

Fromme Störenfriede

Über Erinnerungskonkurrenzen im Christentum



Abb. 1: Traunstein, Pfarrkirche St. Oswald: Büste Papst Benedikts XVI. von Johann Brunner nach Farbanschlag, 6. März 2016. Fotografie der Polizei Traunstein (2016). Alle Rechte vorbehalten.

Als die Gemeindeglieder der katholischen Stadtpfarrkirche St. Oswald im oberbayerischen Traunstein am 6. März 2016 zum Sonntagsgottesdienst zusammenkamen, mussten sie feststellen, dass in der Nacht wieder einmal die Bronzestatue Papst Benedikts XVI. von Unbekannten beschmiert worden war (Abb. 1). Diesmal war der Angriff mit rosa Sprühfarbe erfolgt, am Montag darauf berichtete artig die Lokalpresse, die Polizei appellierte in Ermangelung eines politischen Bekennterschreibens an Hinweise aus der Bevölkerung¹ – doch unabhängig davon, wer denn nun die Tat wirklich begangen hatte, fiel der Verdacht meines Wissens nicht sogleich (wie es Jahrzehnte zuvor noch ganz normal gewesen wäre) auf die Evangelisch-Lutherischen in Bayern, die ja immerhin das protestantische Violett in etlichen Schattierungen im Corporate Design führen. Was also früher ganz nahegelegen hätte, nämlich die Sabotage am

1 san 2016.



Abb. 2: Landau, evangelische Stiftskirche: Lutherdenkmal von Martin Mayer nach Farbanschlag, 14. Januar 2020. Fotografie der Stadt Landau (2020). Alle Rechte vorbehalten.



Abb. 3: Hamburg, Hauptkirche St. Michaelis: Lutherdenkmal von Otto Lessing nach Farbanschlag, 3. November 2020. Fotografie von Marieke Lohse, ern media (2020). Alle Rechte vorbehalten.

bayerisch-katholischen Selbstbewusstsein reflexartig dem Konfessionsgegner in die Schuhe zu schieben, käme heute nicht mehr in Betracht, auch nicht im papsttreuen Oberbayern.

Das gilt natürlich auch umgekehrt: Man bräuchte schon sehr viel Phantasie, hinter der spontanen Beschriftung von Luthers Bibel mit dem Worte ›Weed‹ im pfälzischen Landau (Abb. 2) irgendeine konfessionspolemische Motivation zu vermuten, z.B. eine Attacke gläubiger Rastafaris auf den Biertrinker Luther.² Und für die ambulante Ergänzung des Lutherdenkmals vor dem Hamburger Michel (Abb. 3) würde auch niemand ausgerechnet die Jesuiten verantwortlich machen, zumal sich dort sogar die Gruppe ›Pikantifa‹ zu der Tat bekannt hat, mit der sie den Reformator als Frauenhasser gedisst und statt des Reformations-Tages den Weltfrauentag am 8. März als Feiertag gefordert hat.³ Kurz, im ökumenischen Zeitalter haben sich die Wogen der Konfessionskämpfe längst geglättet, religiöse oder gar theologische Wahrheitsansprüche werden nicht mehr an Denkmälern der Kirchengeschichte ausgefochten, hinter solchen Aktionen stehen andere Motive und Antriebskräfte, die mündige Zivilgesellschaft lässt sich eben nicht mehr vom Katechismus vorschreiben, worüber sie sich bitteschön als Nächstes aufzuregen hat.

² Böckmann 2020.

³ Nzimiro 2020.

Anders aber als die säkulare Zivilgesellschaft sind die Kirchen und Konfessionen nicht nur geeint durch ein kulturelles Wissen, zu dem auch gemeinsame Werte und Normen gehören, alles irgendwie erlernbar und vereinbar, sondern haben ihre Identität in Geschichte und Gegenwart eben aus spezifisch religiösen Bindungen bezogen, die emotional und seelisch einer ganz eigenen Provinz im Gemüthe angehören. In der europäischen Mentalitätsgeschichte hat das Christentum den erinnerungskulturellen Umgang mit Vergangenheit tief geprägt, ich nenne nur beispielshalber das Totengedenken, den Festkalender mit seinen zyklisch wiederkehrenden Erinnerungsfeiern, die Märtyrer- und Heiligenverehrung, das Wallfahrtswesen und die Sakraltopographie, die sich an magnetischen Orten des Heils orientierten, überhaupt den Kirchenbau als Raum der Liturgie, der Bestattungs- und Memorialkultur. Die Spezialkenntnisse der Kirchen- und Theologiegeschichte sind mithin bei solchen Forschungen gar nicht fehl am Platze. Die Codierung von Todesopfern als Märtyrer ist ein solches dezidiert religiöses Verfahren, die Codierung von Orten als Heiligtümer ein anderes, die Codierung von wiederkehrenden Zeiten im Tages-, Wochen- und Jahresverlauf und von Gedenktagen als religiöse Feste mit gottesdienstlichen Liturgien ein weiteres. Ich will mich für unser Thema besonders auf zwei Strategien christlicher Gedächtniskultur konzentrieren, die Martyrisierung von Toten und die Sakralisierung von Orten – hier glaube ich, am anschaulichsten erklären zu können, wie sich aus dem dezidiert religiösen Umgang mit Vergangenheit ein Potential zur Identitätsstiftung nach innen und zur Abwehr nach außen ergab, also die Selbstvergewisserung von Glaubens- und Erinnerungsgemeinschaften einerseits und ihre Erregungs- und Konflikthanfälligkeit gegenüber konkurrierenden Glaubens- und Erinnerungsgemeinschaften andererseits.⁴

Heroische Opfer: Martyrisierung

Wenn ich zunächst nur diesen einen Bereich heraushebe, so macht er doch zugleich die Grundstrukturen christlicher Erinnerungskultur im Ganzen besonders anschaulich: Es geht um die Verehrung von Märtyrern seit den sogenannten Christenverfolgungen in der römischen Antike. Als Märtyrer galt im frühen Christentum, wer aufgrund seines standhaften Zeugnisses für Jesus Christus getötet worden war. Ein besonders frühes, bekanntes und plastisches Beispiel eines Märtyrerberichts finden wir im *Martyrium Polycarpi*, wie es uns in der *Kirchengeschichte* des Eusebius von Caesarea überliefert ist. Polykarp, Bischof von Smyrna in Kleinasien, dürfte zwischen 161 und 167/8 um seines christlichen Zeugnisses willen in einer Arena ermordet worden sein. Für uns bemerkenswert ist der Schluss oder besser Anhang des Berichts, der sich wie ein Konzentrat christlicher Erinnerungskultur liest. Nachdem Polykarp hingerichtet und verbrannt worden ist, fährt der Text nämlich fort, seine Asche sei anschließend von Schülern

4 Der charakteristischen Ökonomie einer Ringvorlesung und der besonderen Sparsamkeit eines Universitätsverlags eingedenk, bediene auch ich mich für diesen Beitrag eines ressourcenschonenden Vorgehens, indem ich mich über größere Strecken auf eine Auswahl meiner bisherigen Studien zum Thema stütze, zum Teil wörtlich. Die Ursprungstexte sind stets an Ort und Stelle angegeben, ohne dabei jeden einzelnen Satz nachzuweisen. Vgl. zum Thema christlicher Gedächtniskulturen ganz allgemein Oelke 2006; Kuhlemann 2008; Lorentzen 2016; Lorentzen 2019; Lepp 2021.

und Freunden eingesammelt und an einem angemessenen Ort würdevoll bestattet worden, wo man sich nun jährlich »in Jubel und Freude« versammeln und zum Gedenken an die vorausgegangenen Toten wie auch zur Motivation der Nachfolgenden »den Geburtstag seines Martyriums feierlich begehen« wolle.⁵ Der Bestattungsort und der zyklisch wiederkehrende Gedenktag reagieren zusammen wie ein Katalysator, beide Komponenten verstärken einander und wirken identitätsstärkend auf die Gruppe der Lebenden, die sich an diesem Platz und zu diesem Termin liturgisch sammeln. Was die angegriffene Gruppe eigentlich schwächen und zerstreuen sollte, führt also im Gegenteil zu ihrer Stabilisierung in regelmäßigen Festen, wird zur Motivation der Nachfolgenden gerade nicht schamhaft verschwiegen, vielmehr sogar noch feierlich verstetigt und literarisch bekannt gemacht. Das Trauma der physischen Niederlage wird in einen moralischen Triumph des Evangeliums Christi über seine Feinde umgewandelt, und zwar mit den Waffen der Erinnerungskultur. Das geschieht auf vierfache Weise: Erinnerung wird *lokalisiert* – das heißt, dass sie fest an einen Gedenkort gekoppelt wird, in unserem Fall an den Bestattungsort, an dem das Vergangene von den versammelten Angehörigen neu vergegenwärtigt wird. Sie tun das aber nicht nur einmal, sondern von nun an im Jahresrhythmus: Erinnerung wird *periodifiziert* – das bedeutet, dass sie in kalendarische Regelmäßigkeit überführt wird, die das Geschehene jährlich in die Gegenwart zurückholt und aktualisiert, in unserem Fall immer an Polykarps Todestag. Dies geschieht stets unter dem Schutz tröstlicher Rituale, deren Wiederholung der zyklischen Wiederkehr des Gedenkens entspricht – mit anderen Worten, Erinnerung wird *liturgisiert*. Und dass sie schließlich auch *literarisiert* wird, führt dazu, dass wir nicht nur von Polykarp etwas erfahren, also von seinem Leben und Sterben, sondern dass weitere Kreise überhaupt Kenntnis von diesen Gedenkfeiern bekommen. Das Erinnerungsgeschehen selbst wird berichtenswert, damit die Nachwelt sich am Vorbild des Märtyrers und am Vorbild des Märtyrergedenkens gleichermaßen orientieren kann.

Lokalisierung, Periodifizierung, Liturgisierung und Literarisierung: Diese vier Mechanismen können für die gesamte christliche Erinnerungskultur als geradezu paradigmatisch gelten, wo konkrete Memorantengemeinschaften mit einem konkreten Sinnstiftungsinteresse einen an Ort und Datum gebundenen Gedenkakt rituell begehen und dieses Gedenken dann auch durch Medien an einen weiteren Rezipientenkreis kommunizieren. Das alles vollzieht sich unter jeweils bestimmten Rahmenbedingungen, also in kulturellen, sozialen, politischen, ethischen, frömmigkeitsgeschichtlichen usw. Kontexten, und es wirkt dann bemerkenswerterweise auch wieder in diese Kontexte zurück, meist mit einem Programm, einer konkret zu bestimmenden Botschaft an die Zeitgenossen, als Forderung zum Beispiel, als Protest, als Mahnung, als Beschwichtigung, zuweilen auch als Buß- und Versöhnungsangebot. Aktive Gedächtniskultur bedeutet immer einen Gestaltungsanspruch auf Gegenwart und Zukunft.⁶

Das standhafte und gewaltlose Zeugnis für Jesus Christus gegen die Bosheit seiner Verfolger machte in der Antike offenbar großen Eindruck und verlieh der einfachen Erlösungsbotschaft dieser Religion eine entwaffnende Glaubwürdigkeit, die sie in gewisser Weise unverwund-

5 Zwierlein 2014, 39.

6 Lorentzen 2016, 674–676.

bar machte. Als mit dem Aufstieg des Christentums zur Hauptreligion des Imperiums Romanum der Leidens- und Bewährungsdruck innerhalb kurzer Zeit in sich zusammensank und die heiligen Frauen und Männer sich genötigt sahen, lebenssatt und friedlich im Bett zu sterben, füllten andere Auszeichnungen die Lücke, die Askese der Mönche und Nonnen etwa, Armut und Jungfräulichkeit, ein Leben für die Bedürftigen oder für die Theologie, ein besonderes Charisma zur Predigt oder zur Heilung. Wunder sind als Erfordernis einer Kanonisierung eigentlich relativ jung. Im großen Himmel der Heiligen nehmen jedoch bis heute die Märtyrinnen und Märtyrer einen besonderen Rang ein, sogar in den Augen von Kritikern des Christentums, denen das friedfertige Sterben dieser Gläubigen stets etwas mehr Respekt abgenötigt hat als z.B. die Kreuzzüge. Angefangen mit den Aposteln in Rom, wurden ihre Gräber zu prominenten Heiligtümern, zu magnetisch aufgeladenen Stätten der Verehrung und Anbetung, und die Wege dorthin bildeten das Netz großer und kleiner Wallfahrtsrouten durch Europa, später auch durch andere Kontinente, flankiert von Kirchen und Kapellen, von Pilgerherbergen und Hospitälern an der Straße.⁷

Der Topographie der Märtyrer und Heiligen zwischen Santiago, St. Pauli und St. Petersburg entspricht die zyklische Wiederkehr ihrer Feste im Kalender. Wie im Polykarpmartyrium gibt der Zusammenklang von Ort und Tag der Toten im Verbund mit einer liturgischen Feier der europäischen Erinnerungskultur ihr besonderes Gepräge. Die hochmittelalterlichen Reformorden, allen voran die Mönche des cluniazensischen Netzwerks, begannen mit der Anlage von Nekrologien, kalendarisch geordneter Sterbeverzeichnisse, in die allmählich auch andere Ereignisse zum jährlichen Gebetsgedächtnis eingetragen wurden. So strukturierte die christliche Erinnerung die Zeit, und sie tut es noch. Die zyklische Wiederkehr des Gedächtnisses im Kalenderjahr ist ihrem Typ nach viel älter als das Jubiläum, das als rein mathematische Festlegung nach Jahrhunderten und seinen runden Teilmengen nicht in der menschlichen Erfahrung verankert ist.⁸

Um auf das Märtyrergedächtnis zurückzukommen: Solange die Angriffe aus einer paganen Umwelt kamen, bezog das Christentum aus der religiösen Verarbeitung dieses standhaften Bekennens, Leidens und Sterbens einen beträchtlichen Prestigegewinn gegenüber seinen heidnischen Verfolgern, indem es ihm gelang, die physische Vernichtung zu einem moralischen Triumph umzukehren und dadurch unschädlich zu machen. Dass aber diese geschichtspolitische Strategie auch innerhalb des Christentums funktionieren würde, war nicht von vornherein angelegt in der antiken Märtyrerieleratur. Wie hätte es auch selbstverständlich sein können, dass die Hinrichtung eines vom Konzil gültig verurteilten Irrlehrers wie Johannes Hus geradezu in ihr Gegenteil umschlug, weil er seiner treuen Anhängerschaft mit diesem Prozess und diesem Feuertod in Konstanz 1415 das Martyrium schenkte, das sie zur Mobilisierung und inneren Festigung ihrer neuen böhmischen Kirche so benötigt hatte! Man hätte es ahnen können (und einige Konzilsväter hatten es wirklich gehaut und es noch abzuwenden versucht), aber selbstverständlich ist diese Wende vom Ketzertod zum Martyrium innerhalb des Christentums eigentlich nicht. Sie setzt nämlich den gedanklich innovativen

7 Gemeinhardt 2009.

8 Mitterauer 1997; Müller 2005.



Abb. 4: Die Hinrichtung Heinrichs von Zütphen auf dem Titelholzschnitt zu Martin Luther: Die recht warhafft vn[d] Gründtlich Hystori oder geschicht Von bruder Hainrich inn Diethmar verprent, 1527 (VD16 L 7094). Veröffentlicht unter der Lizenz [NoC-NC 1.0](#). Quelle: Staatliche Bibliothek Regensburg, Sig. 999/4Theol.system.758(143, <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11071971>).

Sprung voraus, dass die verurteilende Kirche *nicht Kirche* ist! Hus hat eine juristische Appellation an Jesus Christus gerichtet, um zu demonstrieren, dass die sichtbare Kirche ihre Autorität verspielt hätte und die Böhmen nur Christus als ihren Herrn anerkennen würden.⁹

Als Martin Luther 1523 davon erfuhr, dass einige seiner Ordensbrüder und Anhänger zu Brüssel verbrannt worden waren, verarbeitete er seinen Schock über diese Nachricht in seinem ersten Gemeindelied, in dem er die beiden jungen Mönche als unerschrockene Verteidiger des Evangeliums über ihre Verfolger triumphieren ließ: Gott hatte die Bosheit enthüllt und öffentlich gezeigt, dass die frommen Männer auf der richtigen Seite gewesen waren. Im Strom der reformatorischen Flugpublizistik wurde die Wiederentdeckung des Martyriums, das jetzt evangelische Christen von der Hand päpstlicher Christen erlitten hatten, zu einer eigenen Untergattung.¹⁰ Manchmal klärten frühneuzeitliche Whistleblower die Öffentlichkeit über Einzelheiten des Prozessverlaufs auf und griffen durch diese unerhörte Publizität aktiv in die Rezeption des Falls ein. So konnte alsbald aus der Verfolgungsgeschichte eine Erfolgsgeschichte werden, wenn sie geschickt zur Meinungsbildung benutzt wurde. Manche der rasch verbreiteten Solidarisierungsschriften waren mit drastischen Illustrationen versehen, die klar zu erkennen gaben, wie Gut und Böse verteilt waren (Abb. 4): Hier in Schleswig-Holstein wurde die Hinrichtung Heinrichs von Zütphen auf dem Marktplatz von Heide zu einer Initialzündung für die Reformation in Dithmarschen, weil sie sogleich literarisch als Martyri-

⁹ Lorentzen 2015a.

¹⁰ Kolb 1995; Moeller 2001 [1992].

um verarbeitet wurde.¹¹ Was als Rückschlag für die reformatorische Bewegung gedacht war, wurde von ihr zu einem moralischen Triumph aufgewertet. Diese eigentlich überraschende Wendung hin zum Triumphalen erklärt zu einem guten Teil, warum sich auch in den reformatorischen Kirchen der Märtyrerbericht als Erzählgattung gehalten hat, während die Literaturgeschichte der Heiligenlegende aus theologischen Gründen im Protestantismus abbrach.

Damit blenden wir uns zunächst aus der Geschichte der *Martyrisierung* als gedächtnispolitischer Strategie im Christentum aus, wir können den Faden später wieder aufnehmen, aber ich will nun zunächst in einem zweiten Teil veranschaulichen, wie es mit der *Sakralisierung* von Orten zu identitätsstiftenden Plätzen konkurrierender Erinnerungsgemeinschaften weiterging.

Heilige Orte: Sakralisierung

Im konfessionellen Zeitalter war die Selbstmartyrisierung nur eine von mehreren Spielarten triumphalistischer Geschichtspolitik gewesen, mit deren Strategien der Gegner dämonisiert, seine intellektuelle und moralische Unterlegenheit aus der historischen Evidenz hergeleitet, seine ewige Verdammnis öffentlichkeitswirksam inszeniert und der ekklesiologische Alleinvertretungsanspruch der jeweils eigenen Glaubensgemeinschaft unhintergebar ins Gedächtnis der lebenden und nachlebenden Generationen eingeschrieben werden sollten. Geschichtspolitik gehört zu den Instrumenten der Konfessionalisierung in allen drei großen Konfessionen des Westens, im römischen Katholizismus ebenso wie im lutherischen und im reformierten Protestantismus.¹² Sprechen wir also über die Kennzeichnung von Orten kirchengeschichtlicher Prominenz, die Inszenierung von Triumphen im Stadtbild, die Sakralisierung von Schlachtfeldern, kurz: die *Lokalisierung* von Vergangenheit im Konfessionskampf.

Ein buchstäblich plastisches Beispiel dafür, wie konfessionelle Feindschaft mit den Waffen dramatisch inszenierter Geschichtspolitik in den öffentlichen Raum eingeschrieben wurde, ist das Fassadenprogramm der 1597 geweihten Jesuitenkirche St. Michael in München. Vor fünfhundert Jahren, im Frühjahr 1522, hatten die bayerischen Herzöge eine rigorose Verbotspolitik gegen die reformatorische Bewegung begonnen, die ihrerseits jedoch ein erstaunliches Durchhaltevermögen bewies, sodass ihre Reste erst nach der Bestellung des Jesuitenordens durch Herzog Albrecht V. 1559 allmählich von der Bildfläche verschwanden.¹³ In direkter Nachbarschaft zum Augustinereremitenkloster, einer symbolischen Adresse der lutherischen Bewegung in München, ließ Herzog Wilhelm V., der Fromme, ab 1583 Kirche und Kolleg der Gesellschaft Jesu errichten, mit deren Hilfe sich München endgültig zum ›deutschen Rom‹ aufschwingen sollte, zur Hauptstadt der nordalpinen Gegenreformation.¹⁴

11 Bauer 2020.

12 Pohlig 2007; Ligniez 2013; Lorentzen 2015b.

13 Lorentzen 2017a, 109–110.

14 Glaser 1997; Schmidt 2000; Unterburger 2010.

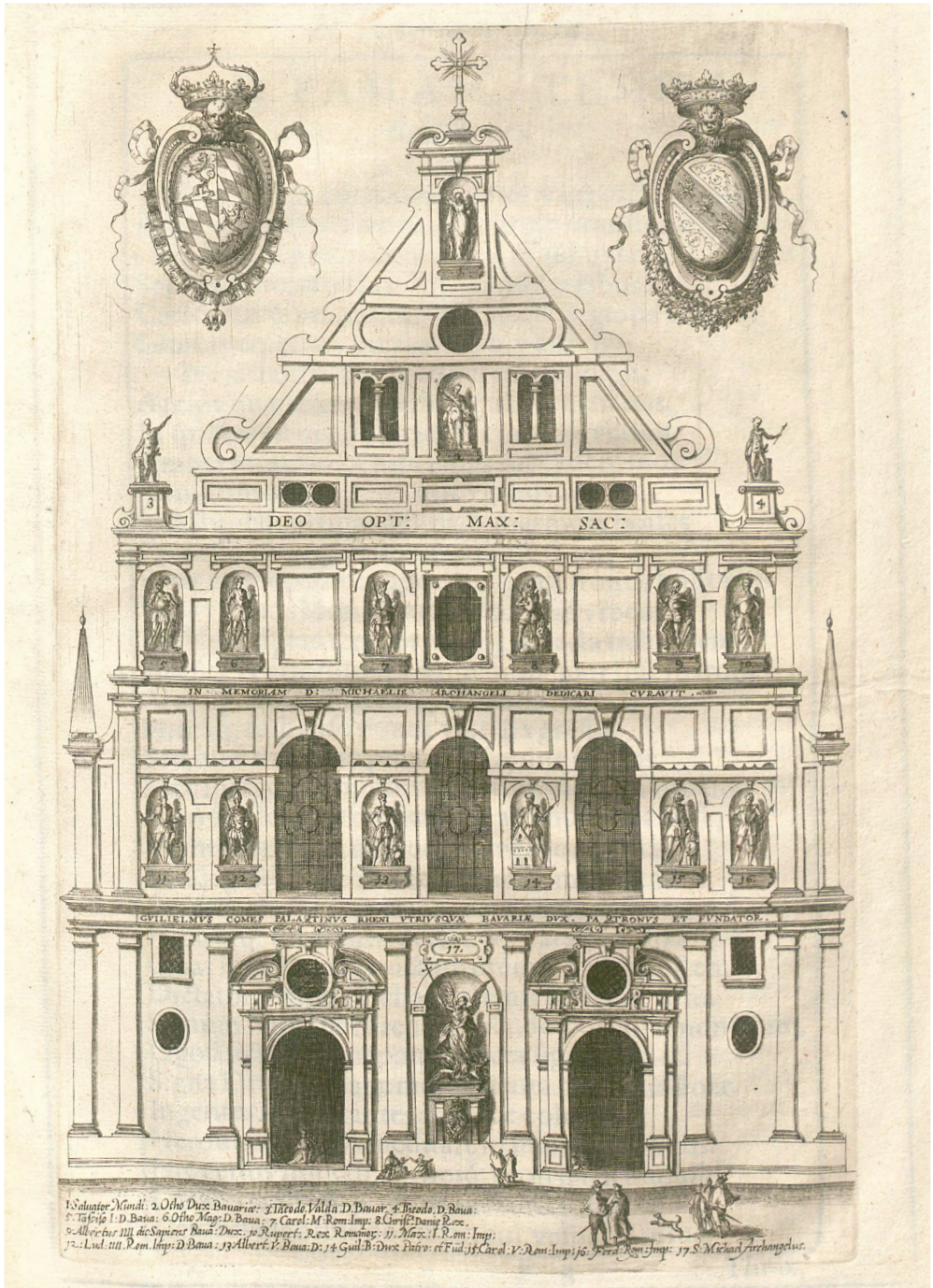


Abb. 5: München, Jesuitenkirche St. Michaelis: Fassade; Kupferstich aus der Einweihungsfestschrift *Trophaea Bavarica* von Jacob Gretser, 1597 (VD16 G 3232). Veröffentlicht unter der Lizenz [CC BY-NC-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/). Quelle: Bayerische Staatsbibliothek München, Sig. Res/2 Bavar. 836, <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb00090111>.

Das einzigartige Bildprogramm der Kirchenfassade (Abb. 5), unter herzoglicher Regie ausgeführt von Friedrich Sustris und Hubert Gerhard, manifestierte diesen Anspruch: Unter der Ägide Jesu Christi als Kosmokrator haben Generationen europäischer Herrschergestalten, allesamt verwandt und verschwägert mit dem Wittelsbacher Haus, Aufstellung bezogen zu einem geharnischten Einsatz gegen die protestantische Häresie – angefangen bei den drei legendären Agilolfingerbrüdern Otto, Theodo und Theodovalda im Giebel, fortgesetzt in der Karolingerzeit mit dem Bajuwarenherzog Tassilo, dem ersten Wittelsbacher Herzog Otto I. und Kaiser Karl dem Großen, gefolgt vom wittelsbachischen Dänenkönig Christoph III., Herzog Albrecht IV. von Bayern und König Ruprecht III. von der Pfalz, setzt sich die antireformatorische Armee bis in die Gegenwart fort, wo zwischen den Kaisern Maximilian I. und Ludwig dem Bayern links, Karl V. und Ferdinand I. rechts die beiden Bayernherzöge Albrecht V. und Wilhelm V. zentrale Aufstellung bezogen haben, der Kirchenstifter Wilhelm repräsentiert dabei geradezu den Ineinsfall von Erinnerung und Aktualisierung in seinem eigenen Denkmalprojekt. Denn als »Antiquarium« hatte er das Fassadenprogramm in seinem Entwurfsmanuskript bezeichnet, ganz analog jenem Prachtgewölbe, in dem seit 1568 die Antikensammlung der Residenz aufgestellt war: ein ›Antiquarium‹ an der Kirchenfassade, das den Sieg einer epochenübergreifenden Allianz hochgerüsteter Glaubenskrieger über die protestantische Häresie vor den Augen der frommen Öffentlichkeit inszenierte.¹⁵

Diese Inszenierung mündet unten in einen Sieg, der gerade keinen historischen Moment markiert, sondern den der Geschichte enthobenen Triumph des heiligen Erzengels Michael über den zu Boden gestürzten Drachen: Mit Eleganz und Entschiedenheit hat schon der Erzengel die Kreuzlanze zum ultimativen Stoß angesetzt, das Publikum wohnt gewissermaßen der entscheidenden Sekunde bei. Der durch Michael besiegte Drache aus der *Johannesoffenbarung* (Apk 12) ist traditionsgemäß wirklich als Luzifer, als geflügelte Satansgestalt mit Pferdefuß, Reptilienschwanz, Frauenbrüsten und schmerzverzerrter Fratze gekennzeichnet, also als potenzierte Verkörperung aller Abscheulichkeiten, die einem Zeitgenossen zur Kennzeichnung des Konfessionsgegners einfallen würden. Statt die Häresie einfach der damnatio memoriae anheimzugeben, dem strategischen Vergessen, behält sie in der dauerhaften Erinnerung an ihren Untergang, in einer gezielten memoria damnationis also, weiterhin und in alle Zukunft ihr dämonisches Gesicht. Der Gegner wird gerade nicht aus dem Bewusstsein getilgt, sondern als abschreckendes Negativideal in die öffentliche Gedächtniskultur der Stadt integriert. Gegen diese Beobachtung wird man einwenden, dass das unterlegene und besiegte Monstrum keine wiedererkennbaren Einzelheiten evangelischer Lehre auf sich vereine, die also bildhaft zum Ausdruck bringen würden, was denn eigentlich das substantiell Verabscheuungswürdige dieses Ungeheuers sei, dessen Vernichtung nach Gottes Heilsplan soeben vollstreckt wird. Aber damit verfehlt man die Pointe. Nicht die Darstellung des verhassten Protestantismus war hier wichtig, sondern allein seine Dämonizität. Es genügte, sich angesichts solcher Abscheulichkeit auf der Seite des Siegers zu wissen, alles Übrige konnte man getrost den Gelehrten überlassen.

15 Schade 1983; Schneider 1997.



Abb. 6: München, Mariensäule: Heldenputti von Hubert Gerhard (zugeschr.), Detailansicht; Bronze, 1637-1638, Albu-
minabzug um 1871-1881. Kgl. Bayer. Hof. Kunsthandlung Böttger München, Sammlung Fentriss. Gemeinfrei. Quelle:
[Wikimedia Commons](#).

In München und im katholischen Teil Bayerns ist das Motiv des Drachentöters, der mit Schwert oder Lanze das Monstrum der Häresie erledigt, in vielen Variationen weit verbreitet, ein barockes Deckengemälde im oberbayerischen Peißenberg zeigt gar den Höllensturz evangelischer Pastoren mit Talar, Bäffchen und Halskrause, da ist es ganz eindeutig. Statt zahlloser Beispiele jedoch will ich nur noch auf die Mariensäule vor dem Münchner Rathaus aufmerksam machen, durch deren Errichtung 1637-1638, mitten im Dreißigjährigen Krieg, Kurfürst Maximilian ein frommes Gelübde einlöste, nachdem die Stadt im Mai 1632 durch die protestantischen Truppen Gustav Adolfs von Schweden belagert und vorübergehend eingenommen worden war. Schon rechnete man mit seiner furchtbaren Rache an Magdeburgs Verwüstung im Jahr zuvor, doch tatsächlich wendete sich das Blatt, und schon nach wenigen Wochen zogen die Schweden wieder ab. Dieses ›Wunder von München‹, ausnahmsweise kein Fußballtriumph, konnte man sich nur durch das gnädige Eingreifen der Muttergottes erklären, die fortan zur ›Patrona Bavaria‹ erklärt wurde, zur Schutzpatronin über das ganze Land und sein Heer.¹⁶ Als die Mariensäule auf dem Schrammelnplatz am 7. November 1638 durch den Freisinger Bischof geweiht wurde, markierte dieses Datum, der erste Sonntag nach Allerhei-

¹⁶ Wächter 2016.

ligen, zugleich das liturgische Jahresgedächtnis der Schlacht am Weißen Berg bei Prag 1620, die Tillys katholischer Liga den Sieg über das evangelische Böhmen beschert hatte. Nicht nur die Erinnerung an diesen Triumph machte aus dem Motivbild somit doch eine Siegestsäule, sondern vor allem die Ikonographie der vier Heldenputten auf dem Sockel trug maßgeblich dazu bei (Abb. 6).

Diese geharnischten Engel erblickt man soeben im Begriff, äußerst beherzt eine Schlange und einen Löwen, einen Basilisken und einen Drachen zu erledigen, eine plastische Umsetzung von Psalm 90,13: »Super aspidem et basiliscum ambulabis, et leonem et draconem conculcabis«, du wirst über die Schlange und den Basilisken hinwegschreiten, den Löwen und den Drachen zertreten. Dass es sich bei den Ungeheuern um Ketzerei und Pest, um Krieg und Hunger handeln müsse, stand bereits für barocke Interpreten der Mariensäule fest, auch wenn man in Quellen des achtzehnten Jahrhunderts noch verschiedene Zuordnungen findet. Der Tritt auf die besiegte Schlange macht es naheliegend, in diesem Zusammenhang an das sog. Protoevangelium in Genesis 3,15 zu denken und an die in der katholischen Exegese bevorzugte Lesart, Evas Nachkommenschaft, die den Schlangenkopf zertritt, typologisch mit Maria zu identifizieren. Unter dem fürsorglichen Patronat der Muttergottes, so kann man das Bildprogramm der Säule verstehen, wird das katholische Bayern auch künftig über Sünde und Ketzerei, über Kriegs- und Naturkatastrophen gleichermaßen obsiegen.¹⁷ Aus dem Schauplatz einer gerade noch abgewendeten Niederlage ist rasch ein Ort triumphaler Selbstvergewisserung geworden, die ihre historische Evidenz schon daraus bezog, dass der evangelische Schwedenkönig ja inzwischen wirklich gefallen war, nur ein halbes Jahr nach seinem Abzug aus München, im November 1632 bei Lützen im Sachsenland.

Die nachdrückliche Sakralisierung von Kriegsschauplätzen seit der Frühen Neuzeit hat die Topographie religiöser und politischer Gedächtnisorte noch einmal kräftig aufgemischt – auch im Protestantismus. Das lässt sich paradigmatisch am Gedächtnis des protestantischen Feldherrn Gustav Adolf beobachten, der von der einen Seite zum Ungeheuer, von der anderen zum Heiligen verklärt wurde, und dies gleich an Ort und Stelle.¹⁸ Ebenso wie er bald nach seinem Abzug von München 1632 zugunsten der katholischen Erfolgsgeschichte wirksam dämonisiert wurde, begann im November desselben Jahres sein Tod auf dem Schlachtfeld von Lützen ein, pardon, Eigenleben zu entwickeln, zunächst ambulanz markiert durch einen Findling in der Nähe der Stelle, an der der Leichnam gelegen hatte. Der Stein wurde bereits völlig als Reliquie dieses evangelischen Heiligen behandelt, noch im Nachgang der Völkerschlacht und erneut 1819 klopfen sich schwedische Besucher Stücke heraus, »als Erinnerung an diesen heiligen Ort«. Und ganz analog zu katholischen Altären und Reliquiengräbern wurde der Stein 1837 durch einen eklektizistischen Gußeisenbaldachin überwölbt, den Karl Friedrich Schinkel entworfen hatte. Durch den Magdeburger Bischof Bernhard Dräseke mit einer heroischen Rede eingeweiht, die die Umstehenden in die Nachfolge des Toten rief, »zu leben und zu sterben für unsern evangelischen

17 Schattenhofer 1971 [1970].

18 Zschosch 1994; Potempa 2019.



Abb. 7: Lützen, Gustav-Adolf-Denkmal mit Gedächtniskirche; Ansichtskarte von E. Hartwig, Lützen, gelaufen 1915. Gemeinfrei. Quelle: [Zeno.org](https://zeno.org).

Glauben, wie er gethan«,¹⁹ sollte das Denkmal ausdrücklich kein direkt militärisches Schlachtendenkmal sein, sondern der gesamten protestantischen Christenheit gehören. Ein weiterer Sakralisierungsschritt wurde 1907 mit der Einweihung der schwedischen Gustav-Adolf-Kapelle getan. Staat und Staatskirche beider Monarchien, Schwedens und Sachsens, gedachten ihres »germanischen«²⁰ Helden und betonten die gemeinsame lutherische Nachfolge.²¹ Das Ensemble dokumentiert mithin die stufenweise Sanktifizierung des evangelischen Schwedenkönigs im Kontext einer politisch-protestantischen Konfessionsfrömmigkeit (Abb. 7).

Mit dem Bau solcher Gedächtniskirchen an Schauplätzen militärischer Triumphe und Niederlagen stoßen wir zu einem besonders kuriosen Aspekt der Sakralisierung politischer Gedächtnisorte vor, der in seiner Gesamtheit meines Wissens noch unerforscht ist, zumal in der Kirchen- und Theologiegeschichte.²² Aus zahlreichen Beispielen wähle ich nur eins aus Schleswig-Holstein. Hier war ja das Schleswiger Land besonders umkämpft, das beide Seiten, Dänen und Deutsche, als geschichtsträchtigen Boden ihrer je eigenen nationalen Identität beanspruchten und es deshalb mit geradezu mythischer Dignität aufluden. Beide Revolutionsregierungen in Kopenhagen und Kiel waren freilich politisch bereits gescheitert, als ihre Truppen 1850 bei Idstedt aufeinander losgingen, in der größten Schlacht der skandinavischen

¹⁹ Schubert 2016, 98.

²⁰ Schubert 2016, 113.

²¹ Schubert 2016, 81–151.

²² Das Folgende nach Lorentzen 2023a [im Druck].



Abb. 8: Idstedt, Gedächtniskirche. Ansichtskarte vor 1910. Gemeinfrei. Quelle: Sammlung Tim Lorentzen, Kiel.

Geschichte. Heute können im dortigen Museum Dänen und Deutsche zweisprachig lernen, dass dieser Bürgerkrieg mit Tausenden von Toten und Verletzten völlig sinnlos war.²³ Eine solche Vergeblichkeit hätte man damals kaum ertragen können, darum musste die Niederlage bei Idstedt von deutscher Seite zu einer notwendigen Etappe zwischen ›Schleswig-Holsteinscher Erhebung‹ und dem endgültigen Sieg über Dänemark stilisiert werden, nur so erhielt das Sterben nachträglich einen Sinn.

Die Gedächtniskirche auf dem Schlachtfeld von Idstedt (Abb. 8), die 1903 neben der schon bestehenden Waffenhalle errichtet wurde, markierte den deutschen Anspruch auf beide Landesteile Schleswig und Holstein weithin sichtbar durch die Architektur ihrer Zwillingshelme, die untrennbar aus einem einzigen Turm herauswuchsen, ähnlich der Doppeleiche als Metapher für beide Herzogtümer. Diese Kirche, die »einem zweifachen Zwecke dienstbar gemacht werden sollte, den kirchlichen und geschichtlichen Interessen unseres Volkes«, ging auf private Initiative zurück, ein Bauverein sorgte nach einer breit angelegten Spendenkampagne für die Umsetzung und übergab den Bau zum weiteren Unterhalt der widerstrebenden Landkirchengemeinde.²⁴ Zu ihrer Grundsteinlegung weit außerhalb des Dorfes, direkt auf dem Schauplatz der Schlacht und genau an ihrem 50. Jahrestag, predigte der Schleswiger Generalsuperintendent Theodor Kaftan, zur Einweihung drei Jahre später überreichte er eine Bibel mit Widmung der Kaiserin. Gedenkort, Jahrestag und gottesdienstliche Ausgestaltung:

²³ Schartl 2006; Dragsbo 2009.

²⁴ Brodersen 1992, 303.

Die bekannten und bewährten Mechanismen christlicher Gedächtniskultur im politischen Raum waren auch hier genau bespielt worden. Die symbolträchtige, aber gerade deshalb äußerst windanfällige Konstruktion der Doppelturmspitze wies schon nach wenigen Jahren so große Witterungsschäden auf, dass sie immer wieder gesichert werden musste. Angesichts der politisch-religiösen Logik, die sie verkörperte, blieb es peinlich, dass nach den Volksabstimmungen, die zur Abtretung Nordschleswigs an Dänemark führten, ausgerechnet der Nordturm einknickte. So kürzte man 1922 den empfindlichen Doppelhelm, auf dessen Spitzen jetzt statt der Kreuze die Buchstaben ›S‹ und ›H‹ signalisierten, dass der politische Anspruch auf beide Landesteile auch in der Republik ungebrochen von der Kirche getragen war, die ihrerseits keine Absicht erkennen ließ, den völkerrechtlichen Status quo anzuerkennen. Die Gedächtniskirche wurde 1955 abgerissen und durch einen Neubau ersetzt.²⁵

Ein letztes Beispiel für die Sakralisierung politischer Gedächtnisorte führt uns ebenfalls in die fünfziger Jahre: Im August 1952, im selben Jahr, als der Braunschweiger Remer-Prozess die Verunglimpfung des Umsturzversuchs vom 20. Juli 1944 und seiner Todesopfer als strafwürdig eingestuft hatte, fand der 75. Deutsche Katholikentag in Berlin statt, in den Rehbergen nördlich der Strafanstalt Plötzensee. Dort waren in der NS-Zeit rund 3000 Menschen ermordet worden, viele in der Folge des 20. Juli 1944. Soeben hatte die Stadt Berlin den Plötzenseer Hinrichtungsschuppen, jenen kahlen Raum mit seinen fünf Fleischerhaken, durch eine würdevolle Gedenkstätte ummanteln lassen. Nun wurde beim Katholikentag betont, daß ausgerechnet Berlin, wo man den »Thron Satans« erblickt habe, zugleich »in den Jahren 1933–1945 zur Stadt der Märtyrer geworden« sei;²⁶ man sprach von der »märkischen Heide, die geheiligt ist von soviel Märtyrerblut« und plädierte für eine neue katholische Kirche im dort geplanten Wohnviertel²⁷ – idealerweise unter dem Patrozinium der 40 Märtyrer von Sebaste, die nach der Legende zu Beginn des vierten Jahrhunderts unter Kaiser Licinius gestorben waren. Der Berliner Bischof Wilhelm Weskamm sagte:

»Wenn dann die Kinder an der Hand ihrer Mutter durch Plötzensee gehen und fragen: ›Mutter, was ist denn das, die Kirche zu den heiligen Märtyrern; gibt es denn Märtyrer?‹ – Dann mögen die Mütter ihren Kindern antworten: ›Es gab Märtyrer, und es gibt Märtyrer. Ich habe noch welche gekannt.«²⁸

Bei nächster Gelegenheit, am darauffolgenden 20. Juli 1953, wurde der Hinrichtungsschuppen durch eine Messe direkt unter der ikonischen Galgenanlage feierlich sakralisiert. Die katholische Kirche meldete mit diesem bildmächtigen Akt ziemlich resolut ihren Besitzanspruch auf das Märtyrergedenken an die Todesopfer des 20. Juli an, ja sie vollzog diese Inbesitznahme der Toten von Plötzensee mit der liturgischen Feier geradezu demonstrativ als berufene

25 Brodersen 1992; Lorentzen 2022.

26 Adolph 1953, 9.

27 Adolph 1953, 92.

28 Adolph 1953, 102.



Abb. 9: Hamburg, Hauptkirche St. Petri: Bonhoeffer-Denkmal von Fritz Fleer. Bronze, 1977–1979. Fotografie von Tim Lorentzen, Kiel. Alle Rechte vorbehalten.

Anwältin jedes Widerstands gegen Hitler. Auch die Idee einer monumentalen Märtyrerkirche, *Maria Regina Martyrum*, wurde einige Zeit später tatsächlich realisiert und gehört in denselben Zusammenhang.²⁹

Märtyrer sind immer die Guten. Wer rechtzeitig Anspruch auf ihr Erbe erhebt und die Orte und Tage ihres Gedächtnisses in den eigenen Festkalender schreiben kann, ist im Vorteil. Nach 1945 haben alle Konfessionen die alte Märtyrerkategorie wiederentdeckt, weil sie den Kirchen ein angenehmes Opfernarrativ ermöglichten. Unter dem faszinierenden Eindruck, im Nationalsozialismus zu den Verfolgten gehört zu haben, haben die Kirchen lange Zeit die Millionen Verfolgten und Vernichteten außerhalb des Christentums aus ihrer Erinnerung verdrängt. Im Modus des Märtyrergedächtnisses ließen sie sich äußerst ungern an die eigene Mitverantwortung für die Katastrophe erinnern. Es lebt sich gut, wenn die Bösen die anderen sind.

Fromme Störenfriede: Gedächtniskonkurrenzen

Nachdem wir die *Martyrisierung* von Todesopfern und die *Sakralisierung* von Orten als paradigmatische Strategien christlicher Gedächtniskultur und Geschichtspolitik studiert haben, will ich die Fäden zum Schluss zusammenführen und in der jüngsten Zeitgeschichte nach typischen *Gedächtniskonflikten* suchen, mich dabei aber auf zwei Beispiele beschränken.

²⁹ Adolph et al. 1963, 24–32.

Damit die aufeinanderprallenden Deutungen und Interessen unterschiedlicher Erinnerungsgemeinschaften sichtbar werden, brauchen wir nun einen Gedächtnisinhalt, der seinerseits möglichst unstrittig sein muss, eine Gestalt von allgemein anerkannter, unhinterfraglicher Dignität und Autorität. Dies ist bei Dietrich Bonhoeffer der Fall. Über alle Konfessionen und politischen Einstellungen hinweg gilt dieser Theologe der Bekennenden Kirche heute auf der ganzen Welt als unerschrockener Zeuge konsequenten Widerstands gegen den Nationalsozialismus, als christlicher Märtyrer, als »evangelischer Heiliger« sogar.³⁰ Ich verzichte an dieser Stelle darauf, die spannende Geschichte von Bonhoeffers Gedächtnis nach seiner Ermordung im April 1945 nachzuerzählen³¹ und springe gleich zu seinem ersten öffentlichen Denkmal, das im November 1979 vor der Hamburger Petrikirche aufgestellt wurde, eine Skulptur des dortigen Künstlers Fritz Fleer in Häftlingskleidung, mit gefesselten Händen und mit den Worten »Widerstand und Ergebung« auf dem Sockel (Abb. 9).

Der Standort ist merkwürdig. Für Hamburg sprechen keine biographischen Verbindungen, die Petrikirche selbst war alles andere als ein Zentrum der Bekennenden Kirche gewesen, und auch die sehr unvorteilhafte Aufstellung zwischen den Pfeilern, etwas abgerückt von der belebten Mönckebergstraße, verlangt nach Erklärung. Wenn Kirchen oder Kapellen in unüblicher Lage oder Ausrichtung irgendwo mitten auf freiem Feld liegen, wird die sakral-topographische Forschung z.B. ein Märtyrergrab oder ein Verbrechen vermuten, das die besondere Lage erzwungen hat; ähnlich ist es auch hier: Was ist auf dem kleinen Platz geschehen? Am Buß- und Bettag, dem 16. November 1977, verbrannte sich an dieser Stelle der Tübinger Umweltschützer und Atomkraftgegner Hartmut Gründler, um während des laufenden SPD-Parteitags gegen die Energiepolitik von Bundeskanzler Helmut Schmidt zu protestieren. Er hatte den Platz in Sichtweite mehrerer Pressehäuser ausgewählt, doch anders als bei aufsehenerregenden Selbstverbrennungen in Ländern des Warschauer Pakts blieb die erhoffte Resonanz in Presse, Funk und Fernsehen aus. Fünf Tage später starb Gründler im Krankenhaus, der Parteitag beschloss Vorrang für die Kohle und Ausbau der Atomkraft, und Gründlers Sympathisanten begannen, in Traueranzeigen und Kundgebungen sein Erbe als christlicher Widerstandskämpfer zu gestalten. Am Tag nach seinem Tod brachte die »Initiative kirchlicher Mitarbeiter und gewaltfreie Aktion Hamburg« im Rahmen einer kleinen Kundgebung eine erste ambulante Gedenktafel an der Umzäunung an, die sogleich wieder entfernt wurde.³² Zu diesem Aktionsbündnis hatte sich im Jahr zuvor eine Reihe von Pastoren der Hamburger Kirche zusammengeschlossen, um gegen die Risiken der Atomenergie zu protestieren. Zu Ostern folgte im Rahmen einer Andacht unter freiem Himmel eine zweite Gedenktafel, diesmal mit einem Bibelwort, das die christliche Hoffnung auf Auferstehung ins Blickfeld rückte, doch auch sie verschwand nach kurzer Zeit. Das wiederholte sich weitere Male, die vierte Tafel gehörte bereits in den Kontext einer weiteren Eskalationsstufe. Denn im Frühjahr 1979 wurde die Kirche selber endgültig zum Bezugsort der Anti-Atomkraft-Be-

30 Huber 2008.

31 Lorentzen 2017c; Lorentzen 2023b.

32 Vgl. zum Folgenden ausführlich Schramm 2018; Lorentzen 2023b [im Druck], 270-286.

wegung, als sie in der vorösterlichen Zeit wochenlang von Jugendlichen besetzt wurde, die sich mit Schlafsäcken und Transparenten im Kirchenschiff ausbreiteten, eine Art Volkssküche einrichteten, Besuch von Wolf Biermann und rechten Schlägern bekamen, während die Gemeinde sich in ihren Orgelkonzerten und Gottesdiensten irgendwie mit den ungebetenen Gästen zu arrangieren versuchte. Manche Berichterstatter fühlten sich angesichts des einfachen Lebens mit Güterteilung und frommer Gitarrenmusik gerührt an das Urchristentum oder die Kommunität von Taizé erinnert, einige Pastoren der Nordelbischen Kirche hatten sich mit den jungen Leuten solidarisiert und wurden vom Kieler Landeskirchenamt prompt gemäßregelt. Keinen Zweifel aber ließen die Besetzer daran, wer der gemeinsame Gegner sein sollte: »Springer-Presse hat Hausverbot!« war auf einem Transparent zu lesen.³³ Und tatsächlich kam von dort ein geschichtspolitischer Gegenschlag, der dem Selbstbewusstsein der Besetzer, in der Kontinuität des evangelischen Widerstands gegen Hitler zu stehen, spürbar den Wind aus den Segeln nahm.

Nach dem friedlichen Abzug Ende April 1979 und einem Großreinemachen geschah zunächst überhaupt nichts. Im November brachte das *Hamburger Abendblatt* eine unscheinbare Meldung, wonach sein Verleger Axel Springer jetzt eine Bonhoeffer-Statue von Fritz Fleer für die Petrikirche gestiftet habe.³⁴ Als am Ewigkeitssonntag 1979 und damit exakt zwei Kirchenjahre nach Hartmut Gründlers Tod am Ort seines »Feuerzeichens« und vier nacheinander angebrachter und wieder entfernter Gedenktafeln ganz sang- und klanglos ein von Axel Springer bezahltes Bonhoeffer-Denkmal aufgestellt wurde, galt es rasch als offenes Geheimnis, dass damit Gründlers Andenken überschrieben, der störende Erinnerungsort einer christlichen Anti-Atomkraft-Bewegung unschädlich gemacht und der Platz mithin durch die Autorität eines besseren Widerstands erinnerungspolitisch bereinigt werden sollte. So verschwand die memoriale Signatur des Platzes, um an derselben Stelle von einer neuen, stärkeren überdeckt zu werden, die angenehmer zu lesen sein sollte. Der störende Anspruch auf ein Widerstandsgedenken an diesem Ort wurde domestiziert, das neue Thema hieß »Widerstand und Ergebung«. Das ungeliebte Bonhoeffer-Denkmal ist von der Petri-Gemeinde nie wirklich zu einem Gedenkort an den großen Theologen aktiviert worden, so steht es bis heute fast unbeachtet im Schatten der Petrikirche an der Mönckebergstraße, und im aktuellen Kirchenführer wird es mit keinem Wort erwähnt. Eine Gedenktafel aber für Hartmut Gründler gibt es dort inzwischen doch, diesmal für länger, auf Anregung des vorigen Hauptpastors Christoph Störmer, der als junger Mann an der Kirchenbesetzung beteiligt gewesen war.

Wie sich verschiedene christliche Erinnerungsgemeinschaften mit unterschiedlichen, ja geradezu entgegengesetzten Interessen den Besitz ein und derselben Vergangenheit streitig machen können, die Legitimation durch ein und dieselbe historische Referenzgestalt, wird noch deutlicher an einem zweiten Beispiel aus der an solchen Deutungskonflikten reichen Geschichte von Bonhoeffers Gedächtnis. Wenige Jahre nach dem Hamburger Fall kam es 1985 in der KZ-Gedenkstätte Flossenbürg zum Eklat, als mit Manfred Wörner zum ersten Mal ein

33 Brockmann 1979.

34 how 1979.

Bundesverteidigungsminister die sieben Männer würdigte, die dort im April 1945 als Angehörige der militärischen Abwehr im Widerstand gegen Hitler ermordet worden waren. Seit 1970 waren die Namen dieser Gruppe, die vom Oberkommando der Wehrmacht aus agiert hatte, und in die auch der Theologe Bonhoeffer unter dem Vorwand ›kriegswichtiger‹ Auslandskontakte eingebaut worden war, unter einer biblischen Deutung auf einer gemeinsamen Gedenktafel im Hinrichtungshof zu lesen, wo mithin die Ehrung Bonhoeffers und des militärischen Widerstands rasch zu einer breiten Erinnerungsbündnis verschmolzen war.³⁵ Zum 40. Todestag der Männer am 9. April 1985 sollte der Besuch des Verteidigungsministers signalisieren, dass die Ehrung des militärischen Widerstands inzwischen zur bundesrepublikanischen Staatsräson geworden war. Während in der katholischen Kapelle der Gedenkstätte die Heilige Messe zelebriert wurde, kündigte das Knattern von Bundeswehrhubschraubern die Ankunft Manfred Wörners an. Sie landeten auf dem Lagergelände, mit Maschinengewehren bewaffnete Feldjäger und Hundestaffeln sicherten die Gedenkstätte ab und säumten den Waldrand. Dort und auf den umliegenden Böschungen hatten sich mittlerweile Scharen von Interessierten versammelt: Einige Umlandgemeinden, aber auch ein Münchner Diakon und sogar ein Württembergischer Bürgermeister hatten Busfahrten organisiert, vor allem waren Jugendgruppen nach Flossenbürg gefahren und mischten sich unter das nachdrängende Publikum. Die Flagge der Bundesrepublik war gehisst, an der Gebäudeflanke hatten Musikkorps und Ehrenformation Aufstellung bezogen, sodass die Angehörigen der Widerstandskämpfer sich beim Betreten des schmalen Arresthofes buchstäblich abgedrängt sahen. Eine eigene Ansprache hielt der Minister nicht, doch schon die Dominanz seines militärischen Apparats ließ die Stimmung kippen. Jugendliche hielten demonstrativ ihre violetten Kirchentagstücher mit der Aufschrift »UMKEHR ZUM LEBEN | DIE ZEIT IST DA FÜR EIN NEIN OHNE JEDES JA GEGEN MASSENVERNICHTUNGSWAFFEN« in die Höhe (Abb. 10). Damit zitierten sie eine Geste, die sich seit dem Hannoveraner Kirchentag 1983 zu einer permanenten Demonstration gegen das atomare Wettrüsten ausgeweitet hatte.

Die Tücher waren zu allgemein bekannten, dauerhaft einsetzbaren Transparenten geworden. Dazu stimmten die Demonstranten den Kanon *Herr, gib uns deinen Frieden* (EG 436) an, der in Verbindung mit den Tüchern ebenfalls zu einer Hymne der Evangelischen Kirchentage und der Friedensbewegung geworden war, und durchkreuzten mit ihrem Gesang die protokollarisch vorgeschriebenen Stücke *Ich bete an die Macht der Liebe* und *Ich hatt' einen Kameraden* der örtlichen Militärkapelle, die auf diesem Wege zersungen und durch die entwaffnenden Medien kollektiver Kirchentagsfrömmigkeit unschädlich gemacht werden sollten. Während der Kranzniederlegung des Ministers, die von Trommelwirbel begleitet war, rief jemand: »Bonhoeffer war Pazifist!« Pfeife begleiteten Wörners Abgang. Vor seinem Kranz lasen sich nach der Zeremonie junge Leute aus Bonhoeffers *Friedensrede* von 1934 vor. Als einer der Aktivisten versuchte, Wörners Kranzschleife zu zerstören, griffen Angehörige der getöteten Widerstandskämpfer beherzt ein. Freilich hatte auch bei ihnen die militärische Darbietung zu Beklommenheit und einem unguuten Nachgeschmack geführt.³⁶

35 Skriebeleit 2009, 279.

36 Skriebeleit 2009, 317–320; Lorentzen 2023b [im Druck].



Abb. 10: Flossenbürg, KZ-Gedenkstätte: Gedenkakt am 9. April 1985 mit Manfred Wörner (2. v. l.), Thomas Werner (am Pult) und emporgehaltenen Kirchentagstüchern. Fotografie von KZ-Gedenkstätte Flossenbürg. Alle Rechte vorbehalten.

Beide Vorgänge sind bezeichnend für die Konkurrenz geschichtspolitischer Deutungen, die unterschiedliche christliche Erinnerungsgemeinschaften mit je eigenen Sinnstiftungs- und Identifikationsinteressen an dieselbe Idealgestalt herantragen, und diese Konflikte entladen sich typischerweise an Orten, Tagen und Ritualen öffentlicher Gedächtniskultur. Programatische Bezugspunkte zum Referenzideal werden dabei selektiv verstärkt, in unserem Fall etwa Bonhoeffers historische Rolle im militärischen Widerstand, in der Bekennenden Kirche, in der ökumenischen Bewegung, in der theologischen Ethik oder in seinem Eintreten für Opfer staatlicher Gewalt, und zum exklusiven Besitz einer einzigen Interessengemeinschaft aktualisiert, während hierfür unbrauchbare Memoriate im Gegenzug verkleinert oder ganz verdrängt, also dem strategischen Vergessen anheimgegeben werden. Im Falle der geschilderten Auseinandersetzungen um das legitime Erbe Bonhoeffers, der Bekennenden Kirche und des christlichen Widerstands gegen Hitler kommt gegenüber rein zivilgesellschaftlichen Deutungskonflikten ähnlicher Art jedoch erstens hinzu, dass jede der unterschiedlichen Gruppierungen auf der Grundlage christlicher Normen und Werte agiert, eines spezifischen Verständnisses der Bibel etwa, einer heilsgeschichtlichen Konzeption von ›Kirche‹ oder eines moralischen Imperativs gegenüber Staat und Politik, sodass der jeweilige Deutungsanspruch zu religiöser Dignität aufrückt, meist sogar mit sehr guter Berechtigung (wie z. B. zu sehen war, konnten sich sowohl die militärische Ehrung der in Flossenbürg Ermordeten als auch

der pazifistische Protest dagegen je für sich durchaus auf ein historisches Fundamentum in re stützen). Da echt religiöse Begründungen gern zu Exklusivität neigen, ähneln solche selektiven Verfahren zur Sinnstiftung nach innen und Abgrenzung nach außen tendenziell den konfessionspolemischen Strategien der Frühen Neuzeit, von denen die Rede war, freilich mit dem Unterschied, dass der Gegner inzwischen nicht mehr mit dem eschatologischen Höllensturz bedroht wird.³⁷ Zweitens kann gerade auf eine international und überkonfessionell unumstrittene Gestalt wie Dietrich Bonhoeffer umso stärker von verschiedenen, ja entgegengesetzten Richtungen rekurriert werden, als ein christlicher Märtyrer, gar ein »evangelischer Heiliger« in kaum zu überbietender Weise das Gute schlechthin repräsentiert, eine einladende Projektionsfläche, von der aus die unterschiedlichsten Interessen religiös autorisiert, ja gegen jeden grundsätzlichen Einwand immunisiert werden können. So ist es im Grunde kaum überraschend, dass inzwischen sogar die evangelikale Anhängerschaft Donald Trumps ihr autoritäres, antiliberales, kulturell und religiös restauratives Programm mit Bonhoeffers Gedächtnis bemäntelt, etwa durch die feierliche Enthüllung einer Gedenktafel durch den amerikanischen Botschafter Richard Grenell ausgerechnet in der KZ-Gedenkstätte Flossenbürg.³⁸ Und ebenso folgerichtig war es wiederum, dass das liberal, demokratisch und kosmopolitisch eingestellte Spektrum der internationalen Bonhoeffer-Community daraufhin energisch gegen diese Vereinnahmung protestierte, eine Unterlassungsklage mit dem Ziel, die Tafel wieder zu entfernen, blieb aber erfolglos.³⁹ Der Publizist und Theologe Arnd Henze hat deshalb gefordert,

»Dietrich Bonhoeffer vom kitschigen Zuckerguss zu befreien, ihn als Zumutung und nicht als Besitzstand oder gar als Waffe in den ethischen Auseinandersetzungen der Gegenwart zu entdecken. So – und nur so – wird man den plumpen Vereinnahmungsversuchen der »Religiösen Rechten« widersprechen können!«⁴⁰

Der Hinweis dürfte auch auf andere Deutungskonflikte anwendbar sein, die auf der exklusiven Aneignung von Vergangenheit beruhen. Das führt mich zu einem kurzen Schlusswort.

Es klingt nach einer ziemlich niederschmetternden Bilanz, wenn ich christliche Gedächtniskultur nun so einseitig als Werkzeug konfessioneller Selbstheroisierung und Selbstimmunisierung, Identitätssicherung nach innen und Abgrenzung nach außen charakterisiert habe. Ausgegangen waren wir ja gerade von der Beobachtung, dass Denkmalstürze und spontane Beschriftungen heute längst nicht mehr theologisch, sondern zivilgesellschaftlich motiviert sind, es geht nicht mehr um ein Heilsmonopol der einzig wahren Kirche und die inszenierte Vernichtung der falschen Lehre. Gerade aus kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive

37 Lorentzen 2016, 682–684.

38 Henze 2019; Haynes 2018, weitere Beispiele solcher Aneignungen: Guth 2015; Schulz 2022.

39 Die Entscheidung der 5. Kammer des Verwaltungsgerichts Regensburg vom 18. Oktober 2021 (AZ RO 5 E 21.1726) ist online dokumentiert durch den Bayerischen Verwaltungsgerichtshof unter <https://www.vgh.bayern.de/media/vgregensburg/presse/21a01726b.pdf> (letzter Zugriff: 20.4.2023), archiviert unter <https://archive.ph/I7W5S>.

40 Henze 2019, 11.

können wir den konfessionellen Aggressionen früherer Jahrhunderte deshalb mit wohltuender Distanz begegnen und aus ihnen idealerweise Regeln und Gesetzmäßigkeiten öffentlicher Gedächtniskulturen an Orten und Tagen, in Liturgien und Literaturen ableiten, Strukturen also der Inanspruchnahme von Geschichte durch strategisches Erinnern und Vergessen. Der Abstand zu einer kritischen Erinnerungskultur, die die Vergangenheit zu verstehen hilft, Opfern und Tätern historischer Verbrechen die Sprache zurückgibt, frühere Gegner zu Verständigung und Versöhnung führt und das nachbarschaftliche Zusammenleben in unseren bunten werdenden Gesellschaften erst lebenswert macht, dieser Abstand markiert keinen graduellen, sondern einen kategorialen Unterschied. Unter Christenmenschen aber ist ein selbstkritisches und versöhnliches Erinnern gar nicht unrealistisch. Bei einer anderen Themenstellung hätte ich auch ebenso lang über die Möglichkeiten spezifisch christlicher ›Erinnerungskultur für andere‹ sprechen können, ganz analog zur berühmten Notiz Dietrich Bonhoeffers aus dem Tegeler Gefängnis: »Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.« Um einen Anfang zu machen, muss eine christliche Erinnerungskultur ›für andere‹ den exklusiven Besitz von Geschichte preisgeben, und sie wird folgerichtig auf den Wettbewerb der Ehre verzichten müssen, der das Geschichtsdenken der Völker Europas so lange bestimmt hat.

So gesehen, wäre dem Christentum auch noch einiges zuzutrauen für eine zeitgemäße Erinnerungskultur, die eben nicht erneut heroisch, nationalmythisch, monokulturell, auf-rechnend, sondern vielmehr dialogisch, multiperspektivisch, bekennd und anerkennend sein müsste. Im Zuge dessen wären die Erinnerungen an die Shoa und den Stalinismus, an den Ersten und den Zweiten Weltkrieg, aber auch den Profit, den wir aus Kolonialismus und Rassismus geschlagen haben, als Kollektiverfahrungen zu artikulieren und als Erbe für spätere Generationen in unserem gemeinsamen kulturellen Gedächtnis zu verankern, bevor es zu spät ist. Autoritäre Staaten mögen das erinnerungspolitische Friedensengagement von Kirchen und Zivilgesellschaft unterbinden, sobald sie dadurch ihre heroischen Nationalerzählungen beschädigt sehen. Der christlichen Ökumene mit ihren Möglichkeiten grenzüberschreitender Verständigung und Versöhnung erwächst daraus eine besondere Aufgabe. Man kann vielleicht sagen, dass die ökumenische Bewegung im zwanzigsten Jahrhundert eine Pionierin bei der Überwindung von Konfessions- und Nationalgrenzen gewesen ist. Viele Impulse zu einer versöhnlichen Erinnerungskultur sind durch die ökumenische Bewegung vorgeprägt, weil gerade sie den Verzicht auf stolze Selbstbehauptung vor anderen gelehrt hat. Ein dezidiert christlicher Erinnerungsmodus steht uns in der Buße zur Verfügung, wo der Umgang mit unvollkommenen Vergangenheiten, mit gebrochenen Identitäten und mit der Last des Gewissens seit Jahrtausenden erprobt ist. Inhaltlich hat Buße mit der Vergangenheit zu tun, funktional ist sie, anders als Nostalgie, auf die Zukunft ausgerichtet. Und nicht zu vergessen wären die alten christlichen Tugenden der Bescheidenheit, der Poesie und des Humors, die zur Konfliktvermeidung überraschend leistungsfähig sein können.⁴¹

41 Lorentzen 2017b; Lorentzen 2022.

Literatur

- Adolph 1953 = Walter Adolph, Im Schatten des Galgens. Zum Gedächtnis der Blutzegen in der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung. Darstellung und Dokumente. Berlin 1953.
- Adolph et al. 1963 = Walter Adolph et al., Maria Regina Martyrum. Gedächtniskirche der deutschen Katholiken zu Ehren der Blutzegen für Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Jahren 1933–1945. Berlin 1963.
- Bauer 2020 = Brinja Bauer, Heinrich von Zütphen – ein evangelischer Märtyrer, in: Detlev Kraack/Martin J. Schröter (Hrsg.), Wendezeiten 1500 bis 1600. Glauben und Leben zwischen Norm und Abweichung. Huum 2020, 145–161.
- Böckmann 2020 = Sebastian Böckmann, Landau: Unbekannte beschmieren Luther-Statue, in: Die Rheinpfalz, 14.1.2020, <https://archive.ph/JGdQf> (letzter Zugriff: 20.4.2023).
- Brockmann 1979 = Manfred Brockmann (Mitarb.), Äußerungen zur Sache ›Die Besetzung von St. Petrik. Hamburg, am 25. Juni 1979. Stuttgart 1979.
- Brodersen 1992 = Hans-Werner Brodersen, Die Gedächtniskirche, in: Chronik der Gemeinde Idstedt, Huum 1992, 303–318.
- Dragsbo 2009 = Peter Dragsbo, Idstedt und Düppel im kollektiven Geschichtsbewusstsein, in: Grenzfriedenshefte 56, 2009, 3–12.
- Gemeinhardt 2009 = Peter Gemeinhardt, Märtyrer und Martyriumsvorstellungen von der Antike bis zur Reformation, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 120, 2009, 289–322.
- Glaser 1997 = Hubert Glaser, *nadie sin fructo*. Die bayerischen Herzöge und die Jesuiten im 16. Jahrhundert, in: Reinhold Baumstark (Hrsg.), Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, München 1997, 55–82.
- Guth 2015 = Karen V. Guth, Claims on Bonhoeffer: The misuse of a theologian, in: The Christian Century 132/11, 2015, 26–29, <https://archive.ph/Hgphp> (letzter Zugriff: 20.4.2023).
- Haynes 2018 = Stephen Haynes, The Battle for Bonhoeffer. Debating Discipleship in the Age of Trump. Grand Rapids 2018.
- Henze 2019 = Arnd Henze, Wem gehört Bonhoeffer? Wie rechte Kreise den Theologen und Widerstandskämpfer vereinnahmten, in: Zeitzeichen 20/12, 2019, 8–11.
- Huber 2008 = Wolfgang Huber, Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger, in: Joel Burnell/Marcin Orawski/Janusz Witt (Hrsg.), W odpowiedzi na drugiego człowieka. Referaty wygłoszone podczas Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera / In Verantwortung für Andere. Referate des Internationalen Bonhoeffer-Kongresses anlässlich Dietrich Bonhoeffers 100. Geburtstag / Bearing Responsibility for Others. Papers presented at the International Bonhoeffer Congress commemorating the 100th anniversary of Dietrich Bonhoeffer's Birth. Breslau 2008, 107–112.
- how 1979 = how, St. Petri: Bonhoeffer-Statue mahnt an die Vergangenheit, in: Hamburger Abendblatt, 24.11.1979.
- Kuhlemann 2008 = Frank-Michael Kuhlemann, Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 119, 2008, 30–44.
- Kolb 1995 = Robert Kolb, God's Gift of Martyrdom: The Early Reformation Understanding of Dying for the Faith, in: Church History 64, 1995, 399–411.
- Lepp 2021 = Claudia Lepp, Kirchliche Zeitgeschichte und Erinnerungskultur, in: dies./Thomas Brechenmacher/Frank Kleinhagenbrock/Harry Oelke (Hrsg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven. Göttingen 2021, 159–176.
- Ligniez 2013 = Annina Ligniez, Das Wittenbergische Zion. Konstruktion von Heilsgeschichte in frühneuzeitlichen Jubelpredigten. Leipzig 2013.
- Lorentzen 2015a = Tim Lorentzen, Einheit und Zweierheit der Kirche. Johannes Hus und seine gescheiterte Vernichtung, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 66, 2015, 23–26.
- Lorentzen 2015b = Tim Lorentzen, Ein Phantom als Argument. Die ›Päpstin‹ in der antipäpstlichen Geschichtspolitik, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 126, 2015, 133–160.
- Lorentzen 2016 = Tim Lorentzen, Gedächtnis und Gott. Reflexionen zur kirchengeschichtlichen Erinnerungsforschung, in: Michael Meyer-Blanck (Hrsg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin). Leipzig 2016, 669–690.
- Lorentzen 2017a = Tim Lorentzen, Deviante Frömmigkeitsformen, differenzierte Glaubensvollzüge: Täufer und Laienkelchbewegung in Bayern, in: Hubertus Seibert (Hrsg.), Bayern und die Protestanten. Regensburg 2017, 96–111.
- Lorentzen 2017b = Tim Lorentzen, »Wir vergeben und bitten um Vergebung«. Das deutsch-polnische Versöhnungsgeschehen nach 1945 und die Rolle christlicher Erinnerungskultur, in: Ralf K. Wüstenberg/Jelena Beljin (Hrsg.), Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende. Leipzig 2017, 34–61.
- Lorentzen 2017c = Tim Lorentzen, Phasen und Funktionen des Bonhoeffer-Gedenkens in Deutschland, in: Siegfried Hermle/Dagmar Pöpping (Hrsg.), Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption

- des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945. Göttingen 2017, 155–181.
- Lorentzen 2019 = Tim Lorentzen, Was ist kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung? Reflexionen zum 20. Juli, in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 13, 2019, 47–76.
- Lorentzen 2022 = Tim Lorentzen, Erindring uden hævn, in: Signe von Oettingen (Red.), Magasin om et Folkemøde i Ribe #1 i anledning af genforeningsjubilæet. Ribe 2022, 18–29.
- Lorentzen 2023a = Tim Lorentzen, Konfessionelle Gedächtniskulturen im 19. Jahrhundert, in: Hg. Markus Wriedt (Hrsg.), Differenz und Wahrheit. Theologische Transformationen konfessioneller Glaubensreflexion zwischen 1750–1914. Tübingen 2023 [im Druck].
- Lorentzen 2023b = Tim Lorentzen, Bonhoeffers Widerstand im Gedächtnis der Nachwelt. Paderborn 2023 [im Druck].
- Mitterauer 1997 = Michael Mitterauer, Anniversarium und Jubiläum. Zur Entstehung und Entwicklung öffentlicher Gedenktage, in: Emil Brix/Hannes Stekl, Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa. Wien 1997, 23–89.
- Moeller 2001 = Bernd Moeller, Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland [zuerst 1992], in: Johannes Schilling (Hrsg.), Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte. Göttingen 2001, 219–244.
- Müller 2005 = Winfried Müller, Vom »papistischen Jubeljahr« zum historischen Jubiläum, in: Paul Münch (Hrsg.), Jubiläum, Jubiläum... Zur Geschichte öffentlicher und privater Erinnerung. Essen 2005, 29–44.
- Nzimiro 2020 = Charlotte Nzimiro, »Frauenhasser und Antisemit: Aktivisten beschmiereten Martin-Luther-Denkmal in Hamburg, in: MOP0.de, 3.11.2020, <https://archive.ph/Z81Oq> (letzter Zugriff: 20.4.2023).
- Oelke 2006 = Harry Oelke, Wir erinnern uns: Dietrich Bonhoeffer. Anmerkungen zur kirchlichen Erinnerungskultur in Deutschland nach 1945, in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 24, 2006, 71–91.
- Pohlig 2007 = Matthias Pohlig, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617. Tübingen 2007.
- Potempa 2019 = Harald Potempa, Der Löwe aus Mitternacht und Retter des Protestantismus. Gustav II. Adolf von Schweden in der protestantischen Historiographie, in: Angelika Dörfler-Dierken (Hrsg.), Reformation und Militär. Wege und Irrwege in fünf Jahrhunderten. Göttingen 2019, 115–126.
- san 2016 = san, Wieder Farbanschlag auf Benedikt-Büste, in: Traunsteiner Tagblatt, 8.3.2016, <https://archive.ph/BGQdo> (letzter Zugriff: 20.4.2023).
- Schade 1983 = Herbert Schade, Die Monumentalisierung des Gewissens und der Kampf zwischen Licht und Finsternis. Zur Fassade der St. Michaelskirche in München und zur »Genealogie« ihrer Herrscherbilder, in: Karl Wagne/Albert Keller (Hrsg.), St. Michael in München. Festschrift zum 400. Jahrestag der Grundsteinlegung und zum Abschluß des Wiederaufbaus. München/Zürich 1983, 23–80.
- Schartl 2006 = Matthias Schartl, Idstedt – Erinnerungsort deutsch-dänischer Geschichte. Die neue Ausstellung in der Idstedt-Halle. Ausstellungskatalog. Beitrag aus Grenzfriedenshefte 4/2005 und 1/2006. Flensburg 2006.
- Schattenhofer 1971 = Michael Schattenhofer, Die Mariensäule in München [1970]. 2. Aufl. München/Zürich 1971.
- Schmidt 2000 = Alois Schmidt, Templum aulicum. Das Jesuitenkolleg St. Michael zu München als Herrschaftskirche im frühneuzeitlichen Bayern, in: Peter M. Daly/G. Richard Dimler/Rita Haub (Hrsg.), Emblematik und Kunst der Jesuiten in Bayern: Einfluß und Wirkung. Turnhout 2000, 15–41.
- Skriebeleit 2009 = Jörg Skriebeleit, Erinnerungsort Flossenbürg: Akteure, Zäsuren, Geschichtsbilder. Göttingen 2009.
- Schneider 1997 = Sabine M. Schneider, Bayerisch-römisches Siegeszeichen. Das Programm der Münchner Michaelskirche und seine zeitgenössische Rezeption aus der Perspektive der Einweihungsfestschrift, in: Reinhold Baumstark (Hrsg.), Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten. München 1997, 171–198.
- Schramm 2018 = Luise Schramm, Evangelische Kirche und Anti-AKW-Bewegung. Das Beispiel der Hamburger Initiative kirchlicher Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion im Konflikt um das AKW Brokdorf 1976–1981. Göttingen 2018.
- Schuberth 2016 = Inger Schuberth, Schlacht und Erinnerung. Lützen 1632. Wettin-Löbejün 2016.
- Schulz 2022 = Wilfried Schulz, Missbrauch von Bonhoeffers Gedicht »Von guten Mächten« auf Querdenker- und Impfgegner-Demonstrationen, in: Bonhoeffer Rundbrief 132, April 2022, 51–52.
- Unterburger 2010 = Klaus Unterburger, München als »bayerisches Rom«. Die Kirchenpolitik der bayerischen Herrscher im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation, in: Hans Michael Körner/Florian Schuller (Hrsg.), Bayern und Italien. Kontinuität und Wandel ihrer traditionellen Bindungen. Lindenberg im Allgäu 2010, 154–173.
- Wächter 2016 = Julia Wächter, Siegesmotivik im Kontext der Patrona Bavariae, in: Alt und Jung Metten 83/2, 2016/17, 198–209.
- Zschoch 1994 = Hellmut Zschoch, Größe und Grenzen des »Löwen von Mitternacht«. Das Bild Gustav Adolfs

in der populären protestantischen Druckgraphik als Beispiel religiöser Situationswahrnehmung in Dreißigjährigen Krieg, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 91, 1994, 25–50.

Zwierlein 2014 = Otto Zwierlein, Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum. Bd. 1: Editiones criticae. Berlin/Boston 2014.

Autor

Tim Lorentzen

Professor für Neuere Kirchengeschichte an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Reformation, die Kirchliche Zeitgeschichte und die christliche Gedächtniskultur.

Lorentzen@email.uni-kiel.de

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.