

## Prinzipien und Funktionsweise von Erinnerungskulturen: 100 Jahre (Nicht-)Gedenken an die „baltischen Märtyrer“

*Gisa Bauer*

Im Januar und Mai 2019 jährte sich zum 100. Male die Ermordung der „baltischen Märtyrer“ im heutigen Tartu und in Riga. Unter ihnen befanden sich zahlreiche estnische, deutschbaltische und russische, konfessionell sowohl orthodoxe als auch evangelische Geistliche. In Deutschland fand zu diesem Anlass keine Gedenkveranstaltung statt, weder in den Landeskirchen noch von der Evangelischen Kirche in Deutschland initiiert. Keine kirchliche Zeitung nahm das Thema auf und keine der einschlägigen Fachzeitschriften beschäftigte sich damit. Dieses Schweigen fällt aus mindestens zwei Gründen auf: Erstens fanden in Estland und Lettland 2019 umfassende Gedenkveranstaltungen mit überregionaler Wirkung statt<sup>1</sup>. Zweitens gab es in Deutschland im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts eine rege theologische Debatte um die Frage, was ein evangelischer Märtyrer, eine evangelische Märtyrerin sei, und wie man ihrer gedenken könne. In diesen Diskussionen spielten auch die „baltischen Märtyrer“ eine Rolle. Sogar 2009, als sich die Ermordung der „baltischen Märtyrer“ zum 90sten Male jährte, erschienen einige Beiträge, nicht zuletzt in dieser Zeitschrift<sup>2</sup>, zu dem Thema. Und nun – nichts?

Die Frage der folgenden Ausführungen ist die nach dem Grund einer derartigen Verflüchtigung von Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“, nach der Ursache der fehlenden Etablierung einer Erinnerungskultur. Vor diesem Hintergrund wird zunächst ein skizzenhafter Überblick über die Ereignisse von 1919 geboten, danach die Geschichte der Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ sowie die Debatten um die Definition eines „evangelischen Märtyrers“ dargestellt, um schließlich auf zentrale Elemente der Architektur von Erinnerungskulturen einzugehen.

---

1 Für Tartu vgl. Saksa Kogodus. Gemeindebrief der deutschsprachigen Evangelischen Gemeinden in Estland 13 (2019), H. 48, 6–8.

2 Vgl. *Bühmann*, Henning: Die „baltischen Märtyrer“ von 1919. Zur Konstruktion eines protestantischen Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit. In: *MKiZ* 3 (2009), 13–36.

### 1. Historische Skizze

Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts bildeten die Ostseeprovinzen Estland, Livland und Kurland, die heutigen Staaten Estland und Lettland, das Baltikum, das als zentrale Schaltstelle des Ostseeraums das Deutsche und das Russische Reich gleichermaßen verband und trennte. Dementsprechend prallten hier im 19. Jahrhundert verschiedene nationale Interessen aufeinander: das russische Bestreben nach mehr Einflussnahme in der Region, das sich in Russifizierungsmaßnahmen niederschlug, der zunehmende Wunsch nach nationaler Unabhängigkeit der Esten und Letten, und das andauernde deutsche Bemühen um Machterhalt im Baltikum. Die russische bürgerliche Revolution von 1905, die auch auf das Baltikum übersprang und sich durch Streiks in den Städten, Aktionen gegen (deutschbaltische) Gutsherren und auch ersten Ermordungen von deutschbaltischen Pfarrern Bahn brach, sowie der Ausbruch des Ersten Weltkrieges neun Jahre später verschärfte diese Konfliktlinien und veränderten die politischen Gemengelagen. Durch den Krieg schwand die Loyalität von Deutschbalten gegenüber dem russischen Zaren zugunsten einer stärkeren Anbindung an das Deutsche Reich. Dadurch kam es zur Verstärkung der Spannungen zwischen Deutschbalten auf der einen sowie Letten und Esten auf der anderen Seite. 1917 und 1918 überschlugen sich dann die Ereignisse.

In Russland entluden sich die lang angestauten sozialen und ökonomischen Spannungen im Frühjahr 1917 in der Februarrevolution. Der Zar dankte ab. In den folgenden politisch turbulenten Monaten setzte sich die Arbeiterpartei der Bolschewiki unter der Führung von Wladimir Iljitsch Lenin durch und übernahm in der Oktoberrevolution die Macht in Russland. Die Bolschewiki gingen brutal gegen den Adel, das vermögende Bürgertum und die Landbesitzer vor, ebenso gegen die Kirchen. Religion wurde im Kommunismus als „Opium des Volkes“ angesehen oder, mit den weiterführenden Worten Lenins, als „eine Art geistigen Fusels, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz und ihre Ansprüche auf ein halbwegs menschenwürdiges Leben ersäufen“<sup>3</sup>. Durch ihre ehemalige Vernetzung

---

3 *Lenin*, Wladimir Iljitsch: Sozialismus und Religion (1905) [Auszug]. In: Hauptmann, Peter / Stricker, Gerd (Hg.): Die Orthodoxe Kirche in Ruß-

mit dem Zarentum war die orthodoxe Kirche besonders verhasst. Sie wurde enteignet und kirchliches Leben aus der Öffentlichkeit verbannt.

Auf baltischem Gebiet wurde am 24. Februar 1918 nach dem Rückzug von bolschewistischen Arbeiterkomitees die Republik Estland proklamiert<sup>4</sup>. Bereits einen Tag später begannen deutsche Truppen mit der Besetzung Estlands. Ende Februar war das gesamte Baltikum eingenommen. Unter den einheimischen Deutschbalten gewann im Laufe des Jahres 1918 die Idee eines an das Deutsche Reich angeschlossenen Vereinigten Baltischen Herzogtums an Popularität. Am 5. November wurde es in Riga ausgerufen, vier Tage vor dem Ende der Monarchie in Deutschland. Aufgrund des Waffenstillstandsabkommens von Compiègne am 11. November 1918 kam es zum Rückzug der deutschen Truppen aus dem Baltikum. Am 18. November erfolgte die Ausrufung der Republik Lettland. Wieder währte die Freude über die gewonnene Unabhängigkeit nur kurz: Am 29. November 1918 griff Sowjetrußland die jungen baltischen Staaten an. Am 21. Dezember wurde Tartu eingenommen. Nach 25 Tagen, in denen insgesamt über 300 Menschen in der Stadt und im Umland ermordet wurden, befreiten estnische und finnische Truppen am 14. Januar 1919 die Stadt. Am 22. Mai 1919 geschah dasselbe durch lettische Einheiten und Truppen der Baltischen Landwehr mit Riga.

Wie positionierten sich nun die Kirchen in dieser politischen Umbruchzeit<sup>5</sup>?

---

land. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Göttingen 1988, 603–605, hier: 603.

4 Mit der Unabhängigkeit Estlands wurde u. a. auch der Name Tartu für Dorpat offiziell.

5 Vgl. u. a. *Altnurme*, Riho: Die Orthodoxe Kirche – eine der eigenen Kirchen der Esten. In: Rammelt, Claudia / Schlarb, Cornelia / Schlarb, Egbert (Hg.): *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge dialogischer Existenz. Eine freundschaftliche Festgabe zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke*. Berlin / Münster 2015, 183–192; *Hermle*, Siegfried: Evangelische Märtyrer im Baltikum (1905 bis 1920). In: Schultze, Harald / Kurschat, Andreas (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“. *Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Leipzig 2008, 129–146; *Kable*, Wilhelm: Die Orthodoxie im baltischen Raum. In: Hauptmann, Peter (Hg.): *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*. Göttingen 1979, 78–107; *Kable*, Wilhelm: Politische Fragen und kirchliche Antworten in den deutschen

Die dominierende Kirche im Baltikum war die mit dem Deutschbaltentum eng verbundene lutherische Kirche. Sie stand seit dem 19. Jahrhundert in Spannung mit der orthodoxen Kirche, die organisatorisch an Russland angebunden war. In beide Kirchen hinein verlängerten sich nationale Interessen. Das zeigt sich plastisch bei der Betrachtung von Einzelpersonen, ihren Biografien und ihren Haltungen zu den Ereignissen. Paradigmatisch sollen zwei derjenigen, die zu den „baltischen Märtyrern“ gehören, an dieser Stelle vorgestellt werden: der lutherische Pfarrer und Theologieprofessor Traugott Hahn und der orthodoxe Bischof Platon<sup>6</sup>.

---

Volkgruppen Lettlands und Estlands 1918–1939. In: Maser, Peter (Hg.): Der Kirchenkampf im deutschen Osten und in den deutschsprachigen Kirchen Osteuropas. Göttingen 1992, 206–232; und *Wittram*, Heinrich: Einblicke in die baltische Kirchengeschichte. Bewährungsproben in einer Ostseeregion. Rheinbach 2011.

- 6 Zu Traugott Hahn vgl. *Ehlert*, Thomas: Traugott Hahn (1875–1919). Leben, Wirken, Martyrium, Spiritualität und Theologie. Erlangen 2018. Vgl. auch die Aufzeichnungen aus dem Familienkreis der Hahns, speziell der Ehefrau, des Vaters und des Sohnes von Traugott Hahn: *Ilgenstein*, W[ilhelm] (Hg.): Anny Hahn: D. Traugott Hahn. Ein Lebensbild aus der Leidenszeit der baltischen Kirche. Heilbronn 1928; *Hahn*, [Elieser] Traugott: Lebenserinnerungen 1848–1939. Stuttgart [1940]; und *Hahn*, Wilhelm: Der Ruf ist immer neu. Aus 200 Jahren der baltischen Theologenfamilie Hahn. Neuhausen-Stuttgart <sup>2</sup>1995.

Die folgende Darstellung zu Bischof Platon basiert auf *Klaas*, Urmas: Platon. In: Vahtre, Sulev (Hg.): Eesti ajalugu elulugudes. 101 tähtsat eestlast. Tallinn 1997, 168f. (<http://www.eestigiid.ee/?Person=nimi&PYear=aasta&ItemID=304> [zuletzt abgerufen am 15.3.2020]). Viele der estnischen biografischen Skizzen von Platon gehen auf die Beschreibung durch Klaas zurück. Weiterhin wurden verwendet die Darstellung von Platons Leben und Wirken von Sirje Semm anlässlich einer von der Estnisch-orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats 2018 durchgeführten Konferenz zu Platons 100jähriger Bischofsweihe in der Zeitung Eesti Kirk: *Semm*, Sirje: Märterpiiskop Platonit meenutatakse konverentsil. In: Eeesti Kirk. Nr. 2 vom 10.1.2018 (<http://www.eestikirik.ee/marterpiiskop-platonit-meenutatakse-konverentsil/> [zuletzt abgerufen am 15.3.2020]) und die Lebensbeschreibung auf der Seite der Orthodoxen Kirche von Estland Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik (<https://www.eoc.ee/fr/orthodoxie/saint-platon/> [zuletzt abgerufen am 15.3.2020]). Eine umfassende biografische Aufarbeitung zu Platon steht bisher noch aus.

Traugott Hahn der Jüngere war Sohn von Elieser Traugott Hahn, der wiederum als Pfarrer an der St. Olai-Kirche in Reval, heute Tallinn, wirkte. Elieser Traugott Hahn war ein hervorragender und beliebter Prediger, der, von Elias Schrenk inspiriert, noch im hohen Alter Evangelisationen in Deutschland durchführte. 1915 wurde er vom russischen Geheimdienst verhaftet, da er Geld und Kleidung für nach Sibirien verschleppte Deutsche gesammelt hatte. Er selbst wurde in ein Dorf bei Krasnojarsk verbannt und durfte erst im Frühjahr 1917 wieder nach Reval zurückkehren. Kaum zu Hause angekommen, ließ er sich als Abgesandter der lutherischen Kirche in den Vereinigten Landrat delegieren, der die Gestaltung eines baltischen Herzogtums vorantrieb. Noch 1884 hatte sich Traugott Hahn der Ältere in einem Vortrag vor der Livländischen Synode strikt gegen eine Vermischung von Glauben und Politik ausgesprochen und sich damit viel Kritik eingehandelt<sup>7</sup>. Nun engagierte er sich energisch für die deutschbaltische Politik.

Sein Sohn Traugott Hahn der Jüngere nahm im Gegensatz dazu eine wesentlich zurückhaltendere Position ein, was das Eintreten für die deutschbaltische Politik anbelangte. Der Professor für Praktische Theologie an der Universität Dorpat, Universitätsprediger und Seelsorger, war vom Naturell her grüblerischer, ernster als sein Vater. Seine Vorlesungen hatten „stets das Gepräge eines persönlichen Bekenntnisses“<sup>8</sup>, berichtete ein Kollege. Als sich im November 1918 der Rückzug der deutschen Truppen aus dem Baltikum ankündigte, hatte Hahn schon Übergriffe seitens der Bolschewiki erlebt und wusste sehr genau, was auf ihn zukommen könnte. Ein Biograf konstatierte, Hahn sei niemand gewesen, der keine Furcht kannte, aber maßgeblich blieb für ihn die Aussage des Bibelwortes Joh. 10, 12 und 13: „Der gute Hirte bleibt bei seinen Schafen und nur der Mietling flieht, wenn die Wölfe kommen, weil er die Schafe nicht achtet.“<sup>9</sup> Am 3. Januar 1919 wurde Hahn in Tartu von kommunistischen Arbeiterräten verhaftet.

Im Vergleich zu Traugott Hahn war der orthodoxe Bischof der Diözese Riga ein politisch aktiver Mann. Pavel Kulbuš (Paul Kul-

---

7 Vgl. *Hahn*, Ruf (wie Anm. 6), 116f.

8 *Ebd.*, 150.

9 *Ebd.*, 156f.

busch) war im Landkreis Pärnu in der Familie eines orthodoxen Geistlichen geboren und wurde, dem Brauch folgend, ebenfalls Priester. Über 20 Jahre wirkte er als Geistlicher in St. Petersburg. Am 31. Dezember 1917 wurde er in Reval zum ersten estnisch-orthodoxen Bischof der Diözese Riga geweiht und erhielt den Namen Platon. Im Januar 1918, kurz vor der estnischen Unabhängigkeitserklärung, wurden Teile der orthodoxen Diözese Riga zu einer eigenen Verwaltungseinheit umstrukturiert, die deckungsgleich mit den Grenzen Estlands war. Die Russische Orthodoxe Kirchenleitung stellte sich gegen das Ansinnen der Kirche auf Autonomie, die aber 1923, mit der Anbindung der Estnischen Orthodoxen Kirche an das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, erreicht wurde. Die Leitung der estnischen Pfarrdiözese wurde Bischof Platon übertragen.

Platon war ein glühender Befürworter der estnischen Unabhängigkeit. Am 12. November 1919, angesichts des baldigen Rückzugs der Deutschen aus dem Baltikum, ließ er eine Erklärung in allen orthodoxen Gemeinden Estlands verlesen, in der er die Gemeinden zur Zusammenarbeit mit der Regierung des unabhängigen Estland aufforderte<sup>10</sup>.

Platon bekam bei einer seiner vielen Reisen von Gemeinde zu Gemeinde Ende 1918 eine Lungenentzündung, die ihn zwang, längere Zeit in Tartu zu bleiben. Zur Genesung kam es nicht – am 2. Januar 1919 wurde er von Bolschewiki in Haft genommen.

Hahn und Platon waren neben weiteren lutherischen und orthodoxen Geistlichen Insassen des provisorischen Gefängnisses der Bolschewiki in der Kreditbank von Tartu. Dort wurden über 200 Menschen eingesperrt gehalten und es herrschten katastrophale Zustände. Aber die Situation der Inhaftierten war auch in anderer Hinsicht prekär. Als sich am 14. Januar 1919 die Befreiungsarmee Tartu näherte, versuchten die Bolschewiki, so viele Gefangene wie möglich zu töten. Aufgrund des raschen Vormarschs der Truppen gelang es ihnen letztendlich, nur die ersten 20 Ausgesonderten in einem kleinen Seitenraum des Kellers der Kreditbank zu erschießen oder mit Äxten zu erschlagen. Nach Augenzeugenberichten war der erste, der von ihnen in den Keller abgeführt wurde, Bischof Platon. Darauf folgte ein Bä-

---

10 Vgl. [*Bischof Platon*]: Déclaration de l'évêque Platon après l'indépendance de l'Estonie. Tartu, 12 novembre 1918.

ckermeister aus Tartu und danach wurden zwei orthodoxe Priester und Traugott Hahn zur Hinrichtung abgeholt.

Am 22. Mai 1919 spielte sich in Riga ein analoges Massaker an 32 Menschen ab, die kurz vor der Rückeroberung der Stadt im Zentralgefängnis von den Bolschewiki ermordet wurden. Auch unter ihnen waren acht Pastoren.

Es ist auffällig, dass unter den Ermordeten ein hoher Prozentsatz von Geistlichen zu verzeichnen war. Kann es Zufall sein, dass die kommunistischen Besatzer Dorpats in den letzten ihrer Willkür verbleibenden Minuten zuallererst Geistliche ermordeten? War die im Affekt erfolgte Auswahl der Opfer Ausdruck der glühenden Feindschaft gegenüber der estnischen Nationalbewegung oder gegenüber dem gutsituierten Bürgertum oder dem deutschbaltischen Adel? Oder scheint es nicht eher so, als ob der elementare Hass der Kirche und ihren Vertretern galt? Um diese Vermutungen, die sich nicht bis ins Letzte klären lassen, gab es seit den ersten Berichten über die „baltischen Märtyrer“ intensive Diskussionen. Dahinter steht nicht nur die Frage, inwiefern Opfer von Ideologien Märtyrer im christlichen Sinne sind, wenn einzukalkulieren ist, dass sie möglicherweise auch aufgrund ihrer politischen oder weltanschaulichen Betätigung oder ihrer ethnischen Zugehörigkeit getötet wurden, sondern v. a. diejenige Frage nach der grundsätzlichen Bedeutung „christlicher Märtyrer“ in der Moderne überhaupt.

## 2. Die Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“

Zu einer ersten Gestaltung und Formung der Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ trugen die Bücher von Oskar Schabert bei. Der Pfarrer der deutschen St. Gertrud-Gemeinde in Riga geriet selbst Anfang März 1919 in Gefangenschaft, die er durch die Befreiung am 22. Mai überlebte. Für ihn wurde die Weitergabe der Erinnerung an die Ermordung seiner Mitgefangenen und Amtskollegen und die Verfolgung der gesamten lutherischen Kirche im Baltikum in dieser Zeit zum zentralen Lebensthema. 1920 erschien die Broschüre „Märtyrer. Der Leidensweg der baltischen Christen“ aus seiner Feder, 1926 das „Baltische Märtyrerbuch“. Es folgte zahlreiche Literatur zu einzelnen Personen, die in der „Leidenszeit“ umgebracht wurden. Schabert war einer der ersten, der den Begriff des „Märtyrers“ für Verfolgte im 20. Jahrhundert benutzte, der „latente[n] protestantische[n] Aversion

gegen die Begriffe ‚Märtyrer/Blutzeugen/Helden/Heroen‘<sup>11</sup> zuwiderlaufend. Zunehmend spielten die kommunistischen Verbrechen an den Kirchen generell eine Rolle in Schaberts Aktivitäten für eine Erinnerungskultur. Er war einer der frühen Mahner, der auf die Verfolgung der Russischen Orthodoxen Kirche hinwies, und der mit seiner 1924 begonnenen ‚baltischen Russlandarbeit‘ versuchte, die Kirche in Sowjetrußland zu unterstützen.

Schaberts Berichte aus dem Baltikum zeigten eine weitreichende Wirkung und wurden sowohl Motor als auch Katalysator des aufbrechenden Antibolschewismus im deutschsprachigen konservativen Mehrheitsprotestantismus. Gegen Ende der Weimarer Republik hatten evangelische Publikationen, die das sogenannte bolschewistische Experiment ablehnten und vor dem Kommunismus warnten, Hochkonjunktur. Die Furcht vor der ‚Weltgefahr des Bolschewismus‘ wirkte nicht nur innerhalb des evangelischen Lagers hochgradig verbindend, sondern schlug auch eine solide Brücke zu den nationalsozialistischen Denk- und Sprachmustern. Mit der Angst vor dem Bolschewismus dockte der Protestantismus einmal mehr an den Nationalsozialismus an<sup>12</sup>.

In diesen Mentalitätskonstellationen wurden die ‚baltischen Märtyrer‘ – in der Zeit bezeichnenderweise die *deutschbaltischen* Märtyrer – zu ‚einem Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses im konservativen Protestantismus‘, konstatiert Henning Bühmann, und fährt fort:

„Zum einen wurde [...] befürchtet, die Christenverfolgungen im Baltikum könnten nach einer kommunistischen Revolution auch in Deutschland um sich greifen. Andererseits verglich man im

---

11 *Hauschild*, Wolf-Dieter: Märtyrergedanken in der evangelischen Kirche. In: ZKG 120 (2009), 323–339, hier: 333.

12 Zu dem Themenfeld vgl. *Loos*, Mirjam: Gefährliche Metaphern. Auseinandersetzungen deutscher Protestanten mit Kommunismus und Bolschewismus (1919 bis 1955). Göttingen 2020. Loos geht auch auf die Rolle Schaberts für die Prägung der Erinnerung in Deutschland ein (vgl. bes. 93–95). Für sie hat Schabert mit seiner proklamierten Haltung, das Deutschbaltentum sei von jeher ein ‚Wall gegen die brandende Slavenflut‘ gewesen, ‚grundsätzliche Vorbehalte schüren‘ können, und ‚zwar nicht allein gegen Rußland, sondern gegen sämtliche Völker in Ost-, Mittel- und Südosteuropa‘ (*ebd.*, 190).

deutschen Protestantismus das Unglück der Deutschbalten mit dem Unglück anderer deutscher Volksgruppen, die nach den Gebietsabtretungen des Versailler Vertrags außerhalb der deutschen Grenzen lebten. Zudem galten die deutschbaltischen Pastoren als Beispiele einer idealen Synthese von Deutschtum und christlichem Glauben – wobei meist der christliche Aspekt dominierte.“<sup>13</sup>

Diese Erinnerung seit 1917, die auch die generellen Opfer des Stalinismus und Kommunismus einschloss, stellt nach Wolf-Dieter Hauschild die erste von drei Phasen der Geschichte des Gedenkens an Märtyrer im 20. Jahrhundert dar<sup>14</sup>. Sie ist nicht zuletzt deshalb so bedeutsam, weil sie eine mentalitätsgeschichtliche Weichenstellung in Bezug auf die Erinnerungskultur nach sich gezogen hat, die bis in das 21. Jahrhundert nachzuwirken scheint und mit einem Reflex der Abwehr verbunden ist: Die „baltischen Märtyrer“ erfuhren in ihrer wirkungsgeschichtlichen Deutung eine Verknüpfung mit dem Nationalsozialismus, die, bei oberflächlicher historischer Betrachtung, auf ihre historische Wirkung selbst abfärbte und diese diskreditiert (vgl. dazu auch Abschnitt 4).

Die zweite Phase des Gedenkens an Märtyrer im 20. Jahrhundert zeichnete sich nach 1945 ab, als sich der Blick auf die evangelischen Christen zu richten begann, die durch den Nationalsozialismus verfolgt und ermordet worden waren<sup>15</sup>. Im Amtsblatt der EKD vom 15. Januar 1948 wurde erstmalig einigen ermordeten Amtsträgern als „Märtyrer“ gedacht, u. a. Dietrich Bonhoeffer und dem „Prediger von Buchenwald“ Paul Schneider<sup>16</sup>, die bei den späteren Diskussionen um den Begriff des „Märtyrers“ im Mittelpunkt standen.

Ambivalent präsentiert sich für die Zeit der 1940er und 50er Jahre das evangelische Widerstandsgedenken. Dafür standen keine evangelischen Gedenktraditionen zur Verfügung. Einerseits wurde es von der politischen Rehabilitation der Wehrmacht durch Bundeskanzler Konrad Adenauer und durch die Zurückweisung der Erhebung des

---

13 *Bühmann*, Henning: Vor 90 Jahren: Die „baltischen Märtyrer“. In: *G2W* 5 (2009), 12–15, hier: 15.

14 Vgl. *Hauschild*, Märtyrergedenken (wie Anm. 11), 323.

15 Vgl. *ebd.*, 332–339.

16 *Strohm*, Christoph: Märtyrer/IV. Neuzeit. In: *RGG*<sup>4</sup> 5 (2002), 866f., hier: 867.

christlichen Widerstandes zur ethischen Norm angesichts des allgemeinen widerstandslosen Mitläufertums blockiert. Andererseits sind erste vorsichtige Versuche zu beobachten, eine Gedenkkultur für Mitglieder des Widerstandes aus christlicher Motivation heraus aufzubauen<sup>17</sup>.

Mit der Gründung der Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes, der späteren Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte durch die EKD im Jahr 1955, wurde die Grundlage für Überlegungen geschaffen, eine Liste protestantischer Märtyrer einzuführen, die auch Mitglieder des politischen Widerstandes beinhalten sollte<sup>18</sup>. Römisch-katholische Initiativen der Märtyrerverehrung und der „Sakralisierung christlicher Todesopfer von politischem und militärischem Widerstand“<sup>19</sup> gingen den protestantischen Aktivitäten voraus – das sollte sich Ende des 20. Jahrhunderts wiederholen. 1965 beschloss der Rat der EKD, „dem Märtyrergedenken in der evangelischen Kirche größeres Gewicht zu verleihen“<sup>20</sup>, u. a. sollte ein regelmäßig abzuhaltender Märtyrergedenktag eingeführt werden. Darüber entspann sich eine kontroverse Debatte um die Eindeutigkeit der Blutzeugenschaft sowie zu deren Kriterien. Schließlich sah der Rat der EKD davon ab, einen Termin für den Gedenktag zu bestimmen, und delegierte die Frage an die Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands. Diese legte 1966 ein Memorandum vor, in dem auch explizit die „baltischen Märtyrer“ genannt wurden. Als Tag des Märtyrergedenkens wurde der 2. Pfingsttag vorgeschlagen. Der Rat der EKD gab die Empfehlungen des Memorandums an die Gliedkirchen weiter. Die Rückmeldungen waren eher skeptisch konnotiert. Drei Gegenargumente wurden in verschiedenen Variationen immer genannt: erstens die Unklarheit der Definition von Märtyrern, zweitens der allgemeine Mangel an Wissen über Märtyrer-

---

17 Vgl. *Lorentzen*, Tim: Was ist kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung? Reflexionen zum 20. Juli. In: MKiZ 13 (2019), 47–76, bes. 61f.

18 Vgl. *ebd.*, 63.

19 *Ebd.*, 64. Zur Errichtung der Märtyrerkirche Maria Regina Martyrum in Berlin und deren Wirkung auf die protestantische Gedenkkultur vgl. *ebd.*, 64–66.

20 *Kurschat*, Andreas: Martyrien des 20. Jahrhunderts: Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation. In: Schultze / Kurschat, Ende <sup>2</sup>2008 (wie Anm. 5), 35–50, hier: 42.

schicksale, und drittens die Befürchtung, ein Märtyrergedenktag könne als Menschenverehrung fehlgedeutet werden<sup>21</sup>. Damit fanden die Bemühungen um ein evangelisches Märtyrergedenken ein vorläufiges Ende. Eine eigene Erinnerungskultur konnte sich unter diesen Umständen nicht herausbilden.

Die dritte Phase des Gedenkens an Märtyrer des 20. Jahrhunderts begann nach 1989 mit der Erfassung der Opfer des DDR-Regimes und der sowjetischen Besatzungsmacht sowie mit der Aufarbeitung der Verbrechen der SED-Diktatur. In dieser Zeit wurde die Diskussion um den Begriff des Märtyrers in der evangelischen Kirche erneut geführt. Forciert wurde sie durch Initiativen auf römisch-katholischer Seite, ein offizielles Gedenken an Märtyrer des 20. Jahrhunderts zu initiieren. 1994 bezeichnete Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „*Tertio millennio adveniente*“ das Gedenken an die Märtyrer als ökumenische Verpflichtung. Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen dürfe in der Kirche nicht verloren gehen und sei „zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden“<sup>22</sup>. Mit der Herausgabe des mehrbändigen Deutschen Martyrologiums des 20. Jahrhunderts „*Zeugen für Christus*“, dessen erster Band 1999 erschien und das seitdem zahlreiche Auflagen erlebte, setzte die römisch-katholische Kirche ihren Märtyrern ein Denkmal. Bemerkenswert ist, dass das römisch-katholische Märtyrergedenken, ganz im Sinne der „*Ökumene der Märtyrer*“, selbstverständlich auch evangelische Märtyrer umfasst. Auf der Altarikone der den Märtyrern des 20. Jahrhunderts geweihten Basilika San Bartolomeo all'Isola in Rom sind auch Dietrich Bonhoeffer und Paul Schneider dargestellt<sup>23</sup>. Vor diesem Hintergrund musste die fehlende evangelische Beschäftigung mit verfolgten und ermordeten Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts umso deutlicher hervorstechen. Allerdings, so der Kirchenhistoriker Jochen-Christoph Kaiser, lag die

---

21 Vgl. *ebd.*, 42f.

22 Zitiert nach *Schultze*, Harald: Das Projekt „Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ im ökumenischen Kontext. In: *Schultze / Kurschat*, Ende 2008 (wie Anm. 5), 21–34, hier: 22.

23 Zu der Behandlung eines handgeschriebenen Briefes von Paul Schneider im Rahmen einer ökumenischen Gedächtnisfeier Anfang 2003 in Rom als „Reliquie“ vgl. *Schneider*, Thomas Martin: Märtyrer oder Fanatiker? Zur Rezeptionsgeschichte Paul Schneiders. In: *MKiZ* 3 (2009), 81–94, hier: 84.

„Revitalisierung des Märtyrergedenkens für das 20. Jahrhundert [...] seit den 1990er Jahren gewissermaßen in der Luft“<sup>24</sup>. 1998 erinnerte der damalige Vorsitzende der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Joachim Mehlhausen, in dem Festvortrag zum 50jährigen Bestehen der Grundordnung der EKD an eine Liste von zehn Männern, die im Nationalsozialismus ums Leben gebracht worden waren. Diese Liste war 1948 vom späteren Bundespräsidenten Gustav Heinemann zur Eröffnung der dritten verfassungsgebenden Kirchenversammlung verlesen worden. Mehlhausen fuhr in seinem Festvortrag fort: „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 Namensliste zu Ende geschrieben und irgendwo ehrenvoll festgehalten hat?“<sup>25</sup> Diese Feststellung gab den Anstoß für die Erarbeitung eines von der EKD in Auftrag gegebenen Kompendiums protestantischer Blutzugeen durch die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. 2006 erschien es erstmalig unter dem Titel „Ihr Ende schaut an...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ und versammelte die Biogramme zu Leben, Wirken und Leiden von „499 Märtyrerinnen und Märtyrer[n] aus dem deutschsprachigen Raum Europas“<sup>26</sup>. Zwei Jahre später erfolgte die zweite, verbesserte und um 24 Biogramme erweiterte Auflage. Die „baltischen Märtyrer“ sind hier nicht nur in Einzelbiogrammen unter der thematischen Zusammenfassung der Märtyrer im Russischen Reich bzw. im Baltikum dargestellt, sondern werden auch in einem eigenen systematischen Kapitel thematisiert<sup>27</sup>. Das Kompendium „Ihr Ende schaut an...“ erweist sich grundsätzlich gleichermaßen als eine historische Dokumentation und als ein Ge-

---

24 *Kaiser*, Jochen-Christoph: Die Wiederentdeckung der Märtyrer im 20. Jahrhundert. In: Plasger, Georg / Stobbe, Heinz-Günther (Hg.): Gewalt gegen Christen. Formen, Gründe, Hintergründe. Leipzig 2014, 265–280, hier: 270.

25 Zitiert nach *Huber*, Wolfgang: Geleitwort. In: Schultze, Harald / Kurschat, Andreas (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“ Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2006, 5–7, hier: 5.

26 *Schultze*, Projekt (wie Anm. 22), 32.

27 Vgl. *Hermle*, Evangelische Märtyrer (wie Anm. 5).

denkband, wie es an verschiedenen Stellen im Buch selbst bezeichnet wird, und ist „*de facto* ein evangelisches Martyrologium“<sup>28</sup>.

Darüber hinaus kam es in der Zeit von 2000 bis 2003 zu ähnlich gelagerten Publikationen, zumeist mit mehreren Auflagen innerhalb kurzer Zeit. Die literarische Aufarbeitung an der Schnittstelle der historischen Betrachtung und der Grundlegung kollektiven kirchlichen Gedenkens, die mit der von der Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann konstatierten Wirkung des öffentlichen Nach- und Wiedererzählens traumatischer Ereignisse als identitätsstiftende Sinngebung gedeutet werden kann<sup>29</sup>, nahm im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts signifikant zu. Konkret zu nennen sind der ökumenisch angelegte Band „Zeugen einer besseren Welt“ des römisch-katholischen Historikers Karl-Joseph Hummel und des evangelischen Kirchenhistorikers Christoph Strohm, der im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD im Jahr 2000 erstmalig herausgegeben wurde<sup>30</sup>. Unter den 26 Lebensbeschreibungen ist mit Traugott Hahn dem Jüngeren auch ein baltischer Märtyrer vertreten<sup>31</sup>.

Weiterhin haben der Historiker und Pfarrer an der Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau, Björn Mensing, und der ehemalige Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, Heinrich Rathke, gleich zwei Bücher zu christlichem Widerstand und Martyrien im 20. Jahrhundert herausgegeben: 2002 den Band „Widerstehen“<sup>32</sup> und 2003 die Sammlung von Biogrammen von Todesopfern in verschiedenen Diktaturen „Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen“<sup>33</sup>. In beiden Publikationen kommen die

---

28 *Knodt*, Gerhard: Evangelische Märtyrer! In: *theologische beiträge* 45 (2014), 99–115, hier: 104 [Hervorhebung im Original].

29 Vgl. *Assmann*, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München 2014, 87.

30 Vgl. *Hummel*, Karl-Joseph / *Strohm*, Christoph (Hg.): Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2000 (42002).

31 Vgl. *Hermle*, Siegfried: Traugott Hahn (1875–1919). In: Ebd., 19–36.

32 *Mensing*, Björn / *Rathke*, Heinrich (Hg.): Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer. Leipzig 2002.

33 *Dies.*: Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus. Leipzig 2003.

„Baltischen Märtyrer und Konfessoren“ in einem je eigenen Kapitel vor<sup>34</sup>.

Der zweite Teil des Bandes „Widerstehen“, der über die Kurzbiografien von Märtyrern hinausgeht, beschäftigt sich erstmalig eingehend mit der Frage, was „evangelische Märtyrer“ des 20. Jahrhunderts sind und wie „Märtyrer“ definiert werden können und müssen. Damit wurde eine intensive Diskussion eingeleitet, die das gesamte erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts durchzog und dann relativ abrupt abbrach.

### 3. Evangelische „Märtyrer“?

In seinem Beitrag „Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation“ zeigt der Göttinger Patristiker Peter Gemeinhardt, dass eine gewisse Uneindeutigkeit des Märtyrerbegriffs schon in den altkirchlichen Texten zu verzeichnen ist<sup>35</sup>. Das zentrale Problem eines *evangelischen* Märtyrerverständnisses aber bestehe darin, dass in der Reformation die Vorstellung rigoros abgelehnt wurde, Märtyrer könnten durch ihr Martyrium Verdienste erwerben und dadurch Fürsprecher der Lebenden sein. Die Märtyrerverehrung stand in protestantischer Perspektive in einer Linie mit Reliquien-, Wallfahrts- und Ablasswesen, die allesamt die zeitgenössische katholische Werkgerechtigkeit implizierten, die wiederum der Rechtfertigung allein aus Gnade widersprach. Martin Luther betonte zwar in den Ablassthesen und in einzelnen Schriften, dass die Leiden der Märtyrer und der Heiligen als Vorbild dienen könnten, denn so wie sie sollten Gläubige ihre eigenen Leiden ertragen. Auch in der *Confessio Augustana* wird in Artikel XXI „Vom Dienst der Heiligen“ auf deren Bedeutung zur Stärkung des Glaubens hingewiesen. In diesem Sinne galt die Standhaftigkeit der Märtyrer als *imitatio Christi* in Wort und Tat und sollte den Glauben stärken und die Liebe wecken<sup>36</sup>.

---

34 Vgl. Mensing, Björn: „Baltische Märtyrer und Konfessoren“. In: Ders. / Rathke, Widerstehen (wie Anm. 32), 23–35; und Mensing, Björn: „Baltische Märtyrer und Konfessoren“. In: Ders. / Rathke, Mitmenschlichkeit (wie Anm. 33), 190–214.

35 Vgl. Gemeinhardt, Peter: Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation. In: ZKG 120 (2009), H. 1, 289–322, bes. 291–305.

36 Vgl. *ebd.*, 317.

Letztendlich aber setzte sich die Reserve gegen die mittelalterliche römisch-katholische Vorstellung des Märtyrers als Fürsprecher langfristig durch, und mit dem reformatorischen Verdikt über das Heiligenwesen erledigte sich der ungebrochene evangelische Zugang zu Märtyrern. Vor diesem Hintergrund musste nun im 20. Jahrhundert, dem Jahrhundert, in dem die größten Christenverfolgungen in der Geschichte der Kirchen stattfanden, neu geklärt werden, ob und wenn ja, wie an Christen zu erinnern und zu gedenken sei, die um ihres Glaubens willen umgebracht wurden. Es musste entschieden werden, ob der Begriff des „Märtyrers“ dafür angebracht sei und was einen Märtyrer im 20. Jahrhundert auszeichne. In den Diskussionen zu diesem Thema zeigte sich das gesamte 20. Jahrhundert hindurch, dass es „letztlich keine klaren Kriterien zur Abgrenzung und einer damit verbundenen Wertung des Christseins“<sup>37</sup> aus evangelischer Sicht hinsichtlich des Begriffs Märtyrer gibt. Das macht nicht nur die evangelische Position in dieser Angelegenheit ungleich schwieriger als die römisch-katholische oder die orthodoxe, die mit Kriterienkatalogen für Heiligsprechungen operieren und damit klare Maßstäbe zur Verfügung haben, was ein Märtyrer ist und was nicht. Die evangelischen Vorschläge zur Begriffsbestimmung weisen vor dem Hintergrund einer opaken Definitionslage eine große Bandbreite auf. Um einmal einige Beispiele von Definitionen oder Definitionsversuchen zu nennen:

Der ehemalige Präses der EKD-Synode Jürgen Schmude legte 2001 nahe, den Begriff so auszuweiten, dass alle diejenigen, die für ihr aktives Tun Leiden in Kauf genommen hätten, als Märtyrer zu bezeichnen seien<sup>38</sup>. Das bedeutete u. a., dass der Kreis der „Blutzeugen“ um den Kreis der „Leidenszeugen“ erweitert werden sollte.

In dem Artikel „Märtyrer“ im Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) schlägt Christoph Strohm vor, das

---

37 *Strohm*, Märtyrer (wie Anm. 16), 867.

38 Vgl. *Kaiser*, Wiederentdeckung (wie Anm. 24), 273.

„Prädikat M[ärtyrer] [...] nicht nur den standhaften Bekennern im engeren Sinne [zuzugestehen], sondern auch den Vertretern eines ‚welt[lichen] Christentums‘, die im christ[lich] motivierten Kampf für die Menschenrechte starben.“<sup>39</sup>

In einem Aufsatz über den im KZ Buchenwald ermordeten Pfarrer Paul Schneider konstatiert der Koblenzer Kirchenhistoriker Thomas Martin Schneider, es müsse zunächst einmal gelten, dass „Märtyrer ist, wer als solcher rezipiert wird“<sup>40</sup>. Diese Feststellung führt einen Aspekt vor Augen, der eine Parallelität zu dem ersten Schritt in römisch-katholischen und orthodoxen Heiligsprechungsprozessen von Märtyrern aufweist: Eine signifikante Anzahl von Menschen verehrt die entsprechende Person, die für ihren Glauben starb, oder gedenkt ihrer als Märtyrer.

Im Gedenkband „Ihr Ende schaut an...“ erörtert Wolf-Dieter Hauschild ausführlich die Charakteristika eines evangelischen Verständnisses von Martyrium und konstatiert, „dass die biblisch-altkirchliche und die evangelisch-reformatorische Sicht [auf Märtyrer] in den Grundzügen übereinstimmen“<sup>41</sup>. Die wesentlichsten Aspekte sind dabei für Hauschild, dass Märtyrer als getötete Christen „in einem fundamentalen Bezug zum gekreuzigten Jesus, dem ‚Christus‘“ stehen und in dessen Nachfolge leben und sterben, ohne dass es „eine kategoriale Differenz in soteriologischer Hinsicht“ gibt. Das Leiden als „generelle Signatur der christlichen Existenz“ sei auch für „Bekenner“ bzw. „Konfessoren“ prägend. Auch Opfer von Gewaltakten sind nach Hauschild als Märtyrer anzusehen, nicht nur die „Verkünder des Evangeliums“. Der „religiös motivierte Konflikt mit der Umwelt“ sei dabei ausschlaggebend. Märtyrer könnten in „Wortzeugen“, d. h. als Bekenner der Wahrheit Gottes, und in „Tatzeugen“, d. h. als Vollzieher der göttlichen Gerechtigkeit bzw. der Gebote Gottes, unterschieden werden. Märtyrer würden besonders geehrt, aber nicht wie Jesus Christus verehrt. Ihr Schicksal bleibe im

---

39 *Strohm*, Märtyrer (wie Anm. 16), 867.

40 *Schneider*, Märtyrer (wie Anm. 23), 91.

41 *Hauschild*, Wolf-Dieter: Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis. In: Schultze / Kurschat, Ende <sup>2</sup>2008 (wie Anm. 5), 51–71, hier: 71.

„*Gedenken der Kirche (memoria)* präsent als Zeugnis der Gnade Gottes, als Vorbild des Glaubens und als Erinnerung an die Verpflichtung aller Christenmenschen. Einzelne Namen können dabei als *repräsentativ* stehen für größere Gruppen in spezifischen Situationen.“<sup>42</sup>

Die letztgenannten Überlegungen Hauschilds leiten über zu dem Themenfeld Erinnerungskultur und deren pädagogischen Implikationen, auf die im vierten Abschnitt ausführlicher eingegangen wird.

Eine Kritik erfahren Hauschilds Ausführungen und darüber hinaus die gesamte Publikation „Ihr Ende schaut an...“ durch den Wuppertaler Theologen Martin Ohst. Dieser bemängelte, es werde in dem Band versucht, „den Märtyrer-Begriff evangelisch zurecht[zustutzen und womöglich ein[zul]bürgern“, statt „nach einer spezifisch protestantischen Erinnerungskultur zu suchen“<sup>43</sup> bzw. nach einem „evangelischen Funktionsäquivalent“ zum Begriff „Märtyrer“<sup>44</sup>. Die Ambivalenz der Ablehnung des Märtyrerbegriffs – der in manchen Publikationen vor „Ihr Ende schaut an...“ dezidiert vermieden wurde<sup>45</sup> – liegt u. a. in den absehbaren Folgen für die Gedenkkultur: Die Verwendung des Begriffs „Märtyrer“ evoziert eine Eindringlichkeit, die das

---

42 Alle Zitate *ebd.* [Hervorhebungen im Original].

43 Ohst, Martin: Evangelische Märtyrer? Anstoß für eine notwendige Debatte (Buchbericht). In: Pastoraltheologie 96 (2007), 366–377, hier: 371.

44 *Ebd.*, 377.

45 So z. B. der Religionspädagoge Folkert Rickers: „Gleichwohl bleibt die idealisierende Wirkung des Märtyrerbegriffs für die Didaktik belastend. Deshalb scheint es geraten zu sein, weder Begriff noch das Märtyrertum selbst in den Vordergrund zu rücken, sondern die Auseinandersetzung, in deren Verlauf Menschen zu Märtyrerinnen und Märtyrern wurden.“ (Rickers, Folkert: Orientieren statt idealisieren. Kritische Anmerkungen zum Märtyrerbegriff aus der Sicht der Religionspädagogik. In: Mensing / Rathke, Widerstehen [wie Anm. 32], 205–224, hier: 220). Auch Heinrich Rathke betont in dem „persönlichen Nachwort“ in dem Band „Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen“, angesichts der festen Kriterien der römisch-katholischen und der Russischen Orthodoxen Kirche (wie in allen orthodoxen Kirchen) für die Definition eines Märtyrers haben „wir [...] uns in diesem vorliegenden Buch damit begnügt, von ‚Opfern des Nationalsozialismus und des Stalinismus‘ zu sprechen.“ (Rathke, Heinrich: Persönliches Nachwort. In: Mensing / Rathke, Mitmenschlichkeit [wie Anm. 33], 347–353, hier: 351).

Gedenken befördern dürfte – nicht zuletzt in ökumenischer Verbundenheit. Dahingegen öffnet ein anderer Terminus den Blick für die historische Vielfalt der Ursachen von Verfolgung und der Motive des Bekennens oder Widerstehens.

Bei der Analyse des Diskurses fällt auf, dass die Antwort auf die Frage nach einer adäquaten Verwendung des Begriffs „Märtyrer“ sich stark auf die historische Herleitung des Terminus von der Alten Kirche über die Reformation bis in die frühe Neuzeit stützt, um dann in systematische Überlegungen zu seiner Verwendung im 20. Jahrhundert zu münden. Spezifika der historischen Gemengelage des 19. und 20. Jahrhunderts kommen so kaum in den Blick. So fehlen zum einen in den Debatten nach wie vor Überlegungen zu Struktur und Anlage der Ideologien des 20. Jahrhunderts, speziell des Nationalsozialismus / Faschismus und des Kommunismus / real existierenden Sozialismus als „politische Religionen“<sup>46</sup>. Eine „politische Religion“ als Gegenüber bzw. Verfolger von christlicher Religion verleiht der Frage um die Angemessenheit des Begriffs „Märtyrer“ eine andere Konnotation als die sich mit traditionellen Religionen in Konkurrenz befindliche Ideologie, da das Paradigma der „politischen Religion“ nicht nur einen starken und überaus aggressiv durchgesetzten Totalitätsanspruch des Regimes dem Einzelnen gegenüber nachweist, sondern auch dessen quasireligiöse Züge plausibilisiert. Damit bekommt die absolute Elimination als Zielsetzung der „politischen Religion“ gegenüber konkurrierenden Religionen ebenfalls religiöse Züge. Im Hinblick auf christliche Opfer der „politischen Religion“ stellt sich vor diesem Hintergrund neu die Frage, inwiefern sie Märtyrer ganz im Sinne des Gebrauchs des Terminus im historischen Kontext der Alten Kirche sind. Nicht nur die Opfer der Verfolgungen, ihr Handeln und die Motive ihrer Verfolgung schaffen die Ausgangslage für eine Bestimmung als „Märtyrer“, sondern ebenso die Definition und Bedeutungszuschreibung des historischen, kontextuellen Rahmens, der ihr Leben und Sterben einschließt.

Ein zweiter Aspekt, der kurz angedeutet werden soll, ist die überragende Bedeutung des Nationalismus als verbindende Weltanschau-

---

46 Zum Begriff „politische Religion“ vgl. die umfangreichen Arbeiten von Hans Maier, bes. *ders.* (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Bd. 1–3. Paderborn u. a. 1996–2003.

ung – häufig auch als Idee mit religiösen Zügen bezeichnet – für das 19. und frühe 20. Jahrhundert. Der Nationalismus durchzog nahezu jeden Lebensbereich und bestimmte Politik, Gesellschaft, Kultur und auch das Christentum. Dezidiert internationale, kosmopolitische Haltungen waren im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Ausnahmerecheinungen. Allenfalls sind im evangelischen Bereich Versuche zu erkennen, jenseits von Politik und Gegenwartsfragen in einem Rückzug auf das „reine Evangelium“ zu agieren. Aber auch hier blieb das Nationale meist subkutan präsent. Vor diesem Hintergrund ist auch bei Verfolgten von Kommunismus und Nationalsozialismus je nach ihren zeitgenössischen Voraussetzungen und biografischen Prägungen mitunter eine Vernetzung von christlichem mit nationalem Gedankengut zu beobachten. Paradigmatisch dafür kann der bereits ausführlich präsentierte estnisch-orthodoxe Bischof Platon genannt werden, der gewissermaßen für seine Gemeinden die christliche Attitüde für den jungen estnischen Nationalstaat kirchenamtlich anordnete.

Im Nachgang erscheinen Verquickungen von politischen und christlichen Haltungen generell nicht unproblematisch, wie die Debatten um Widerstand aus christlichen Motiven heraus in der gesamten zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigen – die ebenfalls Einflüsse auf die Frage nach Definitionen von Martyrium haben.

Eine Verbindung von nationalen Interessen und christlichen Vorstellungen bei den Protagonisten scheint allerdings ein klares erinnerungskulturelles Bekenntnis zu Märtyrern zu unterminieren (vgl. dazu ausführlich Abschnitt 4). Die evangelische Skepsis gegenüber „Märtyrern“ dürfte auch hier eine Wurzel haben, die nicht in der Reformationszeit liegt, sondern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Allerdings zeugt die Vorstellung von Märtyrern im 20. Jahrhundert als Kollaborateure nationaler Interessen – wie es bei den Deutschbalten, ungeachtet ihres individuellen, tatsächlichen nationalen Engagements nicht selten der Fall ist – letztendlich von der Verfangenheit in der gegenwärtigen Geschichtssicht, die zunächst einmal deutlich reflektiert werden müsste, um anschließend nach Möglichkeiten einer Gedenkkultur zu suchen, die sowohl das Leiden für den christlichen Glauben als auch die Gebundenheit an nationale Vorstellungen der Zeit nicht ausspart.

Zwischen 2007 und 2009 lag der Höhepunkt der Debatte um die Frage des evangelischen Martyriums. Danach brachen die Diskussionen relativ abrupt ab. Einer der letzten Beiträge zu dem Thema aus historiografischer Sicht ist ein Aufsatz von Jochen-Christoph Kaiser<sup>47</sup>. Bemerkenswerterweise findet sich dieser Beitrag in einem 2014 veröffentlichten Sammelband zu Christenverfolgungen im globalen Horizont und markiert einen Umbruch in der Wahrnehmung von christlichem Martyrium, das nun mit der Analyse der Verfolgung durch andere Religionen, weniger der durch Ideologien charakterisiert wird<sup>48</sup>. Hier wiederholt sich in überkonfessioneller Perspektive die Frage, was ein christlicher Märtyrer im 21. Jahrhundert sein kann.

#### 4. Die Architektur von Erinnerungskulturen

Erinnerungskultur ist, so der Zeithistoriker Hans Günter Hockerts, ein Sammelbegriff für „die Gesamtheit des nicht spezifisch wissenschaftlichen Gebrauchs der Geschichte in der Öffentlichkeit – mit den verschiedensten Mitteln und für die verschiedensten Zwecke“<sup>49</sup>. Im Gegensatz zu „Gedächtnis“ ist Erinnerung „ein verflüssigter Prozess“, ein „kontextabhängige[r] und kommunikative[r], d. h. intersubjektive[r] Vorgang, in welchem Menschen Bilder der Vergangenheit vergegenwärtigen und sich ihrer Zukunft vergewissern“<sup>50</sup>. Auch Erinnerungskultur ist somit ein prozesshaftes Geschehen, das von zahlreichen Determinanten beeinflusst wird. Der Frankfurter Historiker Christoph Cornelißen weist darauf hin, dass bei einer weiten Definition von „Erinnerungskultur“ als ein formaler

---

47 Vgl. *Kaiser*, Wiederentdeckung (wie Anm. 24).

48 Ein im selben Jahr erschienener Beitrag des bayerischen Theologen Gerhard Knodt nimmt das Thema „Märtyrer“ ebenfalls im Zusammenhang mit den weltweiten Christenverfolgungen auf, vgl. *Knodt*, Evangelische Märtyrer (wie Anm. 28).

49 *Hockerts*, Hans Günter: Zugänge zur Zeitgeschichte. Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft. In: Jaraus, Konrad H. / Sabrow, Martin (Hg.): Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt. Frankfurt a. M. 2002, 39–73, hier: 41.

50 *Tanner*, Jakob: Erinnern / Vergessen. In: Jordan, Stefan (Hg.): Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart 2002, 77–81, hier: 77.

„Oberbegriff für alle denkbaren Formen der bewussten Erinnerung an historische Ereignisse, Persönlichkeiten und Prozesse [...], seien sie ästhetischer, politischer oder kognitiver Natur [...] [sowie für] Formen des ahistorischen oder sogar antihistorischen kollektiven Gedächtnisses [und] alle anderen Repräsentationsmodi von Geschichte“

Erinnerungskultur ein Synonym von „Geschichtskultur“ sei<sup>51</sup>. Dabei aber, so Cornelißen weiter, hebe der Terminus „Erinnerungskultur“ stärker „auf das Moment des funktionalen Gebrauchs der Vergangenheit für gegenwärtige Zwecke ab“ und betrachte „alle Formen der Aneignung erinnelter Vergangenheit gleichberechtigt“ nebeneinander, wohingegen „Geschichtskultur“ „stärker auf die kognitive Dimension des Geschichtswissens abhebt“<sup>52</sup>. „Geschichtskultur“ aber sei, wie der Historiker und Kulturwissenschaftler Jörn Rüsen ausführte, die gegenwärtig präsente Vergangenheit, die zwar auf der Erinnerung basiere, aber bei der der „Zeitstatus der Vergangenheit“ aufgehoben und die dadurch perspektivisch auf die Zukunft hin angelegt sei und wirke<sup>53</sup>. Obgleich bereits eine lange „kulturhistorische Tradition des Nachdenkens über das Erinnern und das Vergessen“ das gesamte 19. Jahrhundert durchzogen hatte, fand das Konzept der „Erinnerungskultur“ erst in den 1990er Jahren Eingang in die Geschichtswissenschaft. Innerhalb kurzer Zeit stieg es zu einem Leitbegriff in der Kulturgeschichte auf<sup>54</sup>. Besondere Bedeutung kommt hierbei dem Lebenswerk des Forscherpaares Aleida und Jan Assmann über das „kollektive Gedächtnis“ in der funktionalen Unterscheidung von „kulturellem“ und „kommunikativem Gedächtnis“ zu.

---

51 Cornelißen, Christoph: Zur Erforschung von Erinnerungskulturen in West- und Osteuropa. Methoden und Fragestellungen. In: Ders. / Holec, Roman / Pešek, Jiří (Hg.): Diktatur – Krieg – Vertreibung. Erinnerungskulturen in Tschechien, der Slowakei und Deutschland seit 1945. Essen 2005, 25–44, hier: 32.

52 *Ebd.*, 33.

53 *Ebd.*, 32; vgl. auch Rüsen, Jörn: Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken. In: Fußmann, Klaus / Grüttner, Heinrich Theodor / Rüsen, Jörn (Hg.): Historische Faszination. Geschichtskultur heute. Köln 1994, 3–26.

54 Vgl. Cornelißen, Erforschung (wie Anm. 51), 27 und 30.

In dem jüngst erschienenen Aufsatz „Was ist kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung? Reflexionen zum 20. Juli“ hat der Kieler Kirchenhistoriker Tim Lorentzen herausgestellt, welche Mechanismen „für die gesamte christliche Erinnerungskultur als geradezu paradigmatisch gelten“: Lokalisierung, Periodifizierung, Liturgisierung und Literarisierung<sup>55</sup>. Damit hat er pointiert zusammengeführt, was bereits von dem Theologen Harald Schultze, einer der beiden Herausgeber von „Ihr Ende schaut an ...“, als essentiell für Erinnerungskulturen benannt wurde: die Bedeutung des Ortes und der festgelegten Zeit sowie der „spirituellen“, d. h. liturgischen Verortung des Gedenkens. Dass Schultze dies gerade in einem „Gedenkbuch“ fest schrieb, unterstreicht in praxi die Bedeutung der Literarisierung. Schultze benennt einen weiteren, für Erinnerungskulturen zentralen Aspekt, der von Lorentzen nicht aufgenommen wird: Die Schaffung von Möglichkeiten der individuellen Aneignung sowohl auf der Ebene des historischen Wissens als auch auf der der persönlichen Betroffenheit. Letzteres zielt ab auf das Verständnis der Bedeutung von Leben und Leiden von „Vorbildern im Glauben“ für die eigene Biografie. Eine solche individuelle Aneignung kann z. B. im Religionsunterricht, dem Konfirmandenunterricht oder der Erwachsenenbildung erfolgen<sup>56</sup>, d. h. sie ist an die Pädagogik gebunden.

Zusammengefasst meint das: Erinnerung und Gedenken bedürfen der Möglichkeit der Wiederholung. Die Wiederholbarkeit von Gedenkhandlungen ist an konkrete Orte und Daten gebunden. Ihre Verbreitung erfahren sie durch Nacherzählen der Ereignisse, über Formen der literarischen Verarbeitung und durch den Unterricht.

Im Hinblick auf die „baltischen Märtyrer“ lassen sich folgende Elemente der Erinnerungskultur festhalten: Sowohl in Tartu als auch

---

55 Lorentzen, Gedächtnisforschung (wie Anm. 17), 54.

56 Vgl. Schultze, Harald: Das Gedenken evangelischer Gemeinden an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts. In: Schultze / Kurschat, Ende 2008 (wie Anm. 5), 73–83, hier: 77–81. Vgl. zu dem Themenfeld Erinnerungskultur und Erziehung / Pädagogik auch: Friebertshäuser, Barbara: Erziehung als Initiation in eine Kultur? Zum Programm einer Erziehungswissenschaft als kritische Kulturwissenschaft. In: Andresen, Sabine / Pinhard, Inga / Weyers, Stefan (Hg.): Erziehung – Ethik – Erinnerung. Pädagogische Aufklärung als intellektuelle Herausforderung. Micha Brumlik zum 60. Geburtstag. Weinheim / Basel 2007, 134–148.

in Riga gibt es Gedenkstätten – in Tartu eine Gedenktafel, in Riga einen Gedenkstein – an den Orten der Verbrechen, auf denen die Namen der Ermordeten, soweit sie eruiert werden konnten, benannt werden. Jedes Jahr finden Gedenkveranstaltungen im Januar und Mai statt. Darüber hinaus wird mit verschiedenen Feierlichkeiten einzelner Märtyrer gedacht. In Estland werden z. B. regelmäßig Konzerte zum Gedenken an das Martyrium von Bischof Platon veranstaltet, der gemeinsam mit weiteren ermordeten orthodoxen Geistlichen 1982 von der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und 2000 von der Russischen Orthodoxen Kirche und vom Ökumenischen Patriarchat als Märtyrer heiliggesprochen wurde. Die Untersuchung der Gedenkkultur im baltischen Raum und ihre zusammenfassende Darstellung ist allerdings eine noch offenstehende Forschungsaufgabe.

Eine deutsche Gedenkkultur im Hinblick auf die „baltischen Märtyrer“ gibt es in dieser Form nicht. Die Gründe dafür verweisen auf die Architektur von Erinnerungskulturen.

Zunächst einmal liegen die Orte des Gedenkens außerhalb der nationalen Grenzen Deutschlands und damit außerhalb der deutschen Nationsvorstellung. Erinnerungskultur ist allerdings nach wie vor stark auf das Nationale fokussiert und steht damit in der Tradition der bereits unterstrichenen Bedeutung des Nationalen im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Nach Cornelißen deutet sich grundsätzlich „eine Kluft zwischen dem weitgehend differenzierten Erkenntnisstand der Geschichtswissenschaft auf der einen Seite und einer noch stark Kategorien des Nationalen verhafteten Öffentlichkeit auf der anderen Seite an“<sup>57</sup>. Die „baltischen Märtyrer“ fallen somit aus der deutschen Erinnerungskultur heraus.

Im Hinblick auf die „baltischen Märtyrer“ ist häufig von der „Ökumene der Märtyrer“ die Rede. Diese „Ökumene der Märtyrer“ würde mit ihrer transkonfessionellen und damit internationalen Ausrichtung eine Bereicherung für eine im Nationalen verharrende Erinnerung darstellen. Allerdings weist ökumenisches Märtyrergedenken in Deutschland keine eigene erinnerungskulturelle Tradition auf.

Hinzu kommt bei der Betrachtung der Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ eine zweifache Kollision mit geschichtspolitischen Grundlegungen sowie ein theologisch nicht unproblematischer As-

---

57 Cornelißen, Erforschung (wie Anm. 51), 43.

pekt. Die Orte des Gedenkens liegen in Ländern, in denen zum Zeitpunkt der Ereignisse Deutsche, und damit der größte Teil der evangelischen Märtyrer, Vertreter einer Oberschicht waren, die wiederum die nationale Eigenständigkeit der baltischen Länder behinderte. Die Auseinandersetzung mit den „baltischen Märtyrern“ bedeutet gleichermaßen eine Auseinandersetzung mit der Rolle, die Deutschbalten im frühen 20. Jahrhundert im Baltikum spielten als auch eine Reflexion darüber, welche Bedeutung ihnen im Nationalsozialismus zukam bzw. zugeschrieben wurde und wie diese jeweiligen Rollen nach 1945 bewertet wurden. Die starke Rezeption der „baltischen Märtyrer“ in nationalkonservativen, pro-nationalsozialistischen protestantischen Kreisen der Weimarer Republik trägt weiterhin zu einer für die Gestaltung von Erinnerungskultur schwierigen Lage bei. Nur kurz sei an dieser Stelle auf die Formung von Erinnerungskultur durch ihre enge Verbindung mit der jeweiligen zeitgenössischen Geschichtspolitik hingewiesen<sup>58</sup>, wobei auch von einer „genuin politische[n] Dimension der Geschichtskultur“<sup>59</sup> ausgegangen werden kann, wie Jörn Rüsen unterstreicht. Die Ausrichtung von Geschichtspolitik basiert gleichermaßen auf der gesellschaftlichen Akzeptanz oder Ablehnung von Erinnerungen und befördert sie.

Darüber hinaus wurde in der Rezeption der „baltischen Märtyrer“ von Beginn an, auch von Oskar Schabert selbst, hervorgehoben, dass sich die Taten nicht nur gegen das bekannte Christentum der Opfer richtete, sondern dass sie als Repräsentanten der deutschen Oberschicht und der verhassten Bourgeoisie gesehen wurden. Die „Ver-

---

58 Vgl. bes. die Arbeiten des Heidelberger Historikers Edgar Wolfrum zu Geschichtspolitik, bes. *ders.*: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte – Methoden – Themen. In: Scheunemann, Jan (Hg.): Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland. Leipzig 2010, 13–32; *ders.*: Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung. Göttingen 2001. Kritisch im Hinblick auf die gegenwärtige, vermeintlich konformistische Geschichtspolitik der ehemalige DDR-Historiker Helmut Meier, vgl. *ders.*: Die „Erinnerungskultur“ in unserer Gesellschaft und die „linken“ Historiker. In: Loesdau, Alfred (Hg.): Erinnerungskultur in unserer Zeit – zur Verantwortung des Historikers. Beiträge eines Kolloquiums zum 70. Geburtstag von Helmut Meier. Berlin 2005, 31–42.

59 Rüsen, Geschichtskultur (wie Anm. 53), 15.

wobenheit von kirchlicher Haltung und politischer Wertung<sup>60</sup> ist hier nahezu unauflösbar und erschwert bei oberflächlicher Betrachtung eine klare Zuordnung zum „reinen Märtyrertum“.

Es lässt sich durchaus ein Bedürfnis nach einem Gedenken an verfolgte und ermordete Christen des 20. Jahrhunderts, d. h. auch an die „baltischen Märtyrer“, im deutschen Protestantismus, in kirchenleitenden Kreisen, in spezifischen Gemeindegruppen und besonders bei der älteren Generation der Zeitzeugen oder der Kinder von Zeitzeugen konstatieren. Aber in Ermangelung eines gemeinsamen Gedenktages und bedingt durch den Umstand, dass sich die Gedenkort nicht auf deutschem Staatsgebiet befinden sowie dem generell fehlenden breiten gesellschaftlichen Interesse an einem Gedenken, hat sich die Erinnerung auf die Literarisierung, auf ein „Gedenkbuch“ verschoben. Angesichts der protestantischen Hochschätzung des Wortes und der Sprache ist eine Formung von Erinnerungskultur in dieser Weise geradezu typisch evangelisch und kann kaum überraschen. Aber diese Kompensation schafft keine Erinnerungskultur – es fehlen dafür die auf Gedenktagen und Erinnerungsorten basierende Liturgisierung bzw. Ritualisierung und es fehlt die Wissensverbreitung im Unterricht, sei es im Religionsunterricht, sei es in der kirchlichen Erwachsenenbildung.

Im Hinblick auf Paul Schneider hat der Theologe und Religionspädagoge Folkert Rickers zentrale Unterrichtsziele für die Beschäftigung mit einem Märtyrer genannt, die *pars pro toto* für die Beschäftigung mit Märtyrern in der Schule, ebenso wie im Konfirmandenunterricht generell gelten können: Am konkreten Beispiel sollen die Schülerinnen und Schüler „eine historische Gestalt kennenlernen, deren Beitrag zur Gestaltung des Gemeinschaftslebens darin deutlich wird, daß er sich aus der Kraft seines Glaubens weltanschaulich-politischer Bedrohung widersetzt hat“. Weiterhin sollen sie aus dem Verhalten Schneiders „Anregungen zur politischen und (eventuell auch religiösen) Identitätsfindung [...] gewinnen“ und „die These diskutieren können, daß Widerstand / Widerstehen gegen den Nationalsozialismus (in welcher Form auch immer) und Eintreten für die vom

---

60 *Kahle*, Fragen (wie Anm. 5), 211.

Nationalsozialismus Verfolgten das christliche Gebot der Stunde war“<sup>61</sup>.

Diese Unterrichtsziele lassen sich auch auf in Diktaturen verfolgte und ermordete Christen übertragen, zumindest wenn das Eintreten für Christentum und eigenen Glauben als „Widerstand“ in Diktaturen und Regimes angesehen wird. Dazu gibt es, wie bereits dargestellt, widersprüchliche Meinungen. Folgt man aber Rickers in der Aussage, dass Schüler eine historische Person kennenlernen sollen, deren Bedeutung darin bestehe, sich aus der Kraft des Glaubens weltanschaulich-politischer Bedrohung widersetzt zu haben, kann das auch für die „christlichen Märtyrer“ insgesamt und die „baltischen Märtyrer“ im speziellen gelten.

Allerdings können die von Rickers aufgestellten Unterrichtsziele nicht erarbeitet werden, wenn es keinen evidenten Anlass gibt, sich über Paul Schneider und Dietrich Bonhoeffer hinaus mit Märtyrern des 20. Jahrhunderts zu beschäftigen. Ein Gedenkbuch allein reicht nicht aus, diesen Anlass zu schaffen. Das Forschungsparadigma „Erinnerungskultur“ impliziert laut Cornelißen

„den Auftrag, das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen privaten Erfahrungen und Erinnerungen und kulturell und politisch überformten Vergangenheitsdeutungen weiter auszuloten. Auf diesem Weg könnte die Wissenschaft eine Vermittlerfunktion zwischen den Zielsetzungen der staatlichen Geschichtspolitik einerseits und den erinnerungskulturellen Bedürfnissen einer breiten Öffentlichkeit andererseits einnehmen. Damit wäre die Basis dafür geschaffen, dass jeder einzelne sich denkbar rational Rechenschaft darüber abgeben kann, was aus seiner Sicht in das kollektive Gedächtnis der heutigen Nationen eingehen und wie es vermittelt werden sollte.“<sup>62</sup>

Im Hinblick auf die „baltischen Märtyrer“ hat die erinnerungskulturelle Arbeit und eine Konturierung des Gedenkens von wissenschaftlicher Seite mit dem Gedenkband „Ihr Ende schaut an ...“ sowie den

---

61 *Rickers*, Folkert: *Widerstehen in schwerer Zeit. Erinnerung an Paul Schneider (1897–1939)*. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht in den Sekundarstufen und für die kirchliche Bildungsarbeit. Neukirchen-Vluyn 1997, 44.

62 *Cornelißen*, *Erforschung* (wie Anm. 51), 44.

weiteren genannten Publikationen zum Thema bereits begonnen. Zur Entwicklung einer Gedenkkultur gemäß den Prinzipien von Erinnerungskulturen bedürfte es nun weiterführender Überlegungen und praktischer Schritte seitens der Kirchen, der Ökumene, der Religionspädagogik und -didaktik sowie weiterer (kirchlicher) Institutionen, theologischer Fächer und kulturpolitischer Bereiche.

Angesichts des derzeit zu konstatierenden und oben begründeten fehlenden öffentlichen Willens, die „baltischen Märtyrer“ in die evangelische Erinnerungskultur aufzunehmen, gilt es allerdings ebenfalls zu bedenken: Das „soziale Vergessen“ von Ereignissen, historischen Zusammenhängen sowie dem Leben und Leiden Einzelner ist „genauso identitätsstiftend wie das Erinnern“<sup>63</sup>.

---

63 *Aslan, Emine / Fereidooni, Karim*: „Same same but different?!“ Von Fluchthelfern und Schleuserbanden. In: *Dimbath, Oliver / Kinzler, Anja / Meyer, Katinka* (Hg.): *Vergangene Vertrautheit. Soziale Gedächtnisse des Ankommens, Aufnehmens und Abweisens*. Wiesbaden 2019, 43–73, hier: 59.