

## Märtyrer – Opfer – Helden?

### Selbstverbrennungen im Ostblock

Als sich Jan Palach am 16. Januar 1969 selbst anzündete, um gegen die Folgen des Einmarsches der Warschauer-Pakt-Staaten in die Tschechoslowakei zu protestieren, forderte er die bestehende Ordnung gleich auf mehreren Ebenen heraus: Die Selbstverbrennung stellte das Blocksystem und die Rolle der Sowjetunion infrage, sie forderte die eigene sozialistische Führung heraus. Gleichzeitig stellte sie einen Appell an die Bevölkerung dar, im Kampf für die Souveränität des eigenen Landes nicht nachzulassen und brach dabei mit bisherigen Protesttraditionen. Palach hatte eine Protestform nach Europa geholt, die seit der Selbstverbrennung Thich Quang Duc 1963 in Vietnam durchaus bekannt war. Bilder des ruhig in den Flammen sitzenden buddhistischen Mönches waren damals – freilich kommentiert unter unterschiedlichen ideologischen Vorzeichen – um die Welt gegangen.<sup>1</sup> Sie in den eigenen – europäischen – Symbolkosmos zu integrieren, war jedoch nicht ohne Weiteres möglich.

Heute gilt Palach als „Protomärtyrer der Warschauer-Pakt-Staaten“ (Graitl 144), der eine Folge weiterer Selbstverbrennungen auslöste. Gleichzeitig ist er, dessen Gesicht in seiner Jugendlichkeit und Reinheit dem „Archetypus des jungen Märtyrers“ (Putna 169) entspricht, zu einer Widerstandssikone geworden, auf die auch im Falle jüngster Selbstverbrennungen, etwa des Gemüsehändlers Mohamed Bouazizi im Dezember 2010, immer wieder Bezug genommen wird. Ebenso wie der Protestakt Bouazizis heute gemeinhin als Katalysator des Arabischen Frühlings erscheint, steht auch Palach als Symbolfigur einer gesellschaftlichen Emanzipationsbewegung – des Prager Frühlings. Während die Taten Quang Duc und Bouazizis letztlich in der Absetzung der Präsidenten ihres jeweiligen Landes mündeten und als politische Erfolge gedeutet werden können, versinnbildlicht Palach die tragische Niederlage der Reformbewegung. Dennoch – so die gängige Meistererzählung –

erfüllte sich Palachs Ruf nach Freiheit und Demokratie, als nämlich 20 Jahre später Tausende seinen Todestag zum Anlass für Demonstrationen gegen die kommunistische Führung in der ČSSR nahmen und damit die Samtene Revolution einläuteten.

In der Zusammenschau offenbaren die Rezeptionsgeschichten der genannten Selbstverbrennungen eine zentrale Ähnlichkeit: Jenseits der unterschiedlichen zeitlichen und gesellschaftlichen Dimensionen werden sie alle als Märtyrerfiguren sozialer Bewegungen historisiert, denen eine starke mobilisierende und einheitsstiftende Wirkung zugesprochen wird. Eine besondere Rolle spielen sie in der postsozialistischen Geschichtsschreibung Europas. Ihre ‚Selbstopferungen‘ gelten als Ausdruck von Subversion einerseits, als Vorbild an Rigorosität und Mut andererseits, die ihre Erfüllung in der Verwirklichung des politischen Umbruchs 1989/1990 fanden. Dass ein demonstrativer Selbstmord jedoch nur bedingt als vorbildliche Heldentat rezipiert werden kann, bleibt in solch eingängigen Narrativen ausgeblendet. Am Beispiel von Selbstverbrennungen, die sich zwischen 1968 und 1976 in den staatssozialistischen Gesellschaften ereigneten, soll der Fokus dieses Artikels deshalb auf den Herausforderungen liegen, die jene Märtyrerfiguren für die darstellten, die in Dissens, Opposition oder Kirche die bestehenden Ordnungen kritisierten und neue Wege suchten.

Nach einigen Bemerkungen zum Märtyrerbegriff und einem kurzen Überblick über die Selbstverbrennungen im Ostblock werde ich im Folgenden am Beispiel Jan Palachs und Oskar Brüsewitz' verschiedene Rezeptionsdilemmata aufzeigen. Zunächst widme ich mich allgemeinen ethisch-moralischen Aneignungsschwierigkeiten des politisch motivierten Suizids. Danach stehen Brüche der Aneignung im Mittelpunkt, die sich aus der Exzeptionalität des Protestaktes sowie

der Mythisierung Palachs für die Dissident/innen in der ČSSR ergaben. Im Falle Brüsewitz' werden schließlich die Schwierigkeiten aufgezeigt, die eine polarisierende Märtyrererzählung, wie sie vor allem in der Bundesrepublik entwickelt wurde, für die Akteur/innen in der DDR mit sich brachte. Den roten Faden der Untersuchung bilden demnach die Ambivalenzen der Martyrisierung – ein Thema, das sich bis heute im Reden über die Selbstverbrennungen widerspiegelt.

## 1. Zwischen Verbrechen und Versprechen – Gedanken zum Märtyrerbegriff

Drei Begriffe sind in den Diskursen um Selbstverbrennungen zentral, die in der Literatur jedoch gleichermaßen inkongruent zur Anwendung kommen: Märtyrer – Opfer – Held. Gemeinsam stecken sie ein Feld ab, das zunächst auf die Außergewöhnlichkeit einer Person, ihres Handelns oder ihres Todes verweist, gleichzeitig aber die Relevanz betont, die ihr durch eine bestimmte Gruppe zugeschrieben wird.

Der Terminus ‚Märtyrer‘ – im Folgenden nicht als normative Setzung, sondern allein als soziale Konstruktion verstanden – geht auf den griechischen Begriff „*martyr*“ („Zeuge“) zurück und bezeichnet im ursprünglich christlichen Sinne einen Menschen, der wegen des Bekenntnis seines Glaubens den Tod erlitt. Heute wendet die Kirche selbst einen erweiterten Märtyrerbegriff an, der auch diejenigen Christen als „Zeugen“ anerkennt, die nicht unmittelbar wegen ihres Glaubensbekenntnisses zu Tode kamen, etwa im Widerstand gegen den Nationalsozialismus (Kurschat und Schultze 47-50). Als säkulare Figur taucht der Märtyrer seit dem 19. Jahrhundert auf, als auch die Nation zur quasi-religiösen Größe erhoben wurde. Zunehmend kam ihm eine wichtige Rolle in den Gründungsmythen von Staaten zu – nicht zuletzt in denen, die nach 1945 als „sozialistische Länder“ eine neue Identität benötigten (Gries und Satjukow 26). Während hier ‚antifaschistische‘ Helden wie Ernst Thälmann oder Julius Fučík etabliert wurden, die ihren Tod unter dem überwundenen System erlitten hatten, gelang es den neuen Staatsführungen selbst nicht, die Stilisierung von Märtyrer/innen zu verhindern, die ihre eigene Legitimation infrage stellten. In Schauprozessen verurteilte oder unter unklaren Umständen zu Tode gekommene Kritiker/innen der Macht habenden avancierten ebenso zu Symbolfiguren der Kritik am System, wie diejenigen, die den Tod in einem demonstrativen Protestakt suchten.

Die Abgrenzung zwischen ‚Märtyrer‘ und ‚Opfer‘ erfolgt dabei in erster Linie über das Moment des Aktiven: Der/die Märtyrer/in erleidet den Tod nicht passiv, sondern nimmt ihn bewusst in Kauf oder wählt ihn gar selbst.<sup>2</sup> Dies macht die Ambivalenz des Opferbegriffs offenbar, der sich zwischen den Polen „*sacrificum*“ und „*victima*“ aufspannt (Assmann 73): In der bewussten Annahme des Todes verkörpert der/die Märtyrer/in das erste Bedeutungsspektrum.<sup>3</sup> Aleida Assmann unterscheidet in diesem Sinne zwischen zweierlei Opfergedächtnissen – dem heroischen einerseits, dem traumatischen andererseits. Ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen liegt im Problem der Sinngebung: Während heroischen Opfern – dem Heldentod, aber auch dem Martyrium – nachträglich ein Sinn zugeschrieben werden kann, ist dies im Falle etwa der Opfer eines Genozids nicht möglich (Assmann 74f.). Erst indem der Tod als „Selbststopferung“<sup>4</sup> interpretiert wird, erhält er eine über die Trauer hinausgehende, einheitsstiftende Funktion, erst dann kann ein „Vermächtnis“ als gemeinsame Aufgabe tradiert werden.

Die Deutung des Sterbens als Martyrium beruht demnach auf der Vorstellung eines rituellen Opfers. Gleichzeitig wird es – besonders im Falle der Selbstverbrennungen – als Heldentat rezipiert, die außergewöhnlichen Mut und höchsten Altruismus erfordert.<sup>5</sup> Das Moment des Kampfes (und der Subversion) ist den Märtyrererzählungen dabei von vornherein eingeschrieben: Als „tödliche Gegensouveränität“ (Weigel 14f.) stehen sie nicht nur per se im Widerspruch zu einer Obrigkeit, sie konvertieren die eigene politische Unterlegenheit gleichzeitig in moralische Überlegenheit der eigenen Anhänger/innen (Assmann 73). Wenngleich das Sterben des/der Märtyrers/Märtyrerin nicht zwangsläufig als Protestakt klassifiziert werden kann, stellt es ihn/sie automatisch in Opposition zu denen, die für den Zustand der Gesellschaft verantwortlich gemacht werden.

Besonders augenscheinlich wird dies im Falle der implizit oder explizit meist als Martyrien und Heldentaten klassifizierten Selbstverbrennungen im Ostblock: Während die Staatsführungen mit Kriminalisierung oder Pathologisierung ihrer Symbolkraft gegenzusteuern versuchten, wurde ihr ‚Opfertod‘ zum Heilsversprechen für die Gegner/innen des kommunistischen Machtgefüges, das jenseits der staatlich kontrollierten Öffentlichkeit kommuniziert wurde. Vor allem im West- beziehungsweise im Exildiskurs tauchen Jan Palach und seine Nachfolger immer wieder als Widerstandshelden und dissidente Märtyrer auf.

## 2. Selbstverbrennungen im Ostblock

Das Phänomen politisch motivierter Selbstmorde ist in den letzten Jahren, vor allem aus soziologischer Perspektive, vermehrt zum Gegenstand der Forschung geworden. Michael Biggs, der in seiner Studie „Dying Without Killing: Self-Immolations, 1963-2002“ 533 Beispiele ausgewertet hat, beschreibt ihr Auftreten in Wellen und datiert die Etablierung von politischen „Selbstopferungen“ – überwiegend Selbstverbrennungen – als anerkanntem Mittel im globalen Protestrepertoire auf 1965 (Biggs 181). Zu diesem Zeitpunkt hatte Quang Ducs Widerstandsakt nicht nur breite mediale Aufmerksamkeit auf der ganzen Welt erreicht, er hatte auch zahlreiche Nachfolger in Vietnam, Indien, Südkorea und den USA gefunden.

Eine zweite Welle von Selbstverbrennungen löste Jan Palachs Tat 1969 aus.<sup>6</sup> Der Student hatte sich am 16. Januar 1969 selbst angezündet, um ein Zeichen gegen die zunehmende Resignation in der Bevölkerung zu setzen. Hatte der Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen im August des Vorjahres vielfältigen zivilgesellschaftlichen Widerstand ausgelöst, desillusionierten die schrittweise Rücknahme der Reformen und der Austausch unliebsamer Politiker die Anhänger/innen des Prager Frühlings zunehmend. In seinem Abschiedsbrief forderte Palach die Aufhebung der wieder eingeführten Zensur und gab sich als Mitglied eines ganzen Suizidkommandos aus (Lederer 111).<sup>7</sup> Wenngleich er mit seiner drastischen Widerstandsgeste letztlich keinerlei Erfolg erzielte, wurden ihm als tragischem Helden höchste Ehren zuteil. Als neuer Jan Hus, dem 1415 in Konstanz auf dem Scheiterhaufen verbrannten böhmischen Reformator, erhielt er Eingang ins nationale Heldenpantheon. Auch wenn sich die Regierung nicht offiziell am Begräbnis beteiligte, ließ sie zu, dass es zu einer eindrucksvollen Manifestation mit mehr als 50.000 Teilnehmer/innen wurde. Erst in den folgenden Jahren machte sich der Staatssicherheitsdienst StB an die Demontage der Symbolfigur, indem zunächst seine Grabplatte und 1973 das gesamte Grab entfernt wurden und nun sämtliche Bezugnahmen auf Palach registriert und ausgewertet wurden.<sup>8</sup>

In seiner Arbeit zum politisch motivierten Suizid beschreibt Lorenz Graitl Jan Palach als „Protomärtyrer“ im Ostblock, der – zumindest namentlich – eine noch größere Bekanntheit als Quang Duc erreichte (Graitl 144). Tatsächlich erscheint der Student bis heute als die Ikone des Widerstands gegen die sowjetische Hegemonie, dessen Beispiel viele folgten. In Aufnahme der

Selbstbezeichnung Palachs als „Fackel Nr. 1“<sup>9</sup> werden sie in der Historiografie und Publizistik heute als „lebendige Fackeln“<sup>10</sup> kategorisiert und als Ausdruck eines spezifisch ost(mittel)europäischen Protestmusters regionalisiert (Blažek u.a. 39-137). Interessant ist dabei, dass Palach weder der erste im Ostblock war, der diese Protestform wählte, noch der einzige, der die Intervention in die ČSSR zum Anlass hierfür genommen hatte.

Bereits im September 1968 hatte sich Ryszard Siwiec, Buchhalter und fünffacher Familienvater aus Przemyśl, im vollbesetzten Warschauer Stadion Dziesięciolecia („Stadion des 10. Jahrestages“) selbst angezündet, um gegen den Einmarsch zu protestieren und auf die Gefahren des Kommunismus aufmerksam zu machen. Eine auf Tonband aufgenommene Botschaft, Flugzettel sowie ein Abschiedsbrief an seine Familie sollten den politischen Hintergrund deutlich machen. Seine Tat wurde – trotz der Anwesenheit von fast 100.000 Besuchern – jedoch kaum wahrgenommen und erst durch den Dokumentarfilm *Ustyszcie mój krzyk* („Hört meinen Schrei“)<sup>11</sup> von 1991 in Polen bekannt (Kamiński 118-122). Wenngleich Gerüchte über das Geschehen in Warschau kursierten, kam es weder hier noch in westlichen Medien zu Veröffentlichungen – ein Beleg für den Erfolg der zuständigen polnischen Behörden bei der gezielten Unterdrückung des Skandals (Kamiński 124).<sup>12</sup> Erst nach Jan Palachs Selbstverbrennung erschien eine entsprechende Nachricht in *Le Nouvel Observateur*, *Radio Free Europe* berichtete erstmals im April über das Thema (Eisler 750-753).

Gleichfalls kaum bekannt wurde ein zweiter Vorläufer Jan Palachs: Vasyl Makuch, der sich im November 1968 in Kiew selbst verbrannte: Auch er protestierte gegen den Einmarsch (Kamiński 124). Erst diejenigen, die Palach nachfolgten, erhielten – nicht zuletzt im Zuge einer gewissen medialen Erwartungshaltung – Aufmerksamkeit im In- und Ausland. Während einige davon letztlich keinen politischen Hintergrund aufwiesen, nehmen andere heute den Status von Widerständlern in Nachfolge des Prager Studenten ein. Dies sind: Sándor Bauer (20.1.1969, Budapest) sowie die Tschechen Josef Hlavatý (20.1.1969, Plzeň), Jan Zajíc (25.2.1969, Prag) und Evžen Plocek (4.4.1969, Jihlavy). 1972 folgten Elijah Rips in Riga (13.4.1972)<sup>13</sup> und Romas Kalanta in Kaunas (14.1.1972). 1978 zündete sich der Krimtatare Musa Mamut (23.6.1978, UdSSR) selbst an (Kamiński 124-127).

Ebenso weckte der evangelische Pfarrer Oskar Brüsewitz, der sich am 18. August 1976 in Zeitz

in der DDR selbst verbrannte, sofort Assoziationen an Palach (Schultze 21). Auch sein Protest richtete sich nicht allein gegen die Partei- und Staatsführung, sondern berührte vielschichtige Fragen der Loyalität, etwa zwischen Staat und Kirche, aber auch zwischen Kirchenleitung und Gemeinden. Zusammen mit dem KSZE-Prozess – Honecker hatte 1975 die Schlussakte von Helsinki unterschrieben – und der Entspannungspolitik unter Helmut Schmidt fiel Brüsewitz' drastische Protesthandlung in einen Zeitraum durchaus großer Hoffnungen. Das Staat-Kirche-Verhältnis hatte sich im Laufe der 1970er Jahre unter der Formel „Kirche im Sozialismus“<sup>14</sup> formal entspannt, nach jahrelangen Verhandlungen zeichnete sich ein *modus vivendi* ab. Diese in kleinen Schritten erzielten Verbesserungen setzte Brüsewitz mit seiner Handlung für die einen nun aufs Spiel, für die anderen protestierte er gerade gegen die „Leisetreterei“ (Schultze 45) der Kirchenleitung.

Breite Solidarität erfuhr der bereits zu Lebzeiten wegen seiner ungewöhnlichen Aktionen umstrittene Pfarrer erst, als im *Neuen Deutschland* (ND) ein Artikel erschien, der ihn als geisteskrank diffamierter („Du sollst nicht falsch Zeugnis reden“ 2). Sowohl Christ/innen als auch Marxist/innen wandten sich in Protestbriefen an die Zeitung und die Parteiführung. Auch die zuständige Kirchenleitung in Magdeburg unter Bischof Werner Krusche kritisierte den Text scharf und begann – wenngleich zögerlich –, sich mit der politischen Dimension des Protestes auseinanderzusetzen. Vor allem die Tatsache, dass sich 35 Marxist/innen in einem Brief an Honecker mit den Christ/innen solidarisierten, führte den Generalsekretär des ZK der SED zur Ansicht, dass es sich hier um „einen der größten konterrevolutionären Akte der DDR“ (Schultze Dok. 54) handele. Wenngleich der Konflikt mit der Ausbürgerung Wolf Biermanns schon bald von einem neuen überlagert wurde, kann Brüsewitz als derjenige gelten, der die Selbstverbrennung als politisches Druckmittel auch in der DDR ins Gespräch gebracht hatte. Tatsächlich folgten eine Reihe von Suizid(drohungen) dem seinen, viele von ihnen mit dem Ziel, die eigene Ausreise zu erzwingen (Grashoff 340f., 347-351). 1978 verbrannte sich mit Rolf Günter im sächsischen Falkenstein ein weiterer Pfarrer in der DDR. Hier stellte sich jedoch bald heraus, dass nicht politische Motive, sondern innergemeindliche Konflikte vorlagen (Neubert 283).

Die zentrale Herausforderung, vor die sich die Partei- und Staatsführungen angesichts der Selbstverbrennungen gestellt sahen, lag in der Kontrolle des öffentlichen Diskurses. Weder

ließen sich Praktiken der Trauer noch Besuche an Gräbern unterbinden. Die gewählten Strategien zur Domestizierung der Märtyrerdiskurse fielen durchaus unterschiedlich aus. Während im Falle Siwiec' erfolgreich jede unliebsame Öffentlichkeit vermieden werden konnte, ließ die kommunistische Partei in der ČSSR zunächst Palachs Stilisierung zum Nationalhelden zu – sogar öffentliche Denkmalinitiativen konnten über Monate wirken –, um erst mit der fortschreitenden „Normalisierung“<sup>15</sup> der Verhältnisse auch den Kult um Palach einzuschränken und schließlich als staatsfeindlich zu diffamieren. Ganz anders reagierte die litauische Staatsführung auf die Folgen der Selbstverbrennung des 19-jährigen Romas Kalanta. Aus seinem Trauerzug heraus entwickelten sich antisowjetische Unruhen, die sofort gewaltsam auseinandergetrieben wurden. Zahlreiche Jugendliche wurden dabei verhaftet, gleichzeitig verbreitete die Presse ein ärztliches Gutachten, das Kalanta als geisteskrank einstufte (Vosylyté 252). Bei Brüsewitz versuchte die SED-Führung zunächst in Kooperation mit der Kirche einen Skandal zu vermeiden. Dieses Bemühen scheiterte spätestens mit dem erwähnten ND-Artikel und löste eine innerkirchliche Debatte über das eigene Selbstverständnis aus, die – zusammen mit anderen viel diskutierten Ereignissen wie der Biermann-Ausbürgerung oder dem Hausarrest Robert Havemanns – zu einem Impuls für oppositionelle Vernetzung in der DDR wurde.

Letztlich fügten sich alle Versuche, jedwede Heldenverehrung zu verhindern, in die oben skizzierte Logik des Märtyrer-Topos ein. Gerade ihr „Hass bis ans Grab“ („Nenávist až na hrob“, 14) erwies sich für die Machthabenden als äußerst kontraproduktiv. Als Indiz für die moralische Schwäche der Partei wurde gerade die posthume Unterdrückung zu einem der zentralen Motive in der Stilisierung Palachs, Brüsewitz' oder Kalantas zu antikommunistischen, antisowjetischen und oppositionellen Märtyrern. Während die Ablehnung der Kriminalisierung und Pathologisierung als gemeinsamer Nenner des Gedenkens fungierte, wies die unmittelbare Rezeption der Selbstverbrennungen jedoch Schwierigkeiten auf, die eine solche integrative Funktion nur bedingt erfüllen konnte.

### 3. Politisch motivierte Suizide als Martyrien? – Ethisch-theologische Dilemmata

Die Deutung der Selbstverbrennung als Martyrium tauchte vor 1989 im Falle Palachs vor allem im Diskurs des tschechoslowakischen Exils in

der Schweiz, in Kanada, in London oder München explizit auf (Sadecký), ebenso ging Brüsewitz' Einordnung als „Märtyrer der Kirche im Sozialismus“<sup>16</sup> in erster Linie auf Akteure in der Bundesrepublik zurück. Die Vertreter/innen dieser Lesart betonen bis heute ihr besonderes Leiden und ihren Opferwillen und rücken sie in die Nähe anderer „Blutzeug/innen“. Dies geschieht zum einen durch symbolische Gesten und hagiografische Motive, zum anderen durch dezidierte Kanonisierungsinitiativen. So dienten die Todestage Palachs und Brüsewitz' in der Bundesrepublik, in London oder Zürich dem Gedenken an deren „Opfertod“, im Januar 1989 fand in der ČSSR selbst eine „Wallfahrt“ an Palachs Grab statt. Der Geistliche Oskar Brüsewitz fand in den letzten Jahren gar Eingang in einen neuen kirchlichen Kanon und wurde zum „evangelischen“ (Kurschat und Schultze 655-657) beziehungsweise „christlichen Märtyrer“ (Hummel und Strohm 439-458) erhoben.

Gerade die Integration Brüsewitz' neben Menschen wie Dietrich Bonhoeffer blieb dabei freilich nicht unwidersprochen (Ziegler 3). Sie steht im Kontrast zur biblischen Ablehnung des Suizids sowie der seit frühchristlicher Zeit virulenten Kritik am „Drang zum Martyrium“ (Negel 9f.). Gleichzeitig war eine Ehrung der suizidalen Symbolhandlungen auch vor dem Hintergrund mutmaßlicher Nachfolger/innen höchst problematisch. Dies betraf einerseits die Angst vor einer Kettenreaktion im Sinne des sogenannten Werther-Effektes, andererseits stand mit der vermeintlich hinter Palach existierenden Gruppe die Gefahr weiterer Selbstverbrennungen im Januar 1969 konkret im Raum. Eine andere Schwierigkeit stellte die Fremdheit der Protestform dar, die sich einer Einordnung in den eigenen, christlich geprägten Symbolkosmos entzog. So heißt es in einer Erklärung der Schriftsteller/innen zum Tod Palachs: „In der Wertehierarchie unserer europäischen Kultur steht an höchster Stelle das menschliche Leben. Hinter der Tat Jan Palachs können wir den Zerfall dieser Hierarchie erahnen“ (Brabec u.a. 1). Erst indem sie als Ausdruck eines höchst anomalen Zustandes – verkörpert durch die sowjetische Besetzung der ČSSR, die Lage der Christ/innen in der DDR oder den Allmachtsanspruch der staatssozialistischen Systeme – interpretiert wurde, konnte die Selbstverbrennung als Protestmittel integriert werden.

Die theologisch motivierte Frage nach dem Umgang mit einem politischen Selbstmord hatte sowohl bei dem protestantischen Pfarrer Brüsewitz als auch bei Palach eine besondere Brisanz. Letzterer war selbst Mitglied der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder und hatte

ebenfalls ein christliches Begräbnis erhalten. In beiden Fällen hatten sich Vertreter der Kirche zunächst von der Form der Tat distanziert, ohne ihr jedoch eine grundsätzliche Bedeutung als Zeugenschaft abzusprechen. Selbst aus dem Vatikan äußerten Geistliche, etwa der tschechische Kardinal Josef Beran, ihre Anerkennung für Palach: „Ich verneige mich vor seinem Heldenmut, auch wenn ich seine verzweifelte Tat nicht gutheißen kann“ (Beran zit. n. Sadecký 64). Als höchster Ausdruck christlicher Nächstenliebe integrierte der Pfarrer Jakub Trojan<sup>17</sup> in seiner Trauerpredigt schließlich das „Opfer“ in einen biblischen Zusammenhang, der das Moment der Hoffnung betont (Trojan 142). Die Kirchenleitung in Magdeburg, die den politischen Gehalt der Tat zunächst ignorierte, würdigte die Tat in ihrem ersten „Wort an die Gemeinden“ nicht und sprach das Urteil darüber allein Gott zu:

Wir können der Tat unseres Bruders nicht zustimmen. In der Nachfolge Jesu Christi sollen wir bereit sein, Opfer zu bringen – aber nicht so, daß wir vorsätzlich unser Leben beenden. [...] Wir dürfen unseren Bruder Oskar Brüsewitz nicht verurteilen. (*Wort an die Gemeinden* 169)

Die Frage nach Palachs Status als Märtyrer ist im Laufe der Jahre immer wieder zum Gegenstand theologischer Reflexion geworden. Während ihn der Prager Priester und Religionsphilosoph Tomáš Halík, der in der tschechischen Untergrundkirche<sup>18</sup> tätig war, in den Kreis seiner „persönlichen Heiligen“ (Jandourek 82) aufnimmt, zeigt der Leiter des Lehrstuhls für theologische Ethik in České Budějovice Jindřich Šraj in seiner Studie *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?* („Selbstmord, Selbstopferung oder Martyrium?“) auf, dass Palachs Tat nur als „heldenhafte Selbstopferung“ in die christliche Ethik integrierbar sei, die Respekt, nicht aber Nachahmung verlange (Šraj 211).

Nicht zuletzt da es sich bei Brüsewitz selbst um einen Geistlichen handelte, war die Frage nach der theologischen Einordnung seiner Tat für die Christen in der DDR von besonderer Bedeutung. Zu diesem Zwecke beauftragte die Magdeburger Kirchenleitung eigens den *Ständigen Theologischen Ausschuss* mit der Vorbereitung und Begleitung einer theologischen Sachdiskussion (Schultze 225). Diese ging über die einfache Suizid-Problematik hinaus, indem sie Kategorien wie die des gewaltlosen Widerstands oder des Zelotismus<sup>19</sup> aufnahm, um das Demonstrative des Suizids einzuschließen und mündete in eine Interpretation, die Brüsewitz' Protestakt als mehrdeutige Signalhandlung wahrnahm und ihren Zeichencharakter zum Ausgangspunkt einer

selbstkritischen innerkirchlichen Bestandsaufnahme machte (Schultze 315-317). Dass auch die heutige Kontextualisierung als „christlicher Märtyrer“ weniger auf seiner glatten Einordnung beruht, denn eher als Kommentar zu seiner komplexen Rezeptionsgeschichte gelesen werden kann, machen die Herausgeber des ökumenischen Märtyrerkonons selbst deutlich, wenn sie Brüsewitz nicht als Märtyrer im engen Sinne einführen, sondern als einen, „den seine Bereitschaft zum Glaubenszeugnis in die Selbstverbrennung trieb“ (Hummel und Strohm 15).

## 4. Vorbild für Widerstand oder sperriges Erbe? – Brüche der Aneignung

### 4.1 Palach und Protest

Noch bevor Jan Palach am 19. Januar 1969 seinen schweren Verletzungen erlag, war er weltweit bekannt. Seine Tat wurde in der internationalen Presse als Höhepunkt des gewaltfreien tschechoslowakischen Widerstands gegen den Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen beschrieben. Dass er hierfür zu einem fremdartigen Protestmittel gegriffen hatte, erschien als zeichenhafter Ausdruck der höchst alarmierenden Zustände. Seine internationale Darstellung als „Ikone des Protests“ (Sabatos 59) und die Tradierung seiner Beerdigung als „nationaler Manifestation für Freiheit und Demokratie“<sup>20</sup> stehen jedoch in einer durchaus seltsamen Diskrepanz zu den Folgen von Palachs Widerstandshandlung. Zwar hatten sich weite Kreise der Gesellschaft – allen voran die Studentenbewegung – mit seinen Forderungen solidarisiert. Weder die zahlreichen Resolutionen noch die Verhandlungen des Studentenverbandes (*Svaz vysokoškolského studentstva Čech a Moravy* – SVS) mit den Vertretern der Regierung führten jedoch zur Wiederaufnahme des Reformkurses. Sie offenbarten vielmehr das Dilemma der Reformanhänger/innen, die angesichts des Ruhe-Appells durch die einstigen Leitfiguren des *Prager Frühlings* vor einem unlösbaren Loyalitätskonflikt standen und mündeten letztlich in die endgültige Stagnation des Widerstandes.

Jenseits des Topos des Heroischen entwickelte sich aus den Praktiken der Trauer ein Diskursstrang, der die Tat als „Opfer auf dem Altar der Nation“ (Starý 35) zum Martyrium erhob und die Frage nach ihrem politischen Zweck dabei ausklammerte. Am deutlichsten wird dies in der retrospektiven (künstlerischen) Inszenierung der Abschiednahme als Manifestation einer besonderen „Stille“ (Benešová und Jáchimová 198-204). In

einem Essay von 1969 widmete sich der Kunsttheoretiker Jindřich Chalupecký dem Ausnahmezustand, den die Trauerzeit in Prag darstelle. Er beschreibt die Abschiednahme als „heilige Zeit“ (Chalupecký 147), die – von archaischen Ritualen geprägt – weit über ein christliches Opferverständnis hinausweise. Nach dieser zeitgenössischen Interpretation liegt der Sinn der Tat keineswegs im konkreten Widerstand, sondern allein in ihrem Verweis auf das Transzendente (Chalupecký 147f.) – eine Deutung, die bis heute in die Debatten um den Sinn der Selbstverbrennung hineinspielt.<sup>21</sup>

Es zeigt sich, dass gerade die Exzeptionalität von Palachs Protestakt eine äußerst ambivalente Wahrnehmung zur Folge hatte. Während die einen den Anspruch verfolgten, ihn zum Ausgangspunkt für konkrete Forderungen und weitere Widerstandshandlungen zu nehmen, sprachen ihm andere diese Funktion per se ab. Gleichzeitig entwickelte sich die Tat zur Reflexionsfolie über den Widerspruch zwischen Kult und Widerstand: Parallel zur Mythisierung Palachs kann ein gegenläufiger Diskursstrang nachvollzogen werden, der ihm nicht seine hohe Bedeutung als Symbolfigur abspricht, im Heldenkult jedoch einen fatalen Rezeptionsirrtum konstatiert. Im Folgenden soll dieser Aspekt an drei Beispielen exemplifiziert werden: dem Wirken der *Bewegung der Revolutionären Jugend*, einer Debatte über das Selbstverständnis der *Charta 77*, die um den 10. Todestag Palachs stattfand, sowie dem Palach-Motiv im literarischen Samisdat.

Nachdem ein im November 1968 vom Studentenverband initiiertes Streik, an dem auch Palach teilgenommen hatte, erfolglos geblieben war, entschlossen sich einige Student/innen zur Radikalisierung und gründeten die marxistisch-trotzkistische *Bewegung der revolutionären Jugend* (*Hnutí revoluční mládeže* – HRM). Einer ihrer Mitstreiter war Jaroslav Suk, der als Mitglied des SVS ebenfalls an der Organisation von Palachs Beerdigung beteiligt war. Im Nachhinein bedauert er die enge Zusammenarbeit des Studentenverbandes mit den „Reformatoren und Kollaborateuren in der Regierung“ (Suk 1) und attestiert den Tschechen einen verhängnisvollen Hang zum Selbstmitleid, der sich auch bei Palachs Begräbnis Bahn gebrochen habe: „Palach wollte die Menschen wachrütteln, nicht wehmütig stimmen“ (Suk 3). Im Laufe des Jahres 1969 diskutierte die Gruppe um Petr Uhl<sup>22</sup> daher verschiedene Möglichkeiten, das Passive der Beerdigung zu überwinden. Neben der Idee, als „Fackel Nr. 2“ einen sowjetischen Panzer in die Luft zu sprengen (Suk u.a. 23), griffen sie

einen Vorschlag auf, den Palach selbst auf einer Versammlung der Studenten am 6. Januar 1969 eingebracht hatte. Dessen Idee, das Rundfunkgebäude zu besetzen und zum Generalstreik aufzurufen (Blažek u.a. Dok. 1), hatte bis zu diesem Zeitpunkt keinerlei Resonanz gefunden. Vor dem Hintergrund seines kompromisslosen Protests debattierte man den Vorschlag innerhalb der HRM nun als denkbare Option (Krajská správa SNB 1+3), ebenso plante die Untergrundgruppe verschiedene Aktionen zum ersten Todestag Palachs (Suk u.a. 34). Letztlich blieben jedoch alle Erwägungen im Stadium der Diskussion stecken, im Dezember 1969 kam es zur Verhaftung der meisten Mitglieder. Um Palach wurde es still.

Erst um den 10. Todestag rückte seine Tat wieder in den Fokus. Sowohl im tschechoslowakischen Exil als auch in der westlichen Presse diente sie nun als Anlass, die Lage in der ČSSR in den Blick zu nehmen. Dort hatte sich 1977 mit der *Charta 77* ein heterogenes Netzwerk konstituiert, deren Unterzeichner/innen sich auf die Schlussakte von Helsinki beriefen und die volle Gewährung der Menschen- und Bürgerrechte einforderten. In den westlichen Berichten erschienen die Chartist/innen nicht selten als Träger/innen von Palachs Vermächtnis. Der Filmmacher Hans-Peter Riese etwa porträtierte anlässlich des Jahrestages verschiedene Dissident/innen, die ihre Anstellungen verloren hatten und unter Beobachtung der Geheimpolizei standen und stilisierte deren Einschränkungen zu tagtäglichen Opfern in der Nachfolge Palachs (*Der weiße Fleck*).

Dass es sich hierbei in erster Linie um eine Fremdzuschreibung handelt, macht eine Debatte deutlich, die zeitgleich unter den Chartist/innen selbst geführt wurde. In seinem Feuilleton vom 6. Dezember 1978 „Poznámky o statečnosti“ („Bemerkungen über Mut“) hatte Ludvík Vaculík die Sinnhaftigkeit dissidentischer Heldentaten auf den Prüfstand gestellt. Im Bestreben, eine elitäre Abkapselung der *Charta 77* zu vermeiden, zweifelte der Gründer des Samisdat-Verlags *Edice Petlice* („Verlag hinter Schloss und Riegel“) besondere Mutbeweise – etwa durch Hungerstreiks oder bewusst provozierte Verhaftungen – an und machte gerade sie für die Kluft zwischen der kleinen Gruppe von Dissident/innen und der Bevölkerung verantwortlich (Vaculík 240).<sup>23</sup> Die generelle Kritik am Drang zum Martyrium, die vielfach falsch verstanden wurde als Vorwurf an bestimmte Personen, löste eine heftige Debatte innerhalb der *Charta* aus, die sich auch in Texten zum Todestag Palachs widerspiegelt. So reagierte etwa Anna Marvanová mit ihrer Replik „Poznámky proti

lhostejnosti“ („Bemerkungen gegen die Gleichgültigkeit“) auf Vaculíks Text, indem sie Palachs Tat als Kampf gegen den Rückzug ins Private würdigte und hier eine Analogie zum Anspruch der *Charta* sah. Im Gegensatz zum Westdiskurs, der Palachs Motivation zumeist als Protest „gegen die Okkupation“ tradierte, rückte sie seinen Widerstand gegen die zunehmende Resignation und die allmähliche Gewöhnung an das „unnormale und unmoralische Leben“ (Marvanová 1) in den Mittelpunkt. Während für Marvanová die Exzeptionalität der Selbstverbrennung in der Frage nach Palachs Anliegen durchaus integrierbar scheint, problematisieren andere Chartist/innen diese Schwierigkeit explizit. Eva Kantůrková und Helena Klímová etwa fragen anlässlich des Todestages nach dem Recht, den eigenen Wertmaßstab auch an das Leben anderer anzulegen (O Přesahování 3,18). Miroslav Tyl sieht das eigentliche Dilemma gerade in der räumlichen und zeitlichen Nähe der „Selbstopfer“, deren Rezeption sich zumeist im schlechten Gewissen ihnen gegenüber erschöpfe: In seinem in der Exilzeitschrift *Listy* veröffentlichten Artikel heißt es über Jan Palach und Jan Zajíc:

Ihre Entscheidung zum Opfer schmerzt uns zu sehr. [...] Lieber lesen wir über Helden aus längst vergangenen Zeiten. Die sind uns so fern, dass uns ihre Menschlichkeit nicht mehr ansprechen kann. Heldenhafte Zeitgenossen stören auch die, die nicht regieren, sondern einfach in Ruhe überleben wollen. (Otava [Tyl] 40)

Auch die literarische Verarbeitung Palachs macht die Ambivalenz deutlich, die in seiner Martyrisierung für viele Dissident/innen lag. Mit Jaromír Šavřda, Daniela Hodrová, Libuše Moníková und Hana Ponická nahm in den 1980er Jahren eine ganze Reihe von tschechischen und slowakischen Autor/innen das Thema auf. Sie alle folgen Palachs Märtyrerstatus bis zu einem gewissen Punkt, um die kultische Verehrung in einem zweiten Schritt jedoch als sinnentleert und ziellos bloßzustellen. Am deutlichsten zeigt sich die Kritik am Mythos in Šavřdas Poem *Česká Kalvárie* („Tschechischer Kalvarienberg“). In dem 1983 im Gefängnis von Ostrava verfassten Werk inszeniert der Dichter Palachs Schicksal als Kreuzweg. Christus selbst tritt immer wieder als Wegbegleiter und skeptischer Kommentator des Geschehens auf, der in die Zukunft blickend den Sinn und die Wirkung der Tat infrage stellt. Während Palachs eigene Sichtweise stark von der Atmosphäre der Zeit und einer gewissen Naivität geprägt ist, vertritt Christus die Haltung der Menschen am Anfang der 1980er Jahre. Das Motiv der „Stille“ steht aus Christi Perspektive nicht mehr für das pietätvolle Schweigen am

Grab, sondern für die Ernüchterung und das Stillwerden um Palach im Laufe der 1970er Jahre (Benešová und Jáchimová 200-204).

Eine ebensolche graduelle Entheroisierung Palachs findet sich auch im Roman *Das Woltschaner Reich*<sup>24</sup> von Daniela Hodrová. In ihrem postmodern-experimentellen Text lässt sie die tschechische Nation selbst auftreten und klagen:

Meine Revolutionen und meine Helden. Einer von ihnen ist auf dem Scheiterhaufen verbrannt, den er für sich selbst aufgeschichtet hat. [...] Ich bin ein von seinen Revolutionen und Okkupationen und auch von seinen Brandopfern ernüchtertes Volk. (Hodrová 178)

Wie Šavrdra stellt die Autorin nicht Palachs Persönlichkeit infrage, sondern allein seinen positiven Symbolwert als nationaler Märtyrer. Die Verehrung seines singulären Mutes und Opferwillens trägt gleichzeitig die Schwere des „verschwendeten Opfers“ und basiert auf der „Schwachheit der Mehrheit“ (Benešová und Jáchimová 211). Indem der Heldenstatus Palachs hier als Projektion in den Blick genommen wird, wird er schrittweise ad absurdum geführt. Dies geschieht ebenso in Bezug auf seine Bedeutung als internationale Protestikone: Sowohl die im Exil lebende Schriftstellerin Libuše Moníková als auch die Slowakin Hana Ponická berühren die Funktion von Palachfotografien (Moníková 185; Ponická 113f.), die den Status von Exportartikeln erhalten haben und damit jeglicher symbolischer Vielschichtigkeit beraubt wurden (Sabatos 69).

## 4.2 Brüsewitz und Opposition

Auch im Falle Brüsewitz wurde das normativ aufgeladene Narrativ, das seine Selbstverbrennung als sinnstiftendes Martyrium im Kampf gegen die Unterdrückung des christlichen Glaubens in der DDR deklarierte, gerade für die zum Konfliktpunkt, die selbst eine kritische Haltung zum Konzept der „Kirche im Sozialismus“ einnahmen. Ebenso wie die Dissident/innen in der ČSSR mit dem bloßen Kult um Palach wenig anfangen konnten, standen auch die meisten Christ/innen in der DDR einer Mythisierung seiner Tat skeptisch gegenüber und deklarierten den Protestakt als „Anfrage“ (*Brief an die Gemeinden* 250; Lietz 1), nicht als Heldentat oder Martyrium. Dies geschah nicht zuletzt im Versuch, sich dezidiert gegenüber der politischen Polarisierung abzugrenzen, in die der Name Brüsewitz nach dessen Tod in der Bundesrepublik hineingezogen wurde.

Die Selbstverbrennung eines Pfarrers im anderen Teil Deutschlands hatte vor dem Hintergrund der bevorstehenden Bundestagswahlen sofort Eingang in das politische Tagesgeschehen der Bundesrepublik gefunden. Während sich die Regierungskoalition aus SPD und FDP entschloss, das Thema nicht aufzunehmen, setzten es CDU/CSU auf ihre Agenda und nutzten es zur Abgrenzung vom Entspannungskurs unter Helmut Schmidt (Henkys 88). Hinzu kamen Aktivitäten einer Reihe von Initiativen, die sich für sein Andenken im öffentlichen Raum einsetzten: Insbesondere die *Arbeitsgemeinschaft 13. August*, der *Bund Freies Deutschland (BFD)*, die *Hilfsaktion Märtyrerkirche (HMK)* und die *Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGfM)* sahen sich durch den „Opfertod“<sup>25</sup> in ihrer Tätigkeit bestätigt.

Im Juni 1977 gründeten einige junge konservative Christ/innen in Bad Oeynhausen das Brüsewitz-Zentrum in Trägerschaft des *Pan-europäischen Jugendwerkes*, das im Oktober eröffnet wurde. Es sollte als „Dokumentations- und Informationszentrum für aktive Menschenrechts- und Deutschlandpolitik“ (Kappelt 19f.) dienen, Verletzungen der Religionsfreiheit in der DDR dokumentieren und sowohl „christliche Bürgerrechtler“ als auch Aussiedler und Flüchtlinge materiell und ideell unterstützen („Ziele, Wege, Geschichte“ 1). Indem sich die Initiator/innen des Zentrums um Walburga von Habsburg und Olaf Kappelt offensiv für Freikäufe ostdeutscher (christlicher) Häftlinge einsetzten, wurden sie einerseits zum Problem der auf Diskretion ausgelegten Praxis selbst, andererseits lieferten sie denjenigen Ausreisewilligen in der DDR eine willkommene Plattform, die mit dem Bezug auf Brüsewitz ihre Ausreise zu erzwingen versuchten.<sup>26</sup>

Mit seinen Aktionen stieß das Brüsewitz-Zentrum sowohl innerhalb liberaler Kreise in der Bundesrepublik als auch in der DDR auf vehemente Kritik. Die EKD in Westdeutschland schloss sich der Haltung der DDR-Kirchenleitung an und sprach sich gegen die Gründungsinitiative aus („Ratsmitglieder wollen Brüsewitz-Zentrum nicht unterstützen“ 4). Ebenso standen die Christ/innen in der DDR dem Zentrum in der großen Mehrheit skeptisch gegenüber. „Ohne viel darüber zu wissen, hatten wir zu dieser Einrichtung keine positive Meinung. Auch wir waren auf politischem Entspannungskurs und meinten, daß sich hier entspannungsfeindliche Kräfte Oskar Brüsewitz auf ihre Fahne hefteten“ (Zech 601), erinnert sich Karl-Adolf Zech, der Brüsewitz selbst gekannt und ebenfalls gegen dessen Pathologisierung protestiert hatte. Trotzdem wurde sein Freundeskreis der Zusammenarbeit

mit dem Brüsewitz-Zentrum verdächtigt und von der StaSi überwacht (Zech 602-604). Die Tatsache, dass die propagandistische Nutzung des Namens „Brüsewitz“ weithin auf Ablehnung stieß, deuteten die westdeutschen Akteur/innen um das Brüsewitz-Zentrum als Bestätigung seines besonderen Märtyrerstatus und damit im Sinne der eigenen Legitimation um. In seiner Stilisierung zum antikommunistischen Märtyrer nahmen sie das dualistische – und durchaus apokalyptische – Weltbild des Pfarrers selbst auf, das aus dem Abschiedsbrief an seine Amtsbrüder spricht: „Obwohl der scheinbar tiefe Friede, der auch in die Christenheit eingedrungen ist, zukunftsversprechend ist, tobt zwischen Licht und Finsternis ein mächtiger Krieg. Wahrheit und Lüge stehen nebeneinander“ (Klier 144). Brüsewitz avancierte so zum „Glaubenszeugen“ (Wagner 17), der seine Vorgänger in den Märtyrern der *Bekennenden Kirche* habe. Der Berliner Theologe und Politikwissenschaftler Klaus Motschmann, der anlässlich des ersten Todestages über die Logik der Märtyrerunterdrückung in totalitären Diktaturen referierte, konstatierte gar im Falle der DDR eine noch schlimmere Situation als im Dritten Reich: Während etwa der Pfarrer Paul Schneider mit seinem Tod habe rechnen müssen, sei Brüsewitz selbst diese „letzte Chance des Zeugnis“ (Motschmann 22) durch die Kommunisten vorenthalten worden, so dass er gezwungen gewesen sei, seinen Tod selbst zu inszenieren. Motschmann rechtfertigte auf diese Weise nicht nur den ethisch problematischen Suizid, er setzte gleichzeitig die Kritiker/innen der Martyrisierung mit den Machthabern totalitärer Staaten gleich.

Gerade in Bezug auf die *Bekennende Kirche* zeigt sich, dass diejenigen Christ/innen in der DDR, die im Tod Brüsewitz' einen Handlungsimpuls erblickten, ganz andere Anliegen verfolgten und daher sowohl zum Brüsewitz-Zentrum als auch zur Martyrisierung des Pfarrers aus den eigenen Reihen in kritischer Distanz bleiben mussten. Eines der zentralen Konfliktfelder, das im Nachgang der Selbstverbrennung aufgebrochen war, betraf die auf einen Ausgleich mit dem Staat zielende Gesprächspolitik der Kirchenleitung. Brüsewitz selbst hatte das kirchliche Selbstverständnis zwischen Glaube und Welt in seinem Abschiedsbrief berührt und damit die Frage aktualisiert, inwieweit eine im Glauben motivierte Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen legitim und notwendig sei. In zahlreichen Briefen an die Kirchenleitung, an Gemeindeabenden und unter Theologen, die bereits vorher eine kritische Haltung eingenommen hatten, kamen jetzt Probleme zur Sprache, die über einen allgemeinen Appell für Religionsfreiheit hinausreichten.

Fragen der Zusammenarbeit zwischen Staats- und Kirchenführung wurden ebenso thematisiert wie Spannungen zwischen Kirchenleitung und Gemeinden (Schmoll 163-187).

Das Geschehen von Zeitz wurde damit zum Impuls, eine innerkirchliche Debatte um das Selbstverständnis der Kirche in der Gesellschaft erneut aufzugreifen, die seit Jahren virulent war. Eine zentrale Rolle hatte hier immer schon der Bezug auf die *Bekennende Kirche* gespielt, auf die Theologen Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths sowie die *Barmener Erklärung* von 1934. Während die ‚offizielle‘ Theologie diese Texte allein auf das Dritte Reich bezog und damit auf seinen ideologisch willkommenen ‚Antifaschismus‘-Gehalt reduzierte, hatten Theologen wie der Bischof Hans Joachim Fränkel, Heino Falcke oder Günter Jacob die Bonhoeffer'sche Widerstandsethik als aktuelles Problem aufgenommen, das gegen eine Selbstbeschränkung der Kirche auf den Bereich des Geistlichen sprach (Neubert 173, 251, 546). So kursierte 1976 etwa die Schrift *Weltwirklichkeit und Christusglaube: Wider eine falsche Zweireichelehre* von Günter Jacob, die vor einer verzerrten Auslegung der lutherischen Lehre warnte und hierfür an die zweite These der Barmener Erklärung<sup>27</sup> erinnerte (Jacob 7, 39). Die Symbolhandlung von Brüsewitz rückte gerade dieses Problem einer Sphärentrennung zwischen Religiösem und Weltlichem erneut in den Fokus (Lietz 2).

In diesem Sinne bestärkte die Tat eine ganze Reihe von kirchlichen Mitarbeiter/innen in ihrem politischen Selbstbewusstsein. Theologen wie Heiko Lietz, Hans-Jochen Tschiche, Rudi Pahnke, Günther Schau oder Lothar Tautz bemühten sich, den Protestakt zu einem Anstoß für oppositionelles Wirken werden zu lassen, ohne jedoch Brüsewitz als Opfer der Kirchenpolitik zu viktimisieren oder als Widerstandssikone zu heroisieren. Ihnen ging die Reaktion der Magdeburger Kirchenleitung, die in ihrem *Brief an die Gemeinden* und diversen Materialien für den „innerkirchlichen Dienstgebrauch“ durchaus begonnen hatte, (selbst)kritische Fragen zu formulieren, nicht weit genug. Tschiche etwa forderte auf der Erfurter Synode im November 1977 in Aufnahme von Brüsewitz' Appell, eine kirchliche Helsinki-Gruppe zu gründen (Hanisch 139). Der Güstrower Pfarrer Lietz engagierte sich für eine nachhaltige Bearbeitung der angestoßenen Fragen, indem er Brüsewitz-Themenabende gestaltete<sup>28</sup> und innerhalb der Mecklenburger Kirche für eine systematische, überkirchliche Vernetzung eintrat (Lietz 2f.). Auch eine Gruppe von Naumburger Theologiestudenten um Lothar Tautz, Christian Radeke und Günther Schau zielte auf eine solche gesellschaftliche Mobilisierung, die

über eine theologische Diskussion innerhalb der Kirche hinausgehen sollte und nicht zuletzt eine Vernetzung mit der marxistischen Opposition im Blick hatte. 1977 veröffentlichte die spätere Naumburger Menschenrechtsgruppe ihre Dokumentation *Kirche zwischen Opportunismus und Opposition*, die auch einen Teil „Zur Diskussion nach dem Opfertod von Oskar Brüsewitz und zum Geburtstag unserer Republik“ enthielt und als eine Art Existenzbeweis der sich konstituierenden Opposition in der DDR fungieren sollte (Tautz u.a. 21-25).

Ebenso wie für das Brüsewitz-Zentrum in Bad Oeynhausen stellte Brüsewitz in der Rhetorik Lothar Tautz' einen „Märtyrer“ da, dessen Tod konkrete Handlungen verlange. Auch die Naumburger Gruppe verfolgte das Anliegen, sich für Inhaftierte und ihre Familien einzusetzen (Tautz u.a. 16). Der zentrale Unterschied – und damit die Herausforderung für die Akteur/innen innerhalb der DDR – lag jedoch im Verständnis dessen, wozu die Stilisierung eines Brüsewitz'schen Vermächtnis dienen könne. Während es im westlichen Diskurs Aufhänger für die Skandalisierung der Verhältnisse war und Brüsewitz vor allem als „Gallionsfigur des Kalten Krieges“ (Frickel 201) die eigenen deutschlandpolitischen Ziele emotional transportieren sollte, musste eine Reflexion über Rolle und Verantwortung der Kirche in der DDR weitaus vielschichtiger ausfallen. Nicht eine generelle Delegitimierung des Systems stand hier im Fokus, sondern die Frage nach realen Handlungsoptionen. Während für die westlichen Akteur/innen eine Übersiedlung in die Bundesrepublik den Höhepunkt legitimer Verweigerung darstellte, lag dieser für die kritischen Ost-Theolog/innen im verantwortungsbewussten Handeln angesichts tagtäglicher Zerreißproben, das eine Ausreise gerade ausschloss. In den vom Weimarer Konvent diskutierten *Thesen zur innerkirchlichen Diskussion* heißt es daher unter der Rubrik „Konsequenzen für kirchliche Mitarbeiter“: „B's Tod ist eine klare Absage an die Flucht vor der Wirklichkeit und theologischem Auftrag, wie sie in den Übersiedlungsanträgen zum Ausdruck kommt“ (Kranz und Neubert 2). Wie sich die sächsische Kirchenleitung stattdessen kritisches Christsein und Zivilcourage in der DDR vorstellte, kommt etwa in einer Broschüre zum Ausdruck, die sie anlässlich des ersten Todestages in den Kirchen um Zeitz auslegen ließ. Hier wird aus dem Bericht des Bischofs Hans Joachim Fränkels vor der Provinzialsynode der Evangelischen Kirche in Görlitz vom März 1977 zitiert:

Wir sollten von den Staatsfunktionären nicht verlangen, daß sie uns die durch die Verfassung garantierten und in Helsinki

erklärten Rechte und Freiheiten auf Silbertablets servieren, sondern wir sollten uns in heiterer und loyaler Entschlossenheit selbst bedienen. („Texte zur Information, zur Meditation, zum Gebet in der Kirche“ 2)

## Fazit

In seiner Arbeit zu Schlüsselfiguren in sozialen Bewegungen hat Alexander Leistner am Beispiel der DDR-Friedensbewegung auf die Ambivalenz hingewiesen, die dem Märtyrer als diskursiver Figur zukommt. Dies gilt sowohl für Menschen, die tatsächlich den Tod erlitten, als auch für solche, deren Erleben als Martyrium gedeutet wird. Sich zur Märtyrerfigur zu verhalten heißt nicht nur, das eigene politische Engagement, sondern auch die Verantwortung, die die eigene Rigorosität für andere haben kann, zu thematisieren (Leistner 5.3). Eine besondere Steigerung erhält diese per se herausfordernde Figur dann, wenn der reale Tod demonstrativ inszeniert wird. Anhand der Selbstverbrennungen von Jan Palach und Oskar Brüsewitz wurde aufgezeigt, dass diese Taten durchaus als heldenhaft angesehen werden, im „Drang zum Martyrium“ jedoch per se ethisch-theologische Anschlussprobleme impliziert sind.

Eine besondere Brisanz erhielt die Rezeption der hier verhandelten Selbstverbrennungen vor dem Hintergrund des Kalten Krieges beziehungsweise der deutsch-deutschen Doppelöffentlichkeit, die eine zweigleisige Rezeptionsgeschichte zur Folge hatten: Während unter den Akteur/innen im West- beziehungsweise im Exildiskurs eine Terminologie dominierte, die vom Märtyrerstatus Palachs, Brüsewitz' aber auch Romas Kalantas (Fuchs 248) ausging, wurde dieser innerhalb des Ostblocks sehr viel stärker hinterfragt. Sowohl die Zuschreibung der *Charta 77* als Trägerin von Palachs Vermächtnis, als auch die Viktimisierung der Christ/innen in der DDR und die Martyrisierung einzelner aus politischen Gründen Inhaftierter blieb für die Diskursteilnehmer/innen innerhalb der Landesgrenzen durchaus zweifelhaft, stand sie doch im Gegensatz zu einer differenzierten Reflexion konkreter Handlungsoptionen und der Frage nach Zivilcourage und Protest. Während sich diese Schwierigkeiten im Falle Palachs in den Debatten um das dissidentische Selbstverständnis widerspiegelt finden, münden sie in der DDR im Ringen politisch sensibilisierter Christ/innen um Fragen der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung der Kirche.

Die heutige floskelhafte Einordnung Palachs als „Nationalheld“ und Märtyrer, dessen Vermächtnis sich 1989 erfüllt habe, sowie Brüsewitz'

Aufnahme in den Kanon „christlicher Märtyrer“ blenden diese Diskursstränge nicht nur aus, sie stehen auch in Diskrepanz zur realen Verankerung beider Figuren im kulturellen Gedächtnis. Wenngleich an den Todestagen seit 1989 regelmäßige Gedenkveranstaltungen und Erinnerungen in der Presse stattfinden, bleibt der Kreis der Akteur/innen zumeist überschaubar. Daneben scheint ihre Historisierung als heldenhafte Märtyrer in Ostdeutschland und Tschechien nicht zuletzt deshalb problematisch zu sein, weil sie zu großen Teilen eine Rückprojektion aus dem Westdiskurs vor 1989 darstellt. Sowohl der tschechoslowakische als auch der ostdeutsche Staatssicherheitsdienst sah die Märtyrerstilisierung als gezielte Propaganda aus dem „imperialistischen“ Ausland an.<sup>29</sup> Wenngleich die Geheimdienste dabei übersahen, dass Palach und Brüsewitz innerhalb ihrer Länder zu unabhängigen Symbolfiguren geworden waren, stimmten sie zumindest in der Ablehnung der propagandistischen Ausnutzung durch „einige kalte Krieger“ (Krusche, zit. n. Neubert 280) mit Vertreter/innen von Kirche und Dissens überein. Diese Analogie macht das Dilemma deutlich, vor das die Westöffentlichkeit diejenigen stellte, die eine Gegenöffentlichkeit innerhalb der eigenen Gesellschaft zu etablieren suchten. Gleichzeitig verweist sie – wie hier ausgeführt – auf die Schwierigkeit, ein „Martyrium“ zum handlungsleitenden Vorbild umzudeuten. Dies gelang sowohl den Dissident/innen in der ČSSR als auch der innerkirchlichen Opposition in der DDR erst, indem der ethische Wert ihrer „Selbstopferungen“ jenseits des politischen Sinns gesucht wurde.

- 1 Eine zentrale Rolle spielte die Fotografie von Malcolm W. Browne, die zum World Press Photo 1963 gekürt wurde.
- 2 Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen Akt der Freiwilligkeit, sondern, so die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Sigrid Weigel, um eine Entscheidung „unter Bedingungen der Unfreiheit“ (Weigel 15).
- 3 Während das Deutsche diese Unterscheidung im Wort „Opfer“ nicht verbalisiert, trennt etwa das Englische „victim“ von „sacrifice“.
- 4 Im Englischen wird für „Selbstverbrennung“ zumeist der Begriff „self immolation“ (wörtl. „Selbstopfer“) verwendet.
- 5 In seiner Studie über politische Suizide verweist Michael Biggs auf das besondere Leiden, das mit Selbstverbrennungen assoziiert wird, gleichzeitig betont er aber, dass der Tod selbst nicht immer intendiert ist (Biggs 193).
- 6 Nach Biggs beschreiben Palach und seine Nachfolger jedoch keine „Welle“, da er keinen inneren Zusammenhang zugrunde legt, sondern allein das Intervall, das zwischen den Selbstverbrennungen innerhalb eines Landes liegt (nicht mehr als zehn Tage) (Biggs 189).
- 7 Die Existenz einer solchen Gruppe hinter Palach konnte nie verifiziert werden.

- 8 Im Frühjahr 1970 eröffnete der StB die Akte „Palach“, die zum einen der weiteren Suche nach einer Gruppe hinter Palach, zum anderen der Zusammenstellung von Materialien zur gezielten „Gegenpropaganda“ dienen sollte. Vgl. Návrh náčelníka 3. oddělení 7. odboru Krajské správy Sboru národní bezpečnosti Praha mjir. Jiřího Dvořáka na agenturně-operativní rozpracování a dokumentaci činu Jana Palacha, 4.2.1970 [5.8.1970] (Blažek u.a. D48 [D58]).
- 9 So unterzeichnete er seinen Abschiedsbrief (Lederer 111).
- 10 „Živé pochodně“. Vgl. etwa die gleichnamige Kategorie unter [www.janpalach.cz](http://www.janpalach.cz). Die Internetplattform ist ein Folgeprojekt der Publikation von Blažek u.a.
- 11 Der Regisseur Maciej Drygas verwendet auch Originalfilmaufnahmen der Selbstverbrennung, erhalten in den Archivbeständen des Sicherheitsdienstes SB.
- 12 So war etwa beteiligten Sanitätern und Feuerwehrleuten ein Schweigegeld gezahlt worden.
- 13 Er überlebte die Selbstverbrennung.
- 14 Seit 1971 unter Bischof Albrecht Schönherr geprägte Formel, mit der sich die Kirchenleitung zur bestehenden Gesellschaftsordnung bekannte. Sie bildete die Grundlage der Gesprächspolitik zwischen Staat und Kirche.
- 15 Im sogenannten Moskauer Protokoll vom 27.8.1968 festgelegter Prozess, der auf die Rückkehr zu den Verhältnissen vor den 1968er Reformen in der ČSSR abzielte.
- 16 So etwa die Deutung der Berliner *AG 13. August* auf ihrer Kranzschleife zur Enthüllung einer Gedenksäule in Zeit am 18.8.1990.
- 17 Pfarrer der böhmischen Brüder aus Palachs Heimatgemeinde. Trojan gehörte zur informellen Strömung *Neue Orientierung*, die Gesellschaftskritik und Theologie zu vereinen suchte.
- 18 Parallel zu den offiziellen Strukturen existierende „Kirche des Schweigens“, deren Priester heimlich – zum Teil im Ausland – geweiht wurden.
- 19 Paramilitärische Widerstandsbewegung der Juden gegen die Römer. Eingeschlossen auf der Festung Masada, entschlossen sich die letzten aufständischen Zeloten 73 n. Chr. zum kollektiven Selbstmord.
- 20 „Celonárodní manifestace za svobodu a demokracii“, so der Terminus, der sich mit hoher Frequenz in der tschechischen Tagespresse 1990-2013 findet.
- 21 Dies geschieht insbesondere an den Jahrestagen, nicht selten etwa in den Onlineforen der Zeitungen. Vgl. die Diskussionen zum Artikel von Tomáš Pavlíček. „Pomohla něčemu Palachova obět?“ *Respekt* 28.1.2007. 22.7.2013 <<http://respekt.ihted.cz/diskuse/c1-36454700-pomohla-necemu-palachova-obet>> oder zum Artikel „Palachova zkratka na cestě do dějin.“ *Lidovky.cz* 16.1.2009. 22.7.2013 <[http://www.lidovky.cz/palachova-zkratka-na-cestě-do-dějin-dt6-/zpravy-domov.aspx?c=A090116\\_093758\\_In\\_domov\\_glu](http://www.lidovky.cz/palachova-zkratka-na-cestě-do-dějin-dt6-/zpravy-domov.aspx?c=A090116_093758_In_domov_glu)>.
- 22 Der Diplomingenieur verstand sich selbst als Marxist. Wegen seiner Tätigkeiten wurde er später zu vier Jahren Haft verurteilt. Er gehörte zu den Erstunterzeichnern der *Charta 77*.
- 23 In seinem später veröffentlichten autobiografischen Roman *Český snář* („Tschechisches Traumbuch“) verweist Vaculík diesbezüglich explizit auf Palach.
- 24 Der Roman mit dem tschechischen Titel *Podobojí* (wörtlich „In beiderlei Gestalt“) entstand in den Jahren 1977-78. 1991 wurde er auf Tschechisch, 1992 auf Deutsch veröffentlicht.

- 25 Vgl. etwa den Titel einer Dokumentation des BFD: *Der Opfertod des Pfarrers Brüsewitz*, Sept. 1976.
- 26 Vgl. etwa den Fall des Dresdners Rainer Bäurich, der sich in einem „Manifest“ an das Brüsewitz-Zentrum wandte, dafür inhaftiert wurde und zu einem Kronzeugen der deutschlandpolitischen Arbeit stilisiert wurde: Bestand Brüsewitz-Zentrum, Akten 24, 56 und 57, Archiv Bundesstiftung Aufarbeitung, Berlin.
- 27 „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften“ (Jacob 39).
- 28 Vgl. *Interview mit Heiko Lietz*, 17.1.2011, Privatarchiv der Autorin.
- 29 Das MfS widmete sich akribisch den Aktivitäten des Brüsewitz-Zentrums – bezeichnenderweise im „OV Märtyrer“.

## Literatur

- Assmann, Aleida. *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Bonn: C.H.Beck, 2007.
- Biggs, Michael. „Dying Without Killing: Self-Immolations, 1963-2002.“ *Making Sense of Suicide Missions*. Hg. Diego Gambetta. Oxford: University Press, 2005. 173-208.
- Brabec, Jiří u.a. [Erklärung der Schriftsteller, ohne Titel] *Listy [Prag]* 2.3: 1.
- „Brief der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen an die Gemeinden.“ 11.9.1976. *Das Signal von Zeitz: Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976: Eine Dokumentation*. Hg. Harald Schultze. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993. 249-251.
- Chalupecký, Jindřich. „Smysl oběti.“ *Jan Palach – '69*. Hg. Petr Blažek u.a. Praha: Togga, 2009.145-149.
- „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden“ *Neues Deutschland* 31.8.1976: 2.
- Eisler, Jerzy. *Polski Rok 1968*. Warszawa: IPN, 2006.
- Frickel, Thomas. „Sondierung in vermintem Gelände.“ *Ich werde dann gehen: Erinnerungen an Oskar Brüsewitz*. Hg. Karsten Krampitz u.a. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006. 197-210.
- Fuchs, Klaus. „Romas Kalantas Tod in der zeitgenössischen Presse der Bundesrepublik.“ *Annaberger Annalen über Litauen und deutsch-litauische Beziehungen* 11 (2003): 239-273.
- Giesen, Heinrich. *Kirche – nicht gefragt!* Marburg an der Lahn: Oekumenischer Verlag Dr. Edel, 1966.
- Graitl, Lorenz. *Sterben als Spektakel: Zur kommunikativen Dimension des politisch motivierten Selbstmords*. Wiesbaden: Springer VS, 2012.
- Grashoff, Udo. „In einem Anfall von Depression...“ *Selbsttötungen in der DDR*. Berlin: Links, 2006.
- Gries, Rainer und Silke Satjukow, Hg. *Sozialistische Helden: Eine Kulturgeschichte von Propagandafiguren in Osteuropa und der DDR*. Berlin: Links, 2002.
- Hanisch, Anja. *Die DDR im KSZE-Prozess 1972-1985: Zwischen Ostabhängigkeit, Westabgrenzung und Ausreisebewegung*. München: Oldenbourg, 2012.
- Henkys, Reinhard. „Der ‚Fall Brüsewitz‘ in den Medien.“ *Das Signal von Zeitz: Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976: Eine Dokumentation*. Hg. Harald Schultze. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993. 86-90.
- Hodrová, Daniela. *Città dolente: Das Wolschaner Reich: Totenroman*. Zürich: Ammann, 1992.
- Hummel, Karl-Joseph und Christoph Strohm, Hg. *Zeugen einer besseren Welt: Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000.
- Jachimová, Veronika und Michala Benešová. „Závazek ticha: Literární reflexe činu Jana Palacha.“ *Jan Palach – '69*. Hg. Petr Blažek u.a. Praha: Togga, 2009. 192-222.
- Jandourek, Jan. *Tomáš Halík: Ptál jsem se cest: Rozhovory*. Praha: Portál, 1997.
- Jacob, Günter. *Weltwirklichkeit und Christusglaube: Wider eine falsche Zweireichelehre*. Stuttgart: Evangelische Verlagsanstalt, 1977.
- Kamiński, Łukasz. „První živá pochodeň ve východním bloku.“ *Jan Palach – '69*. Hg. Petr Blažek u.a.. Praha: Togga, 2009. 115-127.
- Kappelt, Olaf. „Die Gründung des Brüsewitz-Zentrums: Ein Kampf zwischen David und Goliath.“ *Christen drüben*. 2.2: 19-20.
- Klier, Freya. *Oskar Brüsewitz: Leben und Tod eines mutigen DDR-Pfarrers*. Berlin: Bürgerbüro, 2006.
- Kurschat, Andreas und Harald Schultze, Hg. „Ihr Ende schaut an ...“ *Zeugen einer besseren Welt: Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008.
- Lederer, Jiří. *Jan Palach: Ein biografischer Bericht*. Zürich: Unionsverlag, 1982.
- Leistner, Alexander. „Sozialfiguren des Protests und deren Bedeutung für die Entstehung und Stabilisierung sozialer Bewegungen: Das Beispiel der unabhängigen DDR-Friedensbewegung.“ *Forum qualitative Sozialforschung*. 12.2: Art. 14. 08.11.2013. <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1682/3207>>.
- Moniková, Libuše. *Die Fassade*. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 2003.
- Motschmann, Klaus. *Oskar Brüsewitz: Sein Protest – sein Tod – seine Mahnung*. Würzburg: Naumann, 1978.
- Negel, Joachim. *Martyrium: Zur theologischen Valenz eines verstörenden Phänomens*. Internetveröffentlichung, 2011. 08.11.2013. <<http://www.uni-marburg.de/hosting/ks/personal/negel/mat.pdf>>.
- „Nenávist až na hrob.“ *Listy [Rom]*. 1.2: 14f.
- Neubert, Ehrhart. *Geschichte der Opposition in der DDR 1949-1989*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2000.
- Otava, Roman [=Tyl, Miroslav]. „Jan Palach a Jan Zajíc.“ *Listy [Rom]*. 9.3: 39f.
- Putna, Martin. „Archetyp mladého mučedníka.“ *Jan Palach – '69*. Hg. Petr Blažek u.a.. Praha: Togga, 2009. 169-175.
- Ponická, Hana. *Lukavické zápisky*. Brno: Atlantis, 1992.
- „Ratsmitglieder wollen Brüsewitz-Zentrum nicht unterstützen.“ *Frankfurter Rundschau* 28.4.1977: 4.
- Sabatos, Charles. „Hořící tělo jako ikona odporu: Jan Palach v české a světové literatuře.“ *Kuděj*. 6.2: 59-77.
- Sadecký, Josef, Hg. *Živé pochodně*. Zürich: Konfrontation, 1980.
- Schmoll, Heike. „Die Reaktion der evangelischen Kirche.“ *Das Fanal: Das Opfer des Pfarrers Brüsewitz und die*

- evangelische Kirche. Hg. Helmut Müller-Enbergs u.a. Frankfurt a. M.: Ullstein, 1993. 155-210.
- Schultze, Harald, Hg. *Das Signal von Zeit: Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976: Eine Dokumentation.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993.
- Starý, Oldřich. „Heroický i tragický čin.“ *Jan Palach – 11.8.1948 - 19.1.1969.* Hg. Josef Culek. Praha: Práce, 1990. 34-35.
- Suk, Jaroslav. „Palach chtěl lidi vyburcovat, ne rozlftostnit.“ *Protestant* 20.1: 1+3.
- Suk, Jaroslav u.a. *Počátky odporu proti normalizačnímu režimu ve vzpomínkách účastníků.* Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1997.
- Šrajber, Jindřich. *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví.* Praha: Triton, 2009.
- Tautz, Lothar u.a., Hg. ‚Warte nicht auf bessere Zeiten‘. *Oskar Brüsewitz, Wolf Biermann und die Protestbewegung in der DDR 1976-1977.* Halle/Saale: mdv, 1999.
- „Texte zur Information, zur Meditation, zum Gebet in der Kirche.“ *Berliner Kirchenreport* 19.8.1977: 2.
- Trojan, Jakub. „Blahoslavení čistého srdce.“ *Jan Palach – '69.* Hg. Petr Blažek u.a.. Praha: Togga, 2009. 141-144.
- Vaculík, Ludvík. „Poznámky o statečnosti.“ *Z dějin českého myšlení o literatuře.* Bd. 4. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2005. 238-240.
- Vosyltyé, Jüraté. „Romas Kalanta.“ *Słownik dysydentów: Czołowe postacie ruchów opozycyjnych w krajach komunistycznych w latach 1956-1989.* Bd. 2. Warszawa: KARTA, 2007. 252-253.
- Wagner, Rainer. „Ein Mann der Aufrichtigkeit in einer opportunistischen Zeit!“ *Christen drüben.* 2.2: 15-18.
- Weigel, Sigrid. „Schauplätze, Figuren, Umformungen: Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen.“ *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern.* Hg. Sigrid Weigel. Paderborn: Fink, 2002. 11-40.
- „Wort der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen an die Gemeinden“, 21.8.1976. *Das Signal von Zeit: Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976: Eine Dokumentation.* Hg. Harald Schultze. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993. 168-169.
- Zech, Karl-Adolf. „Er traf den Nerv: Die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz im August 1976 und die Folgen.“ *Deutschlandarchiv.* 29.5: 587-607.
- Ziegler, Petra. „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts.“ *Evangelisches Gemeindeblatt* 18.3.2007: 2f.
- Nicht editierte Quellen und Filme:
- Der weiße Fleck: Jan Palach – Gegen Gewalt und Gleichgültigkeit.* Reg. Hans-Peter Riese. WDR, 1979.
- Kranz, Erich und Ehrhart Neubert. *Thesen zur innerkirchlichen Diskussion.* undat., RHG/Ki 07, Archiv der Robert-Havemann-Gesellschaft, Berlin.
- Krajská správa SNB Praha. *Úřední záznam: Ověření souvislosti mezi akce Florenc a Janem Palachem.* 17.6.1970, H-682, Mappe 2, Archiv bezpečnostních složek (ABS), Prag.
- Lietz, Heiko. *Brief an Heinrich Rathke.* 25.1.1978, RHG/HL 038, Archiv der Robert-Havemann-Gesellschaft, Berlin.
- Marvanová, Anna. *Poznámky proti lhostejnosti.* 9.1.1979, Sign. SBM 10137, Libri Prohibiti, Prag.
- O Přesahování: Sborník k 10. výročí oběti Jana Palacha.* 1979, Sign. SBM 12190, Libri Prohibiti, Prag.
- Šavřda, Jaromír. *Česká Kalvárie.* 1985, Sign. 9902, Libri Prohibiti, Prag.
- Usłyszcie mój krzyk.* Reg. Maciej Drzgas. Studio Filmowe Logos, Zespół Filmowy Zodiak, 1991.
- Ziele, Wege, Geschichte.* Faltblatt über das Brüsewitz-Zentrum. Bestand Brüsewitz-Zentrum, Akte 42, Archiv Bundesstiftung Aufarbeitung, Berlin.