

Kirche und Konzentrationslager  
Fragestellungen und Ergebnisse eines Forschungsseminars  
mit Münchner Studierenden

*Tim Lorentzen*

„Als die Nazis die Kommunisten holten, habe ich geschwiegen, ich war ja kein Kommunist“, so gestand Martin Niemöller in der Nachkriegszeit mit bezeichnender Offenheit die eigene Affinität eines christlichen Antikommunismus zu den herrschaftsstabilisierenden Gewaltmaßnahmen der Nationalsozialisten als mit ursächlich für den Aufstieg des Unrechtsstaates ein: „Als sie die Sozialdemokraten einsperrten, habe ich geschwiegen, ich war ja kein Sozialdemokrat. – Als sie die Gewerkschaftler holten, habe ich nicht protestiert, ich war ja kein Gewerkschaftler. – Als sie mich holten, gab es keinen mehr, der protestierte.“<sup>1</sup> Seit 1933 galten Konzentrationslager auf dem Gebiet des ‚Dritten Reiches‘ bei den Kirchen zunächst weitgehend als notwendiges Übel, als akzeptierte und respektierte, teils auch begrüßte Instrumente der Verbrechensbekämpfung und Herrschaftsstabilisation. Als sich diese Maßnahmen allerdings zunehmend auch gegen Angehörige der christlichen Konfessionen selbst richteten, erhob sich allmählich kirchlicher Protest. Nach 1945 lag es vor diesem Hintergrund nahe, dass die Kirchen ihr Selbstverständnis als Verfolgte und Opfer des Nationalsozialismus gegenüber schuldhaften Aspekten ihres Verhältnisses zu Hitlers Machtapparat

---

1 *Niemöller*, Martin: Dreißig Jahre Bundesrepublik. Erlebnisse und Gedanken. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 24 (1979), 13–26, 16.

überproportional favorisierten. Niemöllers Haltung dagegen, wie sie in seinem zu Recht berühmt gewordenen Diktum zum Ausdruck kam, ist eines der seltenen Beispiele differenzierter Selbstwahrnehmung, indem ein jahrelang inhaftierter Geistlicher dennoch ausdrücklich auf die apologetischen Vorzüge eines reinen Opfernarrativs verzichtete und ein ursächliches Versagen der eigenen politischen Ethik bilanzieren konnte.

Der Reflexions- und Differenzierungsgrad, den eine sachgemäße Verhältnisbestimmung von Kirche und Konzentrationslager erfordern würde, hat zweifellos dazu geführt, dass trotz zahlreicher Einzelstudien bis heute jede wissenschaftliche Systematisierung dieses Gebiets fehlt – sowohl aus allgemeinhistorischer als auch aus kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive. Eine Lehrveranstaltung mit fortgeschrittenen Studentinnen und Studenten der Münchner Evangelisch-Theologischen Fakultät, die im Sommersemester 2011 unter meiner Leitung durchgeführt wurde, sollte darum einen Vorstoß in diesen unübersichtlichen Bereich machen, indem der Aspektreichtum der fraglichen Beziehung in einem ersten Versuch abgeschritten, probeweise systematisiert und gegebenenfalls für weitere Studien festgehalten werden sollte.

Die von der Abteilung für Kirchengeschichte (Lehrstuhl Prof. Oelke) verantwortete Übung *Kirche und Konzentrationslager* war in drei Teilen konzipiert: Nach zwei Vorbereitungssitzungen im Hause waren ein Tagesseminar im nahegelegenen Dachau und eine zweitägige Exkursion nach Flossenbürg in der Oberpfalz angekündigt, wo sich die KZ-Gedenkstätten und evangelischen Kirchengemeinden als aufgeschlossene Kooperationspartner vor Ort

angeboten hatten. Die Veranstaltung, ihre Fragestellungen und Ergebnisse sind hier kurz vorzustellen<sup>2</sup>.

Zunächst galt es, den Gegenstand einzugrenzen: Es stand fest, dass im Rahmen der gestellten Seminaaraufgabe *nicht* das Verhältnis der Großkirchen zum Völkermord an den europäischen Juden in den Vernichtungslagern des Ostens gemeint sein konnte, ein Verhältnis mit nochmals anderem Charakter, das entgegen früherer Verdrängungs-, Beschweigungs- und Selbstentlastungstendenzen heute sowohl in der kirchlichen Erinnerungskultur als auch in der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschungslandschaft eine eigene Region bildet. Defizitär ist dagegen die ortsübergreifende systematische Erforschung kirchlicher Beziehungen zu Wesen und Wirklichkeit der Konzentrationslager im Reich, die seit Anfang 1933 in wachsender Zahl als Zentren des nationalsozialistischen Macht- und Unterdrückungsapparats angelegt und stetig ausgebaut worden waren. Diese Massengefängnisse, zunächst als staatliche Ordnungsmaßnahme mit dem Ziel effizienter „Schutzhaft“ für Kriminelle und Oppositionelle plausibilisiert, später immer unverblümter als landläufig bekannte Terrorinstrumente eingesetzt und zur Abschreckung funktionalisiert, schließlich auch zur gezielten Ausbeutung der Gefangenen und für immer umfangreichere Mordaktionen im zunehmend rechtsfreien Raum genutzt, konfrontierten

---

2 An der Veranstaltung, die aus Mitteln der Studienbeiträge gefördert wurde, wirkten mit: Prof. Dr. Kai Kappel, Monika Kessler, Dr. Tim Lorentzen, Pfr. Dr. Björn Mensing, Friederike Quack, David Ruthenberg, Rebecca Scherf, Dr. Christa Schikorra, Marie-Catherine Schobel, Richard Stöckle-Schobel, Thomas Schultheiß, Dr. Jörg Skriebeleit, Pfr. Herbert Sörgel und Patrick Steger. Allen Beteiligten sei für ihre Beiträge herzlich gedankt.

die christlichen Gewissen mit Formen staatlicher Gewalt, deren unübersehbare Präsenz vor Ort oftmals gerade zu den Bedingungen ihres Unterdrückungserfolgs gehörte.

Drei ineinander greifende Felder dieser Beziehung waren im Seminar besonders zu bedenken: Am prominentesten ist bislang die Inhaftierung und Ermordung von Geistlichen in deutschen Konzentrationslagern dargestellt worden, vor allem im legendären „Pfarrerblock“ in Dachau, aber auch an anderen Orten; konfessionsübergreifend hat dieser Aspekt aus den genannten Gründen bald nach 1945 das größte Erinnerungs- und Forschungsinteresse stimuliert. Zweitens war im Seminar jedoch nach heimlichen, alltäglichen oder gar öffentlichen Reaktionen von einzelnen Christinnen und Christen, von Ortsgemeinden oder Kirchenleitungen auf die offenkundige Existenz solcher Lager und auf die Nachrichten, die man von ihnen hatte, zu fragen. Und in einem dritten Kreis sollte der erinnerungspolitische Umgang der christlichen Kirchen mit der Last des untergegangenen Terrorapparats, aber auch mit den physischen Relikten der Lager vor Ort seit 1945 untersucht werden. Die beiden Exkursionsziele Dachau und Flossenbürg erwiesen sich für eine Erkundung dieser drei Themenbereiche als idealtypische, in ihrer Verschiedenheit wirklich exemplarische Untersuchungsorte. In den ersten Wochen wurde durch individuelle Lektüre und gemeinsame Besprechung im Münchner Seminar die Fragestellung unter den genannten drei Aspekten weiter angereichert<sup>3</sup>. Dabei galt es, stets das

---

3 Vgl. grundsätzlich zu den Konzentrationslagern im Reich: *Benz*, Wolfgang / *Distel*, Barbara (Hg.): *Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*. 6 Bde. München 2005ff.; *Sofsky*, Wolfgang: *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*. Frankfurt a. M. 2002;

kirchen- und theologiegeschichtliche Proprium des Themas im Auge zu behalten.

Am 9. Juli 2011 traf die Seminargruppe am Besucherzentrum der KZ-Gedenkstätte Dachau mit dem Pfarrer der dortigen Versöhnungskirche zusammen, Dr. Björn Mensing, der eine Ortsbegehung unter der speziellen Fragestellung des Seminars vorbereitet hatte. Dabei konnten den drei genannten Themenfeldern vor Ort wesentliche Aspekte hinzugefügt, andere Vorannahmen bestätigt oder korrigiert werden. Bereits im Frühjahr 1933 als eines der ersten Konzentrationslager zur Inhaftierung von Oppositionellen angelegt, war das Dachauer Areal von vornherein auf Dauer geplant und blieb bis Kriegsende unter ständigem Funktionswandel und bei steigender Bestialität bestehen<sup>4</sup>. Die Gedenkstätte wurde erst 1965 eröffnet<sup>5</sup>.

---

*Kershaw*, Ian: Der Nationalsozialismus als Herrschaftssystem. In: Lager, Zwangsarbeit, Vertreibung und Deportation. Dimensionen der Massenverbrechen in der Sowjetunion und in Deutschland 1933 bis 1945. Hg. von Dittmar Dahlmann und Gerhard Hirschfeld (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte 10). Essen 1999, 155–173; *Tuchel*, Johannes: Dimensionen des Terrors: Funktionen der Konzentrationslager 1933–1945. In: ebd., 371–389.

- 4 Vgl. allgemein: *Konzentrationslager Dachau 1933 bis 1945*. Text- und Bilddokumente zur Ausstellung, mit CD. Hg. vom Comité International de Dachau und Barbara Distel. Dachau 2005; *Richardi*, Hans-Günter: Schule der Gewalt. Die Anfänge des Konzentrationslagers Dachau 1933–1934. Ein dokumentarischer Bericht. München 1983; *Zámečník*, Stanislav: Dachau-Stammlager, in: Ort des Terrors (wie Anm. 3), Bd. 2 (2005), 233–274.
- 5 Vgl. u. a. *Diestel*, Barbara: Das Konzentrationslager Dachau nach der Befreiung: Sechzig Jahre Nachkriegsgeschichte, in: Ort des Terrors (wie Anm. 3), Bd. 2 (2005), 275–282; *Marcuse*, Harold: Das ehemalige Konzentrationslager Dachau. Der mühevollte Weg zur Gedenkstätte 1945–1968. In: Dachauer Hefte 6 (1994), 182–205; *Schoßig*, Bernhard: Von der Last zum Lernort: Dachau und die Zeitgeschichte. In: Schoßig, Bernhard / Paul, Gerhard (Hg.):

Drei Plätze waren hier für uns von besonderem Interesse: Im Eingangsbereich des Lagers bestand Veranlassung zu höchst instruktiven Ausführungen über das Verhältnis von Außen- und Innenperspektive, z. B. über die Position evangelischer und katholischer Kirchenleitungen zur „Schutzhaft“ und zur Sicherstellung geregelter Seelsorge an den Gefangenen, über den Kontakt von Einrichtungen der Inneren Mission München mit Entlassenen, aber auch über Mitgliederveränderungen in den lokalen Kirchengemeinden durch Zuzug von SS-Mannschaften. Zweitens führte Mensing durch den „Bunker“, ein abseits gelegenes Sondergefängnis, das durch die jahrelange Haft Martin Niemöllers zu einem evangelischen Erinnerungsort geworden ist. Ebenfalls zum Komplex *Geistliche im Konzentrationslager* war schließlich der Ort der früheren Baracke 26, des „Pfarrerblocks“, aufzusuchen: Seit einer 1940 ergangenen Anordnung des Reichsführers SS, Priester aus allen Konzentrationslagern im Reich in Dachau zusammenzuführen, waren dort und in den Nachbarbaracken insgesamt 2720 Geistliche, vorwiegend Katholiken, inhaftiert, die im „Pfarrerblock“ eine eigene, ökumenisch genutzte Kapelle einrichten konnten. 1034 Pfarrer sind in Dachau ums Leben gekommen, so daß nach 1945 und bis heute nahezu jede *kirchliche* Erinnerung an das Leiden in nationalsozialistischer Haft sich konfessionsübergreifend auf diesen einen Platz in Dachau fokussierte. In einem anschließenden Mittagsseminar im Gesprächsraum der Versöhnungskirche referierte Mensing aus einer stupenden Quellenkenntnis über exemplarisch ausgewählte evangelische

---

Öffentliche Erinnerung und Medialisierung des Nationalsozialismus. Eine Bilanz der letzten dreißig Jahre (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 10). Göttingen 2010, 154–170.

Geistliche, die in Dachau inhaftiert und z.T. auch ermordet worden waren: Werner Sylten (1893–1942), Jaroslav Šimsa (1900–1945), Gosse Blijdorp (\* 1919), Wolfgang Niederstraßer (1909–1981) und Christian Reger (1905–1985). Dabei konnte auf jüngste Arbeiten zum *Gedächtnisbuch für die Häftlinge des KZ Dachau* verwiesen werden, die in Ergänzung zum preisgekrönten Projekt *Namen statt Nummern* jetzt in eine Sonderausstellung samt Begleitheft mündeten<sup>6</sup>.

Am Nachmittag war die Gruppe mit dem Architekturhistoriker Prof. Dr. Kai Kappel (München, jetzt Berlin) verabredet, von dem soeben ein kritischer Kunstführer zu den *Religiösen Erinnerungsorten in der KZ-Gedenkstätte Dachau* erschienen war<sup>7</sup>. Ausgehend von einer sofort nach der Befreiung 1945 einsetzenden Sakralisierung des „Pfarrerblocks“ und des ganzen Lagers (zunächst v. a. durch katholische Überlebende), konnte Kappel den massiven Deutungsanspruch der christlichen Konfessionen demonstrieren, der im Nordbereich des Lagerareals in mehreren Sakralbauten architektonischen Ausdruck gefunden und das jüdische Gedenken praktisch an

---

6 Vgl. Gerbardus, Sabine / Mensing, Björn Hg.): *Namen statt Nummern. Dachauer Lebensbilder und Erinnerungsarbeit*. Leipzig 2007; Gerbardus, Sabine / Heinemann, Rebecca (Red.): *Geistliche im KZ Dachau. Ergänzung zur Internationalen Wanderausstellung Gedächtnisbuch für die Häftlinge des KZ Dachau. Namen statt Nummern*. Dachau 2010. – Neuerdings kann darüber hinaus auf die Online-Dokumentation *Pastoren im KZ Dachau* verwiesen werden, die an der Versöhnungskirche bearbeitet wurde: [www.versoehnungskirche-dachau.de/themen/pages/pastorenDE.php](http://www.versoehnungskirche-dachau.de/themen/pages/pastorenDE.php).

7 Vgl. Kappel, Kai: *Religiöse Erinnerungsorte in der KZ-Gedenkstätte Dachau*. Mit Beiträgen von Björn Mensing und Ludwig Schmidinger. Berlin / München 2010.

den Rand gedrängt hat. Nacheinander, der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung entsprechend, wurde die Gruppe nochmals mit dem Ort des „Pfarrerblocks“ und der verschwundenen Lagerkapelle, dann mit der katholischen Todesangst-Christi-Kapelle (1960), dem dahinter liegenden Karmelitinnenkloster Heilig Blut (1964), der jüdischen Gedenkstätte (1967) und schließlich der evangelischen Versöhnungskirche (1967) vertraut gemacht; zusätzlich entstand 1995 die russisch-orthodoxe Auferstehungskapelle im westlich gelegenen Krematoriumsbereich. In methodischer Hinsicht erwies sich Kappels Anleitung zu exakter Lektüre der vorfindlichen Objekte als äußerst instruktiv und dürfte schon in heuristischer Sicht dem bislang stark textorientierten Quellenzugriff der Kirchlichen Zeitgeschichte neue Möglichkeiten eröffnen<sup>8</sup>.

Der zweitägige Seminarteil in Flossenbürg (2./3. August 2011) begann mit einem hochsommerlichen Picknick auf der dortigen Burgruine, wo uns der evangelische Ortspfarrer Herbert Sörgel begrüßte. Der hoch gelegene Aussichtspunkt, lange vor der nationalsozialistischen Zeit ein beliebtes Ausflugsziel, bot sich aus mehreren Gründen als Startpunkt einer ausgedehnten Begehung an, die Sörgel aufgrund langjähriger Ortskenntnis zu einem so eindrücklichen wie kurzweiligen Erlebnis gestaltete. So konnte von diesem Platz die hohe Bedeutung der Flossenbürger Granitsteinbrüche veranschaulicht werden, die 1938 zur Anlage eines Konzentrationslagers neuen Typs führte, indem die Arbeitskraft der Häftlinge

---

8 Vgl. auch meine Rezension in: ThLZ 135 (2010), 861–863.



skrupellos zur Gewinnung von Baumaterial, v. a. für die gigantischen Nürnberger Parteibauten, ausgebeutet wurde<sup>9</sup>.

Von der Ruine aus war jedoch auch die unmittelbare Nähe von Dorf und Lager, von Steinbrüchen und Kirchengemeinden beinahe wie im verkleinerten Modell unter den Betrachttern ausgebreitet, so dass das fragliche Verhältnis von Kirche und Konzentrationslager ganz topographisch zu greifen war. Auf dem Rückweg ließen wir uns am schattigen Burgweiher zu einem Seminargespräch nieder. Wir erfuhren, dass das Idyll aus einem ehemaligen Steinbruch entstanden war, der in der Anfangsphase des Lagers durch Häftlinge und zivile Arbeiter, noch ohne die spätere Separation, angelegt worden war. Im Dorf hatte man also sehr leicht von den Zuständen im Lager erfahren können. In späteren Jahren wurde es selbstverständlich, dass Dorfbewohner sich Zwangsarbeiter aus der Haft ‚ausliehen‘; so dürfte auch die terrassierte Pfarrhausmauer, über die die Seminargruppe vom Burghang abstieg, von Häftlingen angelegt worden sein<sup>10</sup>. Erst nach dieser Annäherung führte Sörgel über das Gedenktätengelände, das seit Kriegsende durch massive landschaftsplanerische Eingriffe überformt worden war und sich heute als vielschichtige, praktisch kaum ohne Anleitung dechiffrierbare

---

9 Vgl. *Skriebeleit*, Jörg: Flossenbürg-Stammlager. In: Ort des Terrors (wie Anm. 3), Bd. 4 (2006), 17–66; *Konzentrationslager Flossenbürg 1938–1945*. Katalog zur ständigen Ausstellung. O. O. [Göttingen] 2008.

10 Vgl. zu diesem Aspekt z. B. *Sörgel*, Herbert: Die evangelische Kirchengemeinde Flossenbürg in der Zeit des Nationalsozialismus – mit besonderer Rücksichtnahme auf ihr Verhältnis zum KZ-Lager. In: Hamm, Berndt / Oelke, Harry / Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): *Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus* (AKiZ B 50). Göttingen 2010, 165–170.

Erinnerungslandschaft präsentiert. Äußerst hilfreich war hier der individuelle Besuch der Dauerausstellung *Konzentrationslager Flossenbürg 1938–1945*. Gegen Abend nahm uns Sörgel erneut in Empfang und zeigte uns als weiteren Ort der Erinnerungsgeschichte nach 1945 die Pankratiuskirche, in der seit April 1953 eine Gedenktafel für den in Flossenbürg ermordeten Theologen Dietrich Bonhoeffer zu einer Fokussierung des kirchlichen Opfergedenkens auf diesen einen Namen geführt hat.

Am zweiten Tag, der in Kooperation mit dem Gedenkstättenleiter Dr. Jörg Skriebeleit vorbereitet worden war, wurde der erinnerungsgeschichtliche Aspekt weiter vertieft<sup>11</sup>. Erst kurz zuvor war die zweite Dauerausstellung der KZ-Gedenkstätte eröffnet worden und seit wenigen Tagen auch durch einen Katalog dokumentiert, *was bleibt. Nachwirkungen des Konzentrationslagers Flossenbürg*. Es ist das erste Mal, dass die Geschichte einer KZ-Gedenkstätte in den verschiedenen Phasen bundesrepublikanischer Erinnerungskultur ihrerseits zum Gegenstand einer umfassenden Ausstellung vor Ort gemacht worden ist. Die vorfindliche Topographie, Landschaftsgestaltung, Architektur und Memorialkultur bekommt auf diese Weise selbst exponatartigen Charakter. Die Pädagogische Leiterin Dr. Christa Schikorra stellte sich bereitwillig für ein Seminarsgespräch zur Geschichte der Gedenkstätte zur Verfügung und führte anschließend noch einmal gezielt zu solchen Orten des kompliziert überformten Areals, die in engerem Zusammenhang mit unserer

---

11 Vgl. hierzu Skriebeleit, Jörg: Erinnerungsort Flossenbürg. Akteure, Zäsuren, Geschichtsbilder. Göttingen 2009; *was bleibt. Nachwirkungen des Konzentrationslagers Flossenbürg*. Katalog zur ständigen Ausstellung. Göttingen 2011.

Fragestellung standen. So konnte die katholische Kapelle Jesus im Kerker, die 1946/47 auf Initiative polnischer Displaced Persons oberhalb des kreuzwegartig gestalteten *Tals des Todes* erbaut worden war, sehr genau in Augenschein genommen, ihre architektonische und ikonographische Gestaltung ausführlich und z. T. kontrovers diskutiert werden. Dieser Teil der Anlage gilt als eine der ältesten KZ-Gedenkstätten Europas. Die benachbarte Fläche wurde in den 1950er Jahren durch die Bayerische Schlösserverwaltung geplant und zu einem parkartig überpflanzten Friedhof gestaltet, der alle historischen Spuren des Konzentrationslagers löschen sollte. Allein der vollständige Abriss jenes Arrestbaus, in dem neben anderen Beteiligten der militärischen Verschwörung gegen Hitler auch Dietrich Bonhoeffer am 9. April 1945 ermordet worden war, konnte 1964 durch massiven Protest der evangelischen Kirchengemeinde noch verhindert werden; am Beispiel dieses Relikts läßt sich nochmals die zentrale Bedeutung der kirchlichen Bonhoeffer-Memoria für die allmähliche Akzeptanz der ganzen Gedenkstätte studieren. Unter dem Eindruck der mit neuartigen technischen und didaktischen Mitteln realisierten Ausstellung zur Wirkungsgeschichte, die zahlreiche kirchenhistorische Berührungspunkte erkennen ließ, wurde die Rückfahrt nach München angetreten.

Wie lassen sich die vielfältigen Bezüge, die sich aus dem Quellen- und Literaturstudium einerseits und aus den Ortsbegehungen, Ausstellungsbesuchen und Fachgesprächen andererseits ergeben haben, kirchen- und theologiegeschichtlich systematisieren und für eine künftige Weiterarbeit festhalten? Legt man nur die drei eingangs genannten Themenkreise zugrunde, so ergibt sich ein weitverästeltes Fragengeflecht, das künftig, soviel dürfte feststehen, nur durch ein

entschieden komparatistisches Vorgehen weiter beantwortet werden könnte.

Erster Bereich: *Reaktionen von außen*. Es erscheint nach allem Gesagten sinnvoll, diesen Themenkomplex vorzuziehen und ihm den prominenteren Bereich *Geistliche im Konzentrationslager* chronologisch und systematisch nachzuordnen. Die sog. *Reichstagsbrandverordnung* vom 28. Februar 1933, die durch den Reichspräsidenten auf Grundlage der Weimarer Notstandsklausel (Art. 48 WRV) erlassen worden war, ebnete Hitler den Weg zur systematischen Beseitigung von Oppositionellen, besonders von Kommunisten, dann auch Sozialdemokraten, Reichsbannerleuten und Gewerkschaftlern<sup>12</sup>. Unter dem Zeichen einer legalistischen Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung wurden die neuen „Schutzhaft“-Aktionen von allen konservativen Kräften, so auch von den traditionell antikommunistisch eingestellten Kirchen, eifrig begrüßt, zumindest aber als obrigkeitliche Polizeimaßnahmen respektiert. Im Mai 1933 wurde im „Evangelischen Gemeindeblatt für München“ ausdrücklich Freude über das gut geführte Konzentrationslager Dachau geäußert, das als zwangsläufige Folge des gefährlichen, nunmehr glücklicherweise gestoppten Kommunismus interpretiert wurde<sup>13</sup>. Zu dieser Akzeptanz gehörte selbstverständlich, daß Geistliche sich für eine geregelte Seelsorge an den Gefangenen engagierten (nach Mt 25, 36), ohne fundamentale Bedenken gegen das Lagersystem als solches zu haben.

---

12 Vgl. *Hensle*, Michael P.: Die Verrechtlichung des Unrechts. Der legalistische Rahmen der nationalsozialistischen Verfolgung. In: *Ort des Terrors* (wie Anm. 3), Bd. 1 (2005), 76–90.

13 Vgl. *Kitzmann*, Armin R.: *Mit Kreuz und Hakenkreuz. Die Geschichte der Protestanten in München 1918–1945*. München 1999, 184.

Als erstmals zusammengeschlagene Häftlinge in eine Münchner Chirurgie eingeliefert wurden, wo der spätere Landesbischof Hermann Dietzfelbinger seelsorgerlichen Dienst versah, wurden durchaus „fürchterliche Zustände“ registriert, ohne dass dies zu grundsätzlichen Zweifeln am Sinn der „Schutzhaft“ führte. Zu fragen wäre etwa, ob die Erkenntnis- und Handlungsspielräume christlicher Funktionsträger, die auf solchen Wegen von den inneren Zuständen der Massengefängnisse erfuhren, wirklich so gering waren. Bedacht werden muss dabei, dass die Bekanntheit der Terrorinstrumente in hohem Maße ihre Abschreckungswirkung stimulierte, so dass ihr disziplinierender Charakter geradezu auf Öffentlichkeit angewiesen war. Das Votum des späteren südbayerischen Dekans Oscar Daumiller, bis zur Auflösung der Konzentrationslager habe kaum jemand vom dortigen Grauen gewußt, ist völlig unglaubhaft<sup>14</sup>.

Ob diese Andeutungen zur kirchlichen Reaktion auf die Einrichtung des Musterlagers Dachau 1933 verallgemeinert werden können, müsste anhand vergleichender Studien nachprüfbar sein. Exemplarischen Charakter kann die zweigleisige Argumentation jener Protestschrift beanspruchen, die die Zweite Vorläufige Kirchenleitung der Deutschen Evangelischen Kirche im Sommer 1936 an Hitler richtete. Sie beklagte in seltener Deutlichkeit, „daß es in Deutschland, das sich selbst als Rechtsstaat bezeichnet, immer noch Konzentrationslager gibt und daß die Maßnahmen der Geheimen Staatspolizei jeder richterlichen Nachprüfung entzogen sind“<sup>15</sup>.

---

14 *Ebd.*

15 *Greschat*, Martin (Hg.): Zwischen Widerspruch und Widerstand. Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler (1936) (Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte 6). München 1987, 117.

Freilich war in einer *captatio benevolentiae* zunächst Hitlers „Sieg gegen den Bolschewismus“ gewürdigt worden, „der auch das Christentum und die christlichen Kirchen bekämpfte und zu zerstören drohte“<sup>16</sup>. Konnte man das eine ohne das andere haben? Martin Niemöller und wenige andere Protestanten gestanden den inneren Zusammenhang später ein und machten ihn zum Thema persönlicher Buße. Peinlicherweise protestierten evangelische Kirchenleitungen erst gegen die Lagerhaft, als nicht mehr Linksoppositionelle, sondern eigene Amtsbrüder betroffen waren. Den ersten Dahlemer Fürbitten für inhaftierte Geistliche seit Anfang 1935 folgten z. T. auch Aktionen (z. B. demonstratives Läuten oder Schweigen der Kirchenglocken) und Gebetsaufrufe, die sich ausdrücklich auf Pfarrer in Konzentrationslagern bezogen und manchmal die Haftumstände genauer schilderten als es der Staatspolizei recht war<sup>17</sup>. Auch zur Kollekte für die Angehörigen konnte im Zusammenhang mit den Fürbitten aufgerufen werden, wie sich etwa aus einem Zingster Vernehmungsprotokoll Dietrich Bonhoeffers von 1935 ergibt<sup>18</sup>. Eine Eingabe der Landeskirche Sachsen zugunsten inhaftierter Amtsbrüder weitete sich zu einer der ganz wenigen generellen Beschwerden über die „Rechtlosigkeit der Schutzhäftlinge“ aus: Auf fünf Seiten stellte die Sächsische Bekenntnissynode dem Reichsinnenminister im Herbst 1935 einen Forderungskatalog, der sich nicht mehr allein auf das kircheneigene Personal bezog, sondern in sehr umfassender Weise auf die Abstellung einzelner Terror-

---

16 *Ebd.*, 106.

17 Vgl. zum ganzen Komplex *Drobisch*, Klaus / *Wieland*, Günther: System der Konzentrationslager 1933–1939. Berlin 1993, 173, 237–239.

18 Vgl. *Dietrich Bonhoeffer Werke*. Bd. 14. München 1996, Nr. I/3, 44.

methoden zielte, über die man sich gut informiert zeigte. „Eine Fortdauer solcher Verhältnisse belastet uns als Christen und als Deutsche aufs äußerste in unserem Gewissen“, hieß es in dem Schreiben, das mit der beklagten Rechtlosigkeit „den Beginn eines schweren, den Bestand des Staates im Innersten gefährdenden seelischen Siechtums unseres Volkes“ sah<sup>19</sup>. Was führte in Sachsen zu einer Appellation an das Gewissen, welche Bedingungen waren anderswo nicht gegeben?

Auf Gemeindeebene wird man sich ebenfalls auf verstreute Quellen stützen müssen. Im Dorf Flossenbürg meinten evangelische Christen zu wissen: „Die da oben sind Schwerverbrecher und sollen ruhig schufteten“, verzichteten jedoch auf eine Korrektur dieser Wahrnehmung, als sich die Häftlingsstrukturen merklich änderten. Auch bediente man sich gern der Arbeitskräfte. So orderte auch der Pfarrer, der dem Lagerkommandanten nahestand, Zwangsarbeiter zu sich. Herbert Sörgel weiß aus Zeugengesprächen aber auch vom evangelischen Steinmetzen Adam Bieber, Kirchenvorsteher und Lektor in der Kirchengemeinde, zu berichten, der seinen Spielraum als Vorgesetzter lebensrettend zugunsten einzelner Häftlinge ausgenutzt haben soll<sup>20</sup>. „Die Quellenlage zu derlei Hilfsaktionen ist [...] äußerst schwierig“, gibt Claudia Lepp in diesem Zusammenhang zu bedenken. „Fälle von individueller Anteilnahme und Unterstützung von Verfolgten können nur noch mit Mühe belegt werden. Auch bei der Suche nach den Motiven derer, die trotz Wissen um die

---

19 *Drobisch*, Klaus: Anklagen aus der Bekennenden Kirche Sachsens gegen die Konzentrationslager. In: *Standpunkt* 1985, H. 3, 75.

20 Vgl. *Sörgel*, Kirchengemeinde (wie Anm. 10).

Verbrechen im Konzentrationslager keine Hilfe leisteten, sind wir zumeist auf die Aussagen von Zeitzeugen angewiesen<sup>21</sup>.

Zweiter Bereich: *Christen im Konzentrationslager*. Von einem „prominenten“ Thema war die Rede, und tatsächlich ist die Gefangenschaft und Ermordung von Christinnen und Christen, sowohl ordinierten Pfarrern und Priestern als auch Laien, nach 1945 besonders stark erinnert und erforscht worden. Freilich muss vor der verlockenden Generalisierung gewarnt werden, als wären diese Häftlinge und Todesopfer in ihrer Leidensbereitschaft repräsentativ für „die“ Kirchen gewesen und stünden mit ihrer Haft für ein insgesamt widerständiges Christentum in der Diktatur. Die Gefahr einer solchen Vereinnahmung für apologetische Zwecke war vor dem Hintergrund kirchlicher Verstrickung in den Nationalsozialismus von Anfang an besonders groß<sup>22</sup>. So hätte die kirchliche Erinnerungskultur z. B. auf der Hut sein müssen, wenn die Prominenz eines einzelnen evangelischen Pfarrers im Konzentrationslager Flossenbürg das Gedenken an die über 30.000 anderen Todesopfer des Gesamtkomplexes zu überdecken drohte; andererseits führte die hohe christliche Sympathie zu Dietrich Bonhoeffer und seinem Sterben langfristig auch zu einer wachsenden Akzeptanz der Gedenkstätte und der dort gewürdigten Toten<sup>23</sup>. Es ist bezeichnend, dass es erneut vor allem die Außenperspektive war, bestimmt von einem geschichtspolitischen oder auch ganz frommen Interesse der Überlebenden und

---

21 Lepp, Claudia: Kommentar. In: *Hamm / Oelke / Schneider-Ludorff*, Spielräume (wie Anm. 10), 178–185, 179.

22 Vgl. *Mensing*, Björn: Evangelische Pfarrer aus ganz Europa im KZ Dachau. In: *Namen statt Nummern* (wie Anm. 6), 195–207, 195f., 204f.

23 Vgl. *Skriebeleit*, Erinnerungsort (wie Anm. 11).



der nachfolgenden Generationen, die das Wissen von den Christinnen und Christen in den Konzentrationslagern zuerst kanalisiert und für eine angenehme Rezeption vorbereitet. Zu fragen ist dagegen, ob es nicht auch innere Gründe gibt, solche Schicksale kirchen- und theologiegeschichtlich zu beschreiben. Statt die umfangreiche Literatur zum Themenbereich an dieser Stelle zu rekapitulieren, sollen hier also in aller Kürze solche möglichen Fragestellungen skizziert werden, wie sie sich aus der Seminarveranstaltung ergeben haben.

Warum wurden Christinnen und Christen angezeigt, verhaftet und ermordet? Eine ortsübegreifende, ökumenische, diachrone Systematisierung von Haftgründen wäre ebenso erhellend im Hinblick auf die Wahrnehmung des Christlichen im nationalsozialistischen Terrorstaat wie umgekehrt hinsichtlich eines Entscheidungs- und Handlungsdrucks auf das christliche Gewissen: Hatte widerständiges Handeln aus christlicher Motivation zur Verhaftung geführt, oder waren völlig andere Gründe dominant? Welche Rolle spielte das Christsein der Laien, der Pfarrer, der Bischöfe beim Akt der Festnahme, bei der ärztlichen und erkrankungsdienstlichen Behandlung, bei Interventionen des Arbeitgebers, bei den Haftbedingungen, bei der Kontaktaufnahme in der Häftlingsgemeinschaft, bei der Bewältigung der bestialischen Überlebenskonkurrenz untereinander, bei der Art der Ermordung oder bei der Schonung? Gab es – wie im Fall Bonhoeffer – heimliche Privilegien durch einzelne Wachleute, die sich durch die christliche Menschenfreundlichkeit des Gefangenen, durch den Wunsch nach einem Gebet oder einer Bibelauslegung oder durch die geistliche Autorität des Häftlings angezogen und ihm gegenüber verpflichtet fühlten?

Hierher gehören auch Briefkontakte und Lektüremöglichkeiten, die heimliche oder offene Versorgung mit Gesangbüchern, Bibeln, Abendmahlswein oder Schreibmaterial. Solche Außenkontakte konnten in nicht zu unterschätzendem Maße davon profitieren, dass mit dem Christentum in Deutschland eine weitgehend funktionsfähige und mit einer jahrhundertealten Verständigungstradition ausgestattete Solidargemeinschaft bereit stand, die sich damit eklatant vom Kommunismus und anderen Oppositions- und Verfolgengruppen unterschied, die in Gefangenschaft oder im Exil nicht mehr in der Lage waren, ihren inhaftierten Angehörigen auch nur annähernd einen solchen Solidaritätshorizont zu verschaffen wie es den Kirchen im Reich möglich war.

Ein anderer Bereich ist berührt, wenn nach den gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Möglichkeiten hinter Stacheldraht gefragt wird. Der Dachauer „Pfarrerblock“ hatte eine eigene, vergleichsweise gut ausgestattete Kapelle, in der nicht nur katholische Gottesdienste stattfanden, sogar eine konspirative Priesterweihe, sondern die auch von Geistlichen anderer Konfessionen und sogar für ökumenische Wortandachten mitbenutzt werden konnte. Auch in Sachsenhausen war eine Lagerkapelle eingerichtet worden. Predigten und Andachten aus Dachau wurden später publiziert<sup>24</sup> und trugen in hohem Maße zum Bild einer ökumenischen Lagergemeinschaft hinter Stacheldraht bei. Überlebende, die z. T. nach 1945 erneut in kirchliche Leitungsfunktionen kamen, konnten genaue Beschreibungen des Lebens im Lager und in nationalsozialistischen Gefängnissen abgeben.

---

24 Vgl. *Das aufgebrochene Tor*. Predigten und Andachten gefangener Pfarrer im Konzentrationslager Dachau. München o. J. [1946].

Heute sind viele Häftlingsbiographien von Christinnen und Christen gut erschlossen. Lassen sich dabei Typen christlicher Existenz hinter Stacheldraht unterscheiden? Angesichts mancher Idealisierungen, die nach 1945 geschrieben wurden, kann leicht die Möglichkeit vergessen werden, dass eine in der Gemeinde eingeübte christliche Ethik angesichts des Überlebenskampfes unter Häftlingen auch kläglich scheitern konnte. Solche Fragen können hier nur angedeutet werden.

Dritter Bereich: *Erinnerungskultur nach 1945*. Wie stellten sich Kirchen und Christentum nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft zur belasteten und belastenden Vergangenheit? Es überrascht nach dem Gesagten nicht, daß das entlastende Gedenken an die jeweils eigenen Opfer konfessionsübergreifend zunächst an vorderster Stelle stand. So eröffnete z. B. der württembergische Landesbischof Theophil Wurm im August 1945 die Kirchenleiterkonferenz in Treysa mit einer namentlichen Würdigung derjenigen Teilnehmer, „die um der Freiheit der Verkündigung und um der Heiligen Schrift willen durch notvolle Jahre standgehalten haben und aus Todesnot und unsäglicher Gefahr gerettet worden sind“ – und derjenigen „Brüder und Schwestern, die dem großen Kampf zum Opfer fielen“<sup>25</sup>. Die Erinnerung an die Opfer des nationalsozialistischen Terrorsystems gestaltete sich zunächst als Totenklage um eigenes Personal, die dann bald, in konfessionell unterschiedlicher

---

25 *Söhlmann, Fritz* (Hg.): Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.–31. August 1945. Mit einem Bericht über die Synode der Bekennenden Kirche in Berlin-Spandau 29.–31. Juli 1945 und über die unmittelbar vorangegangenen Tagungen des Reichsbruderrates und des Lutherischen Rates. Lüneburg 1946, 10.

Ausprägung, zur Martyrisierung der Toten und zur Sakralisierung der Todesorte führen konnte.

Im Katholizismus waren mit dem Dachauer „Pfarrerblock“ und seit den 1950er Jahren auch mit der neugestalteten Gedenkstätte in Berlin-Plötzensee solche, wie es manchmal hieß, „von Märtyrerblut getränkten“ Böden gegeben, die sich für eine geballte religiöse Sinnstiftung geradezu anboten. An der achsial das Gelände dominierenden Todesangst-Christi-Kapelle (1960) und dem dahinterliegenden Karmel (1964) in Dachau ist dieser zentrale Deutungsanspruch schon topographisch abzulesen, ebenso wie in Plötzensee zunächst am Rande der Katholikentage 1952 und 1958 der Hinrichtungsschuppen, Todesort für annähernd 3000 Menschen, durch Messfeiern nachhaltig sakralisiert und 1963 dann unter enormer internationaler Anteilnahme die jede Baukonvention sprengende Gedenkkirche Maria Regina Martyrum geweiht wurde<sup>26</sup>. Auch in Flossenbürg krönte die katholische Kapelle Jesus im Kerker, für die man kurzerhand das vorfindliche Baumaterial verwendete und so buchstäblich die Vergangenheit verarbeitete, an prominenter Stelle das frühe Gedenkstättenengelände. Die evangelische Kirchengemeinde blieb der Einweihung demonstrativ fern, wich dort überhaupt jeder Auseinandersetzung mit dem Lager am Dorfrand reflexartig aus und näherte sich ihr gewissermaßen erst mit der Entdeckung des evangelischen Opfers Dietrich Bonhoeffer als einer eigenen Identifikationsgestalt.

---

26 Vgl. *Adolph*, Walter u. a.: Maria Regina Martyrum. Gedächtniskirche der deutschen Katholiken zu Ehren der Blutzugehen für Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Jahren 1933–1945. Berlin 1963.

Zur Mitte der 1960er Jahre näherte sich in Flossenbürg das kirchliche Bonhoeffer-Gedenken erstmals der Erinnerungsgemeinschaft des militärischen Widerstands, bis 1970 erstmals in dezidiert kirchlichem Rahmen eine gemeinsame Gedenkfeier für die Offiziersgruppe um Wilhelm Canaris stattfand, mit der Bonhoeffer an der Verschwörung gegen Hitler teilgenommen hatte. In diesem Zusammenhang wurde, kommentiert durch eine Predigt von Bonhoeffers Freund Eberhard Bethge, eine biblisch (2 Tim 1, 7) deutende Gedenktafel für alle sieben beteiligten Männer eingeweiht, die dort gemeinsam ermordet worden waren<sup>27</sup>. Doch als Bundesverteidigungsminister Manfred Wörner im April 1985 im Arresthof erstmals eine militärische Ehrung vornahm, kam es zum Zusammenstoß mit versammelten Angehörigen und Freunden Bonhoeffers, aber auch Jugendlichen, die der Friedensbewegung angehörten. Sie fühlten sich durch Wörners Auftreten brüskiert und ließen die Veranstaltung auflaufen. Der Fall zeigt, daß die christliche Erinnerungskultur inzwischen in eine neue Generation vorgerückt war: Längst war von jüngeren Trägerschichten ein kritischer und reflektierter Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit eingefordert worden, der eine militärische Formation auf dem Gedenkstättenengelände nicht mit der gewachsenen Sensibilität für diesen Ort vereinbaren konnte. Die Geschichte der Erinnerungskultur ist immer zugleich eine Geschichte des sozialen, politischen, kulturellen Rahmens, der die Bedingungen des Erinnerns bestimmt. Erneut wären für dieses Thema künftig Vergleiche mit kirchlichem Verhalten an anderen Gedenkorten wünschenswert.

---

27 Vgl. *Skriebeleit*, Erinnerungsort (wie Anm. 11).

Neben der sakralen Gedenkstätten-gestaltung und dem generationell bedingten Erinnerungswandel vor Ort wäre noch ein dritter Teilaspekt, der hier ebenfalls nur exemplarisch für weitere Anknüpfungsmöglichkeiten angedeutet werden kann, die zunächst überraschende Publizität, mit der nach 1945 Zeugnisse der Opfer in die Öffentlichkeit gebracht wurden<sup>28</sup>. Das konnten Lagerberichte sein, z. T. romanartig ausgestaltet wie die entschieden religiöse Novelle „Der Totenwald“ (1946) des katholischen Schriftstellers Ernst Wiechert, ferner auch Tagebuch- und Briefausgaben, Lyrik oder Predigtsammlungen – die „Flut der KZ- und Gefängnis-literatur“ gleich nach Kriegsende sorgte schon bei einem Kritiker wie Wolfgang Borchert, von dem eine für unser Thema höchst aufschlußreiche Sammelrezension erschien, für meist scharfe Ablehnung<sup>29</sup>. Die auffällige Nachfrage nach solchen Texten spiegelt nicht nur ein christliches (oder auch ganz profanes) Erbauungsbedürfnis, sondern ebenfalls den Wunsch nach kollektiver Entlastung: Nicht alle Deutschen, so konnte man während der Besatzungszeit aus dem großen Interesse an solcher Literatur herauslesen, waren Täter gewesen<sup>30</sup>. Das sympathische Solidarisierungs- und Identifikations-

---

28 Auf katholischer Seite vgl. *Weissenbach*, Birgit: Kirche und Konzentrationslager. Katholische Aufklärungspublizistik 1945 bis 1950 (EHS 54). Frankfurt a. M. u. a. 2005.

29 *Borchert*, Wolfgang: Kartoffelpuffer, Gott und Stacheldraht. KZ-Literatur. In: Ders.: Allein mit meinem Schatten und dem Mond. Briefe, Gedichte und Dokumente. Hg. von Gordon J. A. Burgess und Michael Töteberg mit Irmgard Schindler (rororo 13983). Reinbek bei Hamburg 1996, 267–273.

30 Vgl. *Herrmann*, Anne-Kathrin: Frühe Zeugnisse Überlebender. In: Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskurs-geschichte des Nationalsozialismus nach 1945. Bielefeld 2007, 40f.

angebot, das damit verbunden war, ermöglichte es größeren Leserkreisen, auf ästhetischem Wege Anschluß an Opfererfahrungen zu gewinnen. Es wäre reizvoll, die Verarbeitung unseres Themas in Literatur und Kunst auch in späteren kirchengeschichtlichen Phasen der Nachkriegszeit unter der Perspektive eines christlichen Umgangs mit der nationalsozialistischen Vergangenheit zu untersuchen<sup>31</sup>.

Arbeiten zur Erinnerungsforschung sind in den letzten Jahren auf ein wachsendes Interesse gestoßen<sup>32</sup>. Ihre gemeinsame Frage ist: Was verrät die Erinnerung an die Schrecken vor 1945 über die sich jeweils Erinnernden nach 1945? Zum Umgang mit dem Konzentrationslager vor Ort stehen im allgemeinhistorischen Sektor besonders die innovativen Arbeiten des Flossenbürger Gedenkstättenleiters Jörg Skriebeleit hervor. Speziell kirchengeschichtliche Arbeiten zur

---

31 Vgl. z. B. *Benz*, Wolfgang: „Todesmühlen“. Das Bild der KZ in der deutschen Nachkriegsbelletristik, im Theater und im Film. In: Dachauer Hefte 24 (2008), 3–18.

32 Allgemein vgl. z. B. *Assmann*, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung 633). Bonn 2007; *Frei*, Norbert: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München 2003; *Ders.*: 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen. Erweiterte Taschenbuchausgabe. München 2009; *Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*. Hg. von Norbert Frei und Volkhard Knigge (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung 489). Bonn 2005, 153–169; darin z. B. *Wolfrum*, Edgar: Die beiden Deutschland, 153–169; *Ders.*: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999.

Erinnerungsforschung sind langsam ebenfalls zu verzeichnen<sup>33</sup>. Ortsübergreifende Gesamtanalysen für das engere Thema „Kirche und Konzentrationslager“ stehen auf dem Gebiet der Erinnerungsforschung noch aus: Welche Phasen des kirchlichen Umgangs mit den Relikten vor Ort, mit dem Lagersystem als solchem, mit Todesopfern und Überlebenden, mit Schuld- und Entlastungsdiskursen usw. lassen sich erkennen? Was lässt sich vergleichend zum christlichen Deutungsanspruch, zur Gestaltung sakraler Erinnerungszeichen, aber auch zur Friedhofspflege, zur Gedenkstättenseelsorge, zur praktischen Tätigkeit heutiger Ortsgemeinden im Bereich ehemaliger Konzentrationslager zusammentragen?

Die Fülle der Fragen in allen drei Segmenten unserer Seminarveranstaltung war zweifellos ihr Hauptertrag. Im vorliegenden Bericht konnten lediglich Andeutungen dieser Fülle gemacht werden. Das während der gemeinsamen Arbeit noch erheblich angewachsene Material wird zu gegebener Zeit gewiß erneut aufgegriffen. Einzelne Teilnehmerinnen des Seminars konnten die Beschäftigung mit diesem Thema schon jetzt auf unterschiedliche Weise fortsetzen.

---

33 Vgl. etwa *Kuhlemann*, Frank-Michael: Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus. In: *ZKG* 119 (2008), 30–44; *Mensing*, Björn: Martyrien und ihre Rezeptionsgeschichte im deutschen Protestantismus. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. In: *Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer*. Hg. von Björn Mensing und Heinrich Radtke. Leipzig 2002, 117–146. – Einzelbeiträge in: *Hamm / Oelke / Schneider-Ludorff*, Spielräume (wie Anm. 10) sowie in: *Brechenmacher*, Thomas / *Oelke*, Harry (Hg.): *Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat* (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 11). Göttingen 2011.