

„Mit den Vertriebenen kam Kirche“? Anmerkungen zu einem unerledigten Thema

Von Martin Greschat

Die im „Haus der Geschichte der Bundesrepublik“ gezeigte Ausstellung „Flucht, Vertreibung, Integration“ führt sowohl die Aktualität des Themas als auch den historischen Kontext in beeindruckender Weise vor Augen. Zwischen 50 und 70 Millionen Menschen wurden im Verlauf des 20. Jahrhunderts aus ihrer Heimat vertrieben. Dazu gehörten etwa 14 Millionen Deutsche.¹ Aber was besagen Zahlen für die Lebensgeschichte einzelner Menschen? Der Historiker Michael Jeismann urteilt über das hier verdichtete Ineinander von „biographischem Erleben, politischer Handhabe und historischer Analyse in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“: „Unsere Konsensgesellschaft kann es lehren, dass nicht alles auf einen Nenner zu bringen ist. Es könnte heute ein Toleranzangebot für Erinnerungen und ihre Repräsentation geben, ohne dass dieses in irgendeiner Weise die Grundverfassung des Gemeinwesens in Frage zu stellen hätte.“² Die folgenden Ausführungen verstehen sich auch als ein Beitrag zu dieser Thematik.

I.

Nicht nur Individuen und Gruppen deutscher Menschen wurden infolge des Zweiten Weltkriegs ihrer Heimat beraubt, sondern „auch die Kirchen sind mit vertrieben worden“.³ In diesem Sinn will das diesen Ausführungen vorangestellte Wort Spiegel-Schmidts verstanden werden. Durch Gewaltakte, hieß es, könnten Kirchen juristisch nicht aufgelöst werden. Sie blieben vielmehr auch in anderen Gegenden bestehen und sollten sich dort neu formieren, um für ihre Gläubigen jetzt und in Zukunft zur Verfügung zu stehen. Auf dieser Voraussetzung basiert auch die große Darstellung von Hartmut Rudolph über die Tätigkeiten der Evangelischen Kirche für die Flüchtlinge und Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg.⁴ Dementsprechend liegt der Nachdruck hier auf den

1 *Begleitbuch zur Ausstellung*, Bielefeld 2005, S. 189. Dort auch das folgende Zitat, S. 13. Der vorgelegte Text bietet die erweiterte Fassung meines am 9. April 2005 auf der 3. Tagung des Arbeitskreises für Protestantismusforschung in Neudietendorf gehaltenen Referats.“

2 FAZ, 5.12.2005, S. 39.

3 Friedrich SPIEGEL-SCHMIDT, *Religiöse Wandlungen und Probleme im evangelischen Bereich*, in: Eugen LEMBERG/Friedrich EDDING (Hg.), *Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluß auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben*, 3 Bde., Kiel 1959, hier: Bd. 3, S. 23–91, insbes. S. 24, 59.

4 Hartmut RUDOLPH, *Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972*, 2 Bde., Göttingen 1984/85, hier Bd. 1, S. 182–192.

organisatorischen Problemen der Einbindung von Gliedern der evangelischen Kirchen aus den Gebieten östlich der Oder und Neiße in die westlich gelegenen Landeskirchen sowie die Integration der Pfarrer, der sog. „Ostpfarrrer“.

Eine kurze Verständigung über die Terminologie erscheint angebracht.⁵ In den Aufnahmegebieten sprach man generell von „Flüchtlingen“. Diese Rede-weise entspricht der weitgefassten Definition des Flüchtlings in der Genfer Konvention von 1951. Als „Vertriebene“ (expellees) bezeichneten amerikanische und seit 1947 auch deutsche Quellen diejenigen, die gezwungenermaßen ihre Heimat verlassen mussten. Dabei veränderte der Begriff seine Bedeutung: Ging es zunächst um die Feststellung der Endgültigkeit der mit staatlicher Unterstützung durchgeführten Aussiedlungen, dominierte danach der Gesichtspunkt des Gewaltvollen und Unrechtmäßigen. In diesem Sinn eines Kampfbegriffs argumentierte das westdeutsche Bundesvertriebenengesetz vom 5. Juni 1953. Danach galten alle als Vertriebene, die vor 1945 ihren Wohnsitz in den Gebieten östlich der Oder-Neiße-Linie gehabt hatten, aber auch im Sudetengebiet oder als Volksdeutsche in verschiedenen mittel- und osteuropäischen Ländern. „Flüchtlinge“ hießen dagegen offiziell diejenigen, die aus der SBZ/DDR nach Westdeutschland gingen.

Diese Begrifflichkeit hat sich weder umgangssprachlich noch wissenschaftlich durchgesetzt. Gerade wenn man auf die Erfahrungen der Betroffenen blickt, ist es jedoch keineswegs gleichgültig, ob sie vor der Front und der Roten Armee flohen oder ob sie danach gewaltsam von Polen, Tschechen, Kroaten und Serben oder auch Ungarn ausgewiesen wurden. Dementsprechend rede ich von Flüchtlingen und Vertriebenen, wenn es um ihr gemeinsames Schicksal geht, und differenziere, wenn es sich primär um die eine oder andere Erfahrung handelt. Ausdrücklich unterscheide ich davon die Flüchtlinge aus der SBZ/DDR – ohne allerdings im einzelnen angeben zu können, ob hierbei die Weiterwanderer aus den ehemals deutschen Ostgebieten überwogen oder Menschen, die bis dahin in den Gebieten zwischen der Elbe und Oder-Neiße gelebt hatten.

Von ausschlaggebender Bedeutung waren seit dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus und Deutschlands in sämtlichen politischen oder auch nur politisch relevant erscheinenden Fragen die vier Siegermächte.⁶ Diese Fest-

5 Vgl. dazu Franz NUSCHELER, *Das Jahrhundert der Flüchtlinge*, in: Rainer SCHULZE u. a. (Hg.), *Flüchtlinge und Vertriebene in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte*, Hildesheim 1987, S. 6–23; Matthias STICKLER, „*Ostdeutsch heißt gesamtdeutsch*“. *Organisation, Selbstverständnis und heimatpolitische Zielsetzungen der deutschen Vertriebenenverbände 1949–1972*, Düsseldorf 2004, S. 9–11. Einzelnes auch bei Michael HIRSCHFELD, *Katholisches Milieu und Vertriebene. Eine Fallstudie am Beispiel des Oldenburger Landes 1945–1965*, Köln 2002, S. 1–66.

6 Vgl. Martin GRESCHAT, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945*, Bd. 1: *Weichenstellungen in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2002, insbes. S. 21–52.

stellung gilt selbstverständlich auch im Blick auf den Umgang mit den Flüchtlingen und Vertriebenen in ganz Deutschland und insbesondere in den jeweiligen Besatzungszonen. Versucht man, einen ebenso komplexen wie komplizierten Prozess knapp zusammenzufassen, ist festzustellen: Alle vier Mächte wünschten zunächst die möglichst schnelle und reibungslose Assimilierung der Flüchtlinge und Vertriebenen in die in ihren Zonen bestehenden oder zu gestaltenden gesellschaftlichen Verhältnisse.⁷ Sie alle dirigierte die Ströme von Menschen in dünn besiedelte Regionen, verteilten sie in erster Linie auf Dörfer und Kleinstädte, verfügten die Einweisung in die Häuser und Wohnungen der Einheimischen und untersagten die Versuche der Vertriebenen, Selbsthilfegruppen zu gründen. Als z. B. die Ungarndeutschen nach dem Vorbild des Präsidenten der evangelischen Kirche in Jugoslawien, Franz Hamm, der in Salzburg eine Hilfsstelle für die Familienzusammenführung und Kontakte untereinander eingerichtet hatte, eine entsprechende Organisation in Stuttgart aufbauen wollten, verboten das die Amerikaner.⁸ Lediglich unter dem Dach der Kirchen, im Rahmen des Evangelischen Hilfswerks oder der katholischen Caritas, konnten diese und andere spontanen Zusammenschlüsse von Flüchtlingen und Vertriebenen arbeiten. Von den hieraus erwachsenden Hilfskomitees wird sogleich ausführlicher zu berichten sein.

An diesem strikten Koalitionsverbot hielt die Sowjetische Militäradministration ebenso wie die SED dauerhaft fest. In den westlichen Besatzungszonen kam es dagegen im Zuge der schrittweisen Lockerung der restriktiven Politik der Alliierten gegenüber den Vertriebenen seit 1948 zur Gründung säkularer Organisationen. Ihr Verbot erschien in dem Maße anachronistisch, in dem die von den Siegermächten lizenzierten Parteien politische Forderungen im Blick auf die Revision der Oder-Neiße-Linie erheben konnten. Kennzeichnend für die dadurch eingeleitete Entwicklung ist ein Schreiben eines britischen Kontrolloffiziers in Deutschland an das Londoner Außenministerium vom 25. März 1948. Darin wies der Verfasser auf die Widersprüchlichkeit hin, die darin liege, dass man einerseits das öffentliche Eintreten der Vertriebenen für die Rückkehr in die Ostgebiete verbiete und andererseits offiziell erkläre, die endgültige Regelung der Grenzfrage stehe noch aus; dass Kurt Schumacher, dem Vorsitzenden der SPD, gestattet werde, die Rückgabe der deutschen Provinzen im Osten zu fordern, und man gleichzeitig dasselbe Recht

7 Ausführlicher dazu die Beiträge in Sylvia SCHRAUT/Thomas GROSSER (Hg.), *Die Flüchtlingsfrage in der deutschen Nachkriegsgesellschaft*, Mannheim 1996.

8 Matthias BEER, *Alte Heimat – Neue Heimat. Das spezifische Verständnis von Kirche und Gemeinschaft bei den Vertriebenen aus Südosteuropa und dessen Auswirkungen auf den Eingliederungsprozeß im deutschen Südwesten*, in: *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde* 36 (1993), S. 244–272.

den Flüchtlingen verweigere.⁹ Zum Aufbau einer demokratischen Ordnung in Westdeutschland gehörte eben auch das Koalitionsrecht für unterschiedliche Interessengruppen – darunter den Flüchtlingen und Vertriebenen.

Auch den evangelischen Kirchenleitungen lag in allen vier Besatzungszonen daran, diese Menschen so schnell und umfassend wie nur möglich in ihre Kirchentümer zu integrieren, die evangelischen Christen also in jene Landeskirchen, in deren Gebiet sie nun lebten. Dafür gab es handfeste Gründe. Im allgemeinen Chaos der Zusammenbruchgesellschaft fehlten sämtliche Voraussetzungen, um eigene Kirchentümer für die Vertriebenen aufzubauen. Sie lebten auch nicht in geschlossenen Regionen, sondern Ostpreußen und Schlesien, Pommern und Neumärker, Sudetendeutsche und andere Volksdeutsche waren nun verstreut in verschiedenen Gebieten Deutschlands angesiedelt, wohin man sie eben dirigiert hatte. Was das bedeutete, wird klar, wenn man sich vor Augen hält, dass die 2.000 Seelen einer geschlossenen Siedlung im Osten sich 1947 in den westlichen Besatzungszonen verstreut in nicht weniger als 158 verschiedenen Ortschaften wiederfanden!¹⁰ Vor allem aber verhinderten die kirchenrechtlichen Bestimmungen den Aufbau eigener Flüchtlingskirchen. Es galt der Parochialzwang, d. h. jeder evangelische Christ war automatisch Mitglied derjenigen Landeskirche, in deren Grenzen er wohnte. Und die Kirchenleitungen legten größten Wert auf die Einhaltung dieser Regelung. An der Entstehung paralleler kirchlicher Organisationen in ihrem Gebiet lag ihnen verständlicherweise wenig.

Es ist bemerkenswert, wie ähnlich die katholische Hierarchie reagierte.¹¹ Trotz der andersartigen ekklesiologischen Struktur und beträchtlicher Unterschiede im Blick auf manche Maßnahmen agierten die kirchenleitenden Gremien auch hier primär als „Ordnungsmächte“. Sie leisteten ebenfalls Erhebliches an karitativer und sozialer Unterstützung der Flüchtlinge und Vertriebenen. Und sie reagierten nicht weniger abweisend und ablehnend, wenn diese Menschen versuchten, ihre eigenen religiösen Traditionen durchzusetzen, die Sitten, Bräuche und vertrauten Formen ihrer Kirchlichkeit. Sicherlich gelang es den Flüchtlingen und Vertriebenen bisweilen, vor allem da, wo sie zahlenmäßig stark waren, religiöse und insbesondere liturgische Elemente aus ihren Heimatkirchen in die Gottesdienste der Gemeinden einzubringen, zu denen sie jetzt gehörten. Daneben begegnete die zunächst häufig genutzte Möglichkeit, besondere Gottesdienste für Flüchtlinge und Vertriebene einzurichten.

9 Johannes-Dieter STEINERT, *Organisierte Flüchtlingsinteressen und parlamentarische Demokratie 1945–1949*, in: Klaus J. BADE (Hg.), *Neue Heimat im Westen. Vertriebene, Flüchtlinge, Aussiedler*, Münster 1990, S. 70.

10 Mathias BEER, *Flüchtlinge und Vertriebene in den Westzonen und in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Begleitbuch* (wie Anm. 1), S. 113.

11 Exemplarisch dazu HIRSCHFELD (wie Anm. 5). Zitate S. 513, 509.

Aber durchgängig begriffen die Leitungsorgane beider großen Kirchen diese Regelungen als Übergangsmaßnahmen bis zur völligen Integration in ihre Gemeinden und Kirchentümer. Besäßen wir mehr Informationen darüber, wie lange solche speziellen Veranstaltungen für Flüchtlinge und Vertriebenen in verschiedenen Regionen als notwendig oder sinnvoll angesehen wurden, verfügten wir auch über Indikatoren im Blick auf die Integration der kirchlich gebundenen Vertriebenen.

Unverkennbar wirkten die Spitzen der beiden großen Kirchen also nicht nur auf die Integration dieser Menschen hin, sondern faktisch auf ihre Assimilation. Die eigenen religiös-kirchlichen Prägungen der Flüchtlinge und Vertriebenen wurden nicht wirklich aufgenommen, gepflegt und gefördert, sondern möglichst beiseite gesetzt. Das bedeutete, dass diese Christen zusammen mit der Heimat einen „Stützpfiler ihres Milieus“ verloren. Auf der Ebene der Hilfskomitees und Landsmannschaften und vollends vieler Kirchengemeinden sah es allerdings oft anders aus, weil dort gegenläufige Kräfte zum Zuge kamen.

Von der mehr oder weniger spontanen Entstehung der Hilfskomitees war schon die Rede. Neben Pfarrern kümmerten sich auch Nichttheologen um die vielfältigen Nöte und Probleme der Menschen aus den evangelischen Kirchen jenseits der Oder-Neiße-Linie.¹² Es entstanden schließlich nicht weniger als 18 Hilfskomitees, weil auch die volksdeutschen evangelischen Kirchen – z. B. der Deutschbalten, der Bessarabier, Slowakendeutschen und Russlanddeutschen – mit einbezogen wurden. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) billigte die Tätigkeit der Hilfskomitees und erkannte den von ihnen gewählten Leitungskreis, den „Ostkirchenausschuss“, als die offizielle Vertretung der ehemaligen deutschen Ostkirchen an.¹³ Die Arbeit der Komitees sollte im Rahmen des 1945 gegründeten Hilfswerks der EKD, das unter der Leitung von Eugen Gerstenmaier stand, erfolgen. Ausdrücklich blieb jedoch die Einbindung der Flüchtlinge und Vertriebenen in die einzelnen Landeskirchen das Ziel.

Seit 1947, dem offenen Beginn des Kalten Krieges, dann der Währungsreform (1948) und vollends seit der Bildung zweier deutscher Staaten (1949) veränderten sich die inneren und äußeren politischen Gegebenheiten auch für die Flüchtlinge und Vertriebenen grundlegend. Zunächst einmal wurde nun breiten Teilen der Bevölkerung und ebenso den Flüchtlingen zunehmend bewusst: Sie würden sich nicht nur vorübergehend hier aufhalten, sondern voraussichtlich dauerhaft oder doch sehr lange bleiben müssen. Emotionale Verhärtungen und ein beträchtliches Anwachsen der Spannungen waren die Folge.

¹² Vgl. RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 52–98.

¹³ Beschluß des Rates der EKD am 10.10.1946, in: *Die Protokolle des Rates der EKD* (zit.: PR), Bd. 1: 1945/46, Göttingen 1995, S. 646f.

Im Blick auf die hieraus resultierenden kirchlichen Aufgaben hatte Gerstenmaier bereits am 1. Mai 1946 zwei Gesichtspunkte für die Arbeit des Evangelischen Hilfswerks hervorgehoben: Zum einen den Grundsatz des Zusammenwirkens von Selbsthilfe und fremder Hilfe; zum andern die Feststellung, dass das „Flüchtlingsproblem“ unmöglich allein mit den Mitteln des Hilfswerks gelöst werden könnte.¹⁴ Erforderlich seien deshalb politische Schritte, wozu die Schaffung einer „neuen Rechtsgrundlage“ gehöre. Bei der ersten öffentlichen Kundgebung des Hilfswerks ein gutes Jahr später thematisierte Gerstenmaier auch die „bis an die Grenze des Ertragbaren gesteigerte Gereiztheit zwischen Einheimischen und Heimatlosen, Besitzenden und Enteigneten, Schwerarbeitenden und apathisch oder provokatorisch Nichtarbeitenden“.¹⁵ Diese Probleme würden nicht abnehmen, sondern wachsen, weil in absehbarer Zukunft weder mit der Möglichkeit der Auswanderung noch der Rückkehr in die Heimat zu rechnen sei. Es habe keinen Sinn, sich „leerem Zweckoptimismus“ oder „krampfhaften Illusionen“ hinzugeben, unterstrich Gerstenmaier. Die Aufgabe der Kirche bestehe in dieser Situation vielmehr darin, eine „Hilfe zur Wahrheit“ anzubieten. Daneben appellierte er an die Kirchen des Auslands. Sie sollten öffentlich auf die Nöte der Flüchtlinge und Vertriebenen in Deutschland hinweisen. Die deutschen Landeskirchen verpflichtete er, intensiv für „eine gerechte Lastenverteilung“ in großem Maßstab einzutreten – und damit im eigenen Bereich zu beginnen. „Wir werden zu einer Neuordnung der Besitzverhältnisse kommen müssen, die der Lage, in der wir uns heute befinden, angemessen ist und die Ausdruck der Solidarität eines Volkes sein soll, das unter schwerem Leiden das Recht und die Gerechtigkeit liebt.“ In diesem Kontext müsse die Kirche sodann aktiv an der Durchsetzung eines Bewusstseinswandels mitarbeiten, damit die Deutschen dem verbreiteten Intellektualismus den Abschied gäben und sich zu unterschiedlichen, auch handwerklichen Tätigkeiten bereit fänden.

Der hier angemahnten sozialpolitischen Verantwortung nachzukommen, mühten sich die evangelischen Kirchen und insbesondere der Rat der EKD intensiv im Vorfeld des Lastenausgleichgesetzes in der Bundesrepublik.¹⁶ Erheblich komplizierter, wenn nicht sogar unrealistisch erschien dagegen die Durchsetzung der Konzeption von Herbert Girgensohn, dem Vorsitzenden des Ostkirchenausschusses. Im Februar 1947 legte er ein ausführliches Memorandum zur „Eingliederung der Ostkirchen“ vor.¹⁷ Darin schilderte er einfühlsam die inneren, seelischen Probleme der Vertriebenen und warnte vor dem Kurz-

¹⁴ PR I, S. 550–561.

¹⁵ Eugen GERSTENMAIER, *Heimatlose – Flüchtlinge – Vertriebene, ihr Schicksal als Forderung an die Kirche* (24.7.1947), in: DERS., *Reden und Aufsätze*, Stuttgart 1956, S. 74–86.

¹⁶ Vgl. dazu PR V, S. 114f., 132f., 169f., 195, 227–237, 487–493.

¹⁷ PR II, S. 81–97.

schluss, dass mit dem Verzicht auf das Fortbestehen der Ostkirchen einerseits und durch „die formale Eingliederung ostkirchlicher Pastoren und ihrer Gemeindeglieder in die westlichen Kirchen und ihre Gemeinden“ andererseits das Problem gelöst wäre. Er nannte das einen „Buchungstrick“. Stattdessen komme es entscheidend darauf an, dass beide Seiten, also die Einheimischen ebenso wie die Flüchtlinge, aufeinander zuzugingen, sich um Verständnis mühten, voneinander lernten und sich so gegenseitig zu Hilfe kämen. In diesem Modell wurde den Hilfskomitees die wichtige Aufgabe der inneren und äußeren Sammlung der Flüchtlinge zugewiesen. Ein ähnliches Konzept entwickelte u. a. der spätere Staatssekretär im Ministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte, Peter Paul Nahm, auf der politischen Ebene. Ein „neues Volk“ aus Einheimischen und Vertriebenen müsste entstehen, wobei die erstrebte Integration gerade nicht die Assimilation bedeuten sollte. Wer so argumentiere, denke rationalistisch und materialistisch. Dagegen gelte es, „heute in die Schule metaphysischen Erkennens und einer entsprechenden Umwertung unserer Begriffe“ zu gehen.¹⁸

Die Probleme der politischen wie auch der kirchlichen Bemühungen in der Bundesrepublik um die Bewältigung der Flüchtlingsfrage sind damit umrissen: Die sozialpolitischen Anstrengungen zielten auf die völlige Integration dieser Menschen in die Nachkriegsgesellschaft, die mögliche Rückkehr in die alte Heimat kam dabei höchstens am Rande in den Blick. Die kirchliche Politik des Parochialzwangs und der Eingliederung in die jeweilige Landeskirche zielte in dieselbe Richtung. Aber in der Arbeit der Hilfskomitees sowie in den Landsmannschaften ging es gleichzeitig darum, die kulturelle, religiöse und kirchliche Eigenart der Vertriebenen festzuhalten, ihre Traditionen zu pflegen und mithin ihre Besonderheit zu bewahren. Die idealtypische Beschreibung dieses Prozesses als einer Verbindung zweier gleichberechtigter gesellschaftlicher Gruppen zu einer neuen Gesellschaft musste aufgrund der realen sozialen und politischen Fakten eine Illusion bleiben. Während der Osten von Anfang an auf die gewaltsame Assimilation als den Weg zur Lösung des Problems setzte, kam es im Westen durch eine offene, schrittweise Entwicklung schließlich zum selben Ergebnis. Nüchterne Beobachter erkannten das und wünschten es auch schon ziemlich früh. So zählte z. B. im Frühjahr 1949 der ehemalige Bischof Otto Zänker zu den Gründen, die gegen den Aufbau einer eigenen Kirche der Vertriebenen aus Schlesien sprachen, den, dass dadurch „das Flüchtlingsproblem verewigt“ würde.¹⁹

18 Peter Paul NAHM, *Der Wille zur Eingliederung und seine Förderung*, in: LEMBERG/EDDING, *Vertriebene* (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 145–155, Zitat S. 153. Vgl. auch Friedrich EDDING/Eugen LEMBERG, *Eingliederung und Gesellschaftswandel*, EBD. S. 156–173.

19 Zit. bei RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 194.

Nach dem bisher Berichteten leuchtet ein, dass die evangelischen Hilfskomitees einen wesentlichen Wurzelboden für die in Westdeutschland entstehenden Landsmannschaften bildeten. Nicht zuletzt die landeskirchliche Struktur der Kirchen auch östlich der Oder-Neiße-Linie bildete eine Basis der Gemeinsamkeit und des Zusammenhalts, „um zu der späteren landsmannschaftlichen Dachorganisation überzuleiten“.²⁰ Hier wie da ging es um die Bewältigung des gemeinsamen Schicksals der Flüchtlinge und Vertriebenen, eine auch emotionale Verbundenheit, orientiert an den volkskundlichen und kulturellen Besonderheiten der alten Heimat, wozu durchaus religiöse Sitten und Bräuche sowie kirchliche Bindungen unterschiedlicher Intensität gehörten. Von den Spannungen zwischen den Hilfskomitees und Landsmannschaften wird noch zu berichten sein. Hier ist nur darauf hinzuweisen, dass in der SBZ bzw. der DDR die Verbindung der landsmannschaftlichen Interessen mit der Tätigkeit der Kirche insgesamt erheblich enger war und blieb als im Westen, weil im Osten keinerlei landsmannschaftliche Organisationen zugelassen waren. „Landsmannschaftliches Gruppenbewusstsein war der denkbar größte Gegensatz zur idealen Assimilationsgesellschaft, welche die Sozialtechnologen in SMAD und SED auf ihre Fahnen geschrieben hatten.“²¹

Die Anfänge der Selbstorganisation der Flüchtlinge fanden also weitestgehend im kirchlichen Raum statt. Als sie sich davon lösten, spielten diese Menschen in sämtlichen politischen Parteien eine Rolle, weil alle sie als Wähler umwarben. Aber in keiner Partei gewannen sie maßgeblichen Einfluss.²² Die Einheimischen bildeten durchweg die Mehrheit. Und sie zeigten sich wenig geneigt, eine gegen ihre eigenen Interessen gerichtete Vertriebenenpolitik zu betreiben. Eine Ausnahme bildete der am 8. Januar 1950 gegründete Block der Heimatvertriebenen und Entrechteten (BHE). Die sozialpolitischen Erfolge dieser reinen Interessenpartei machten den BHE stark – und dann überflüssig.²³

Um Kompetenzstreitigkeiten nach Möglichkeit zu vermeiden, hatte der Rat der EKD am 22. März 1949 beschlossen, dass das Hilfswerk die karitative, die Hilfskomitees dagegen die seelsorgerliche Betreuung der Flüchtlinge übernehmen sollten.²⁴ In analoger Weise grenzten wenig später im Göttinger Abkommen vom 20. November 1949 die säkularen Organisationen ihre Zielset-

20 Max Hildebert BOEHM, *Gruppenbildung und Organisationswesen*, in: LEMBERG/EDDING, *Vertriebene* (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 521–605, Zitat S. 529.

21 Michael SCHWARTZ, *Vertriebene und „Umsiedlerpolitik“*. *Integrationskonflikte in den deutschen Nachkriegs-Gesellschaften und die Assimilationsstrategien in der SBZ/DDR 1945–1961*, München 2004, S. 515, zum gesamten Kontext S. 509–569.

22 Ausführlich dazu STICKLER (wie Anm. 5), insbes. S. 209–346.

23 Franz NEUMANN, *Der Block der Heimatvertriebenen und Entrechteten 1950–1960*, Meisenheim/Glan 1968.

24 RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 394f.

zungen voneinander ab: Der endgültig am 11. Dezember 1949 gegründete Zentralverband vertriebener Deutscher (seit 1954: Bund vertriebener Deutscher) kümmerte sich um die sozialen und materiellen Belange dieser Bevölkerungsgruppe, während die 14 seit 1952 im Verband der Landsmannschaften zusammengeschlossenen Vereinigungen die Pflege der jeweiligen kulturellen Traditionen mitsamt der weit gefassten Erinnerung an die alte Heimat als ihre Aufgabe ansahen.²⁵ Das Verhältnis der beiden Organisationen zueinander blieb gespannt. Der Zentralverband sah in der Existenz der Landsmannschaften eine ärgerliche Aufsplitterung der eigenen Klientel, die sein geschlossenes Auftreten als *pressure group* behinderte. Die Landsmannschaften dagegen begriffen die Aktivitäten des Bundes als die faktische Förderung der Preisgabe der eigenen Identität und insofern als ein Hinwirken auf die Assimilation in die bundesrepublikanische Gesellschaft.

Beide Organisationen publizierten am 5. August 1950 auf einer gemeinsamen Kundgebung die „Charta der deutschen Vertriebenen“.²⁶ Dieses Dokument besaß bald grundsätzlichen Charakter. Vor allem der erste Punkt wurde oft und gern zitiert: „Wir Heimatvertriebenen verzichten auf Rache und Vergeltung.“ Eingeraht war diese Aussage durch den Hinweis auf die „Zugehörigkeit zum christlich abendländischen Kulturkreis“, zum „deutschen Volkstum“ und der Gemeinschaft „aller europäischen Völker“. Sie sollten zusammenwirken bei der Gestaltung einer neuen, besseren Zukunft, wozu die Einsicht gehören müsste, die deutsche Flüchtlingsfrage als „ein Weltproblem“ zu erkennen, „dessen Lösung höchste sittliche Verantwortung und Verpflichtung zu gewaltiger Leistung fordert“. Worauf das alles zielte, war neben der Versicherung, am „Wiederaufbau Deutschlands“ und der „Schaffung eines geeinten Europas“ mitwirken zu wollen, vor allem die Forderung des „Rechtes auf die Heimat“. Sie einem Menschen zu rauben hieß, „ihn im Geiste töten“. Darum sahen sich die Vertriebenen „berufen“ zu verlangen, „dass das Recht auf Heimat als eines der von Gott geschenkten Grundrechte der Menschheit anerkannt und verwirklicht wird“.

Man konnte diesen Text als die Vision eines friedlichen, geeinten Europas lesen, in dem Grenzen keine Rolle mehr spielten und wo Menschen verschiedener Nationen in einer Region Heimatrecht besaßen. Doch es war ebenso möglich, im Recht auf Heimat und mithin im Anspruch auf die Rückgabe der ehemals deutschen Gebiete den harten Kern dieser Charta zu sehen. So wurde sie jedenfalls nicht nur in der Bundesrepublik zunehmend verstanden.

25 Johannes-Dieter STEINERT, *Organisierte Flüchtlingsinteressen und parlamentarische Demokratie 1945–1949*, in: BADE, *Neue Heimat* (wie Anm. 9), S. 61–80.

26 Hierzu und zum Folgenden, RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 2, S. 1–19. Der Text findet sich u. a. bei LEMBERG/EDDING, *Vertriebene* (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 662f.

Kennzeichnend für das zu dieser Zeit noch bestehende enge Geflecht zwischen den kirchlichen und den säkularen Organisationen der Vertriebenen ist das Faktum, dass Vertreter der beiden großen Konfessionen wesentlich an der Abfassung der Charta mitgewirkt haben. In den Landsmannschaften spielten offenbar überzeugte Protestanten wie auch Katholiken anfangs eine wichtige Rolle. Wir wissen wenig darüber, welche Mitglieder der Hilfskomitees oder des Ostkirchenausschusses sich auch in den Landsmannschaften betätigten – und auf welche Weise. Wie es scheint, spielten dort dann diejenigen Persönlichkeiten eine herausgehobene Rolle, die eine solche bereits in der Heimat innegehabt hatten. Im Zuge der voranschreitenden Verselbständigung dieser Organisationen lösten sie sich von der Unterstellung unter das Dach der Kirche und ebenso von ihrem Einfluss. Instruktiv für diesen Prozess ist ein Schreiben des Kirchenamtes der Landeskirche von Schleswig-Holstein vom 5. Januar 1951 an die Kirchenkanzlei der EKD.²⁷ Die Landsmannschaften, heißt es dort, befänden sich durchgängig auf dem Vormarsch. „Damit hat die Kirche die Führung in der gesamten Arbeit an den Heimatvertriebenen, die sie zunächst innehatte, verloren.“ Zwei Gründe führte das Kirchenamt für diese Entwicklung an: Zum einen sei das Hilfswerk nicht mehr in der Lage, die materiellen Voraussetzungen für die Tätigkeit der Hilfskomitees zu schaffen. Zum andern könne auch die Landeskirche unmöglich die erforderlichen zusätzlichen finanziellen Belastungen übernehmen. Angesichts dieser Fakten erschien es den Schleswig-Holsteinern dringend geboten, „die kirchliche Arbeit in die der landsmannschaftlichen Verbände einzugliedern“. Ein Nebeneinander sei nicht länger tragbar. Im übrigen dränge die Zeit, denn noch bestehe „auf Seiten der Landmannschaften eine freudige Bereitschaft für ein solches Miteinander“. Aber es sei „zu befürchten, dass eine noch mehr dezimierte kirchliche Arbeit bald keinen Wert mehr für die säkularen Verbände“ habe. Ob die gewünschte Mitwirkung des Hilfskomitees auch als Gegengewicht gegen die hier beklagte ungesunde Entwicklung der nominell neutralen Landsmannschaften gedacht war, die nun von der „weitgehenden bedenklichen Politisierung der Ostvertriebenen“ profitierten, sei dahingestellt.

Diese Momentaufnahme eröffnet ein breites Spektrum für die Forschung. Der Ostkirchenausschuss und die Hilfskomitees existierten weiter. Doch inwiefern kooperierten sie mit den Landsmannschaften, inwieweit gingen sie eigene Wege? Steuern alle Komitees in sämtlichen Landeskirchen denselben Kurs oder gab es beachtenswerte Abweichungen? Bewegte sich der Ostkirchenausschuss auf derselben Linie? Dahinter steht nicht zuletzt die Frage, ob – und wenn ja, in welchem Ausmaß – die kirchlichen Kräfte in der Lage waren, Widerstand gegen die zunehmend rückwärts gewandte Politisierung der Ver-

27 PR V, S. 94f.

triebenenorganisationen zu leisten. Diese agierten nun jedenfalls zunehmend eindeutig als die Verwalter der Rückkehrwünsche der Flüchtlinge und Vertriebenen.²⁸

Es gab allerdings nicht nur diese Ebene. Vor allem die Evangelischen Kirchentage spielten als offenes Diskussionsforum des Protestantismus und insofern auch als Indikator für die Meinungen und Überzeugungen innerhalb der evangelischen Kirche eine gewichtige Rolle. In welchem Ausmaß Flüchtlinge und Vertriebene daran teilnahmen, wurde bislang nicht untersucht. Wir wissen auch nicht, welche Bedeutung dieses Forum für sie besaß. Aufgrund der Tatsache jedoch, dass überregionale kirchliche Veranstaltungen bis hin zu Missionsfesten von dieser Gruppe besonders gern besucht wurden, weil sie die Möglichkeit boten, sich mit Schicksalsgenossen zu treffen und auszutauschen, kann man schließen, dass für sie auch die Kirchentage eine besondere Anziehungskraft besaßen.

Auf dem Kirchentag in Essen im August 1950 wiederholte die Resolution der Arbeitsgruppe „Rettet des Menschen Heimat“ im Wesentlichen die Aussagen der Charta der Vertriebenen. Andere Akzente setzten jedoch der Vortrag des niedersächsischen Flüchtlingsministers, des Pfarrers Heinrich Albertz, und die sich daran anschließende stundenlange leidenschaftliche Diskussion. Davon wurde allerdings nichts in die offizielle Dokumentation übernommen.²⁹ Albertz wandte sich mit dem Hinweis auf die enormen sozialen Aufgaben, die Westdeutschland im Blick auf die Flüchtlinge und Vertriebenen zu bewältigen habe, scharf gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik. Aber auch dass in den ehemals deutschen Gebieten nun Polen lebten, sprach er vorsichtig an. Sowohl die Frage der Wiederbewaffnung wie der Gedanke des endgültigen Verlustes der alten Heimat erregten die Anwesenden.

Die Thematik der Flüchtlinge und Vertriebenen kam ebenso auf den folgenden Kirchentagen wiederholt zur Sprache.³⁰ Besonders provokant nahm dazu Klaus von Bismarck auf dem Leipziger Kirchentag im Juli 1954 Stellung. Der Leiter des Sozialamtes der Evangelischen Kirche von Westfalen verzichtete in seinem Vortrag ausdrücklich auf seine Güter im Osten.³¹ Denn sie ließen sich nur durch einen Krieg zurückgewinnen. „Ich will nicht zurück für

28 Libuše VOLBRACHTOVÁ, *Distinktions- und Integrationsschwierigkeiten der Sudetendeutschen beim Einleben*, in: SCHRAUT/GROSSER (wie Anm. 7), S. 55–73.

29 *Kreuz auf den Trümmern. 2. Deutscher Evangelischer Kirchentag in Essen 1950*, Hamburg o.J., S. 65f. Die Entschließung wurde auch abgedruckt in: *Kirchliches Jahrbuch 1950*, S. 18f. Zum Folgenden Dirk PALM, „Wir sind doch Brüder!“ *Der evangelische Kirchentag und die deutsche Frage 1949–1961*, Göttingen 2002, S. 72.

30 Vgl. z. B. die Beiträge der Arbeitsgruppe 6 des Kirchentages im August 1953 in Hamburg: *Werft euer Vertrauen nicht weg*, Stuttgart o.J., insbes. S. 419–421, 426–434, 450f., 464f.

31 PALM (wie Anm. 29), S. 208–210. Das folgende Zitat nach Harald SCHROETER, *Kirchentag als vor-läufige Kirche*, Stuttgart 1993, S. 161, Anm. 100.

diesen Preis. Es ist meine persönliche Meinung – die einige unter Ihnen vielleicht nicht übernehmen können –, daß wir vor Gott kein Recht darauf haben, das wieder zu erhalten, was er uns genommen hat, auch wenn Völkerrecht und Privatrecht uns eine Handhabe des Anspruchs geben.“

Diese Erklärung hatte insofern ein bemerkenswertes Nachspiel, als sowohl die SED als auch führende politische Kreise in der Bundesrepublik nun laut gegen von Bismarck polemisierten. In der DDR warf man ihm vor, dass er in der Öffentlichkeit mit großer Geste auf etwas verzichtete, was ihm längst nicht mehr gehörte. In der Bundesrepublik wurde Bismarck attackiert, weil er den fortbestehenden deutschen Rechtsanspruch auf die Gebiete jenseits der Oder und Neiße, die Grundlage der westdeutschen Ostpolitik, preisgegeben hatte. Die Mehrheit der Kirchentagsteilnehmer allerdings spendete Bismarck Beifall. Besonders gefreut habe ihn, schrieb Bismarck einige Wochen nach der Veranstaltung, dass ihm „viele vertriebene Gutsbesitzer ihre volle Zustimmung“ zu seiner Auffassung mitgeteilt hätten, dass im Falle einer Rückkehr die Besitzverhältnisse neu geregelt werden müssten. Im übrigen böten rund 80 Prozent der negativen Stimmen „keine wirkliche Antithese, sondern eine rein gefühlsmäßige Reaktion“.³² In dieser Zustimmung deutete sich eine Entwicklung an, die in den folgenden Jahren in Westdeutschland zunehmend deutlich zutage trat: Während die offiziellen politischen, aber auch kirchlichen Gremien weitgehend auf dem Rechtsanspruch beharrten, setzte sich in wachsenden Teilen der Bevölkerung – und durchaus auch unter den Vertriebenen und Flüchtlingen – langsam eine andere Einstellung durch.

Dazu trug auch die politische Entwicklung seit 1956 wesentlich bei. Die insbesondere von den Amerikanern lautstark verkündete Politik des „roll back“ des Kommunismus in Mittel- und Osteuropa war vor aller Augen gescheitert, als der Westen die Niederwerfung des ungarischen Volksaufstandes durch sowjetische Truppen tatenlos hinnahm.³³ Nun erschien ein Umdenken auf den verschiedensten Ebenen erforderlich. Im Westen gehörten dazu Überlegungen, wie man langfristig angelegte Veränderungen im Ostblock bewirken oder wenigstens fördern könnte. Restriktiv wirkte demgegenüber das von den säkularen, aber auch kirchlichen Vertriebenenorganisationen zunehmend in den Mittelpunkt ihrer Stellungnahmen gerückte „Recht auf Heimat“.³⁴ Dahinter stand bei den Vertriebenenverbänden die Einsicht, dass die Erinnerung an das Erlebte verblasste, der Rechtsanspruch dagegen zeitlos gültig zu sein schien. Die Formulierung „Recht auf Heimat“ deckte weiterhin ein breites Spektrum

32 Bismarck an Heinrich Giesen, Oktober 1954. Evangelisches Zentralarchiv, Berlin (EZA), 71/86/129.

33 Einen instruktiven Überblick bieten Winfried HEINEMANN/Norbert WIGGERSHAUS (Hg.), *Das internationale Krisenjahr 1956. Polen, Ungarn, Suez*, München 1999.

34 Vgl. RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 2, insbes. S. 48–59.

ab, das vom bedingungslosen Anspruch auf die Rückkehr in die alten deutschen Gebiete bis zum lediglich formalen Beharren auf dem Unrecht der Vertreibung reichte. Dieser Gesichtspunkt, der den Vertriebenen einen emotionalen Ausgleich in ihren oft sehr schwierigen wirtschaftlichen, sozialen und psychologischen Situationen bot, verdient in der Forschung mehr Aufmerksamkeit. Nach außen blieb jedoch das Denken in Rechtskategorien vorherrschend. Einzelne kirchliche Verlautbarungen, die andere Gesichtspunkte ins Spiel zu bringen versuchten, fanden kaum Resonanz.³⁵ Dagegen wurde auch von evangelischen Christen „mit religiöser Inbrunst“ am Gesichtspunkt des Rechts festgehalten.³⁶

Zur vorherrschenden Konzentration auf die Durchsetzung der eigenen Belange gehörte dann, dass sich die beiden säkularen Organisationen nach langwierigen Verhandlungen schließlich im Oktober 1957 zum „Bund der Vertriebenen“ (BdV) zusammenschlossen. Die konstituierende Sitzung fand am 14. Dezember 1958 statt. In derselben Zeit warb der Vertriebenenminister Theodor Oberländer intensiv um die Mitarbeit der Kirchen an der Bewältigung der durch die Flüchtlinge aus der DDR angewachsenen Probleme. Auf einer mit fast 30 evangelischen kirchlichen Repräsentanten hochrangig besetzten Tagung im März 1957 in der Evangelischen Akademie Loccum schilderte der Minister die Lage.³⁷ Neben den 1944/1945 Geflohenen und Vertriebenen handelte es sich nun noch um mindestens 250.000 Spätaussiedler allein aus Polen³⁸ sowie vor allem um ca. 2,8 Millionen Menschen, die zwischen 1953 und 1956 aus der DDR in die Bundesrepublik geflohen waren. Das im Anschluss an das Gespräch erstellte kirchliche Gutachten forderte neben der finanziellen Unterstützung durch den Staat die Bildung kleiner Kreise in sämtlichen Gemeinden und speziell in den kirchlichen Männer-, Frauen- und Jugendkreisen, die sich persönlich um die in Westdeutschland ankommenden Menschen kümmern sollten. Um diese Arbeit zu koordinieren, berief der Rat der EKD am 7./8. November 1957 auf Anregung von Hermann Kunst den Bischof von Schleswig, Reinhard Wester, zum Beauftragten für das Flüchtlingsproblem.³⁹ Über die Auswirkungen dieser Zielsetzung wissen wir faktisch kaum etwas.

35 EBD., S. 60–68.

36 So Eugen LEMBERG, *Der Wandel des politischen Denkens*, in: LEMBERG/EDDING, *Vertriebene* (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 460.

37 Niederschrift über das Gespräch „Die Verantwortung der evangelischen Kirche für die Vertriebenen“, in: EZA Berlin, 2/4244. Dort auch das kirchliche „Gutachten“ zum Thema. Vgl. auch *Kirchliches Jahrbuch 1957*, S. 99–105. Die Flüchtlingszahlen aus der SBZ/DDR nach Westdeutschland: LEMBERG/EDDING, *Vertriebene* (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 486f.

38 Hans-Werner RAUTENBERG, *Aussiedler*, in: Ewa KOLYLINSKA u. a. (Hg.), *Deutsche und Polen*, 3. Aufl., München 1993, S. 428–437.

39 RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 1, bes. 438–440.

Die Leitung der Evangelischen Kirche von Westfalen beschäftigte sich zwar auf ihrer Sitzung am 24./25. April 1957 mit dieser Thematik.⁴⁰ Aber über ausführliche Informationen und die Feststellung „Es helfen nicht geistliche Tröstungen allein“, gelangte man nicht hinaus. Hier eröffnet sich also ebenfalls ein weites Feld für die weitere Forschung.

Oberländer initiierte außerdem ein wissenschaftliches Sammelwerk über die Lage der Flüchtlinge, das zwei Jahre später in drei Bänden mit dem Titel „Die Vertriebenen in Westdeutschland“ erschien.⁴¹ Hier wiederholte sich auf reflektierter Ebene die Ambivalenz der westdeutschen Flüchtlingspolitik: Diese Menschen sollten politisch, wirtschaftlich und sozial voll und ganz integriert werden – und dennoch, wenigstens kulturell, ihre Besonderheit behalten.⁴² Oberländer behauptete, „daß die Rückkehr der Ostdeutschen in ihre Heimat nur möglich erscheint, wenn das Potential der Vertriebenen in seiner Lebenskraft wiederhergestellt wird. Die Eingliederung ist daher auch eine Voraussetzung der Rückkehr.“⁴³ Mit dieser These konnte man verbal die realen Gegensätze überbrücken. Das erschien auch nötig, weil sich die führenden Politiker in der Bundesrepublik gleichzeitig mit großer Entschiedenheit gegen die von der DDR betriebene Politik der „Einschmelzung“ der Vertriebenen in die sozialistische Gesellschaft wandten.⁴⁴ Das westdeutsche Sammelwerk atmete dementsprechend einerseits den Stolz auf die geglückte wirtschaftliche und politische Integration der Flüchtlinge – und markierte andererseits die nach wie vor bestehenden Defizite. Unklar bleibt allerdings, nach welchen Kriterien diese festgestellt wurden. In der Regel legte man die naturgemäß subjektiven Wertungen der Betroffenen zugrunde. Dazu hatte allerdings bereits auf dem Evangelischen Kirchentag in Essen die Soziologin Elisabeth Pfeil 1950 zu bedenken gegeben: „Scheinbare Leiden der Heimatlosen stellen sich in Wahrheit als ungelöste Lebensprobleme dar, die nicht nur unter Vertriebenen auftauchen.“⁴⁵ Das heißt selbstverständlich nicht, dass es am Ende der fünfziger Jahre keine realen Probleme mehr bei der Eingliederung der Flüchtlinge und Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft gab. Es geht vielmehr darum, sich von einem idealtypischen Modell der Integration zu verabschieden und stattdessen diesen Teil der Bevölkerung im Kontext der gesamten gesell-

40 Landeskirchliches Archiv der Ev. Kirche von Westfalen A 3/7, 8. Herrn Dr. Jens Murken danke ich für den Hinweis auf diesen Text.

41 LEMBERG/EDDING, *Vertriebene* (wie Anm. 3).

42 Vgl. dazu Volker ACKERMANN, *Integration. Begriff, Leitbilder, Probleme*, in: BADE, *Neue Heimat* (wie Anm. 9), S. 14–36.

43 Theodor OBERLÄNDER, *Zum Geleit*, in: LEMBERG/EDDING, *Vertriebene* (wie Anm. 3), Bd. 1, S. VI.

44 Grundlegend dafür ist die Studie von SCHWARTZ (wie Anm. 21).

45 *Kreuz auf den Trümmern* (wie Anm. 29), S. 54f.

schaftlichen Entwicklung der Bundesrepublik zu betrachten und zu analysieren.

Einen Kristallisationspunkt dafür bildet das Ende Februar 1962 veröffentlichte „Tübinger Memorandum“.⁴⁶ Acht angesehene evangelische Persönlichkeiten, darunter die Physiker Carl Friedrich von Weizsäcker und Werner Heisenberg, der Jurist Ludwig Raiser, der Pädagoge Werner Picht und der Rheinische Präses Joachim Beckmann, beklagten in diesem Text anhand von fünf außen- und innenpolitischen Beispielen die Verschleppung und Verschleierung grundlegender Fragen durch die Führungskräfte sämtlicher im Bundestag vertretenen Parteien. Von der Oder-Neiße-Linie war eher am Rande die Rede, nämlich im Zusammenhang mit dem Drängen der westlichen Alliierten und nun unter John F. Kennedy insbesondere auch der USA, dass Bonn diese Grenze ebenso wie die DDR anerkennen solle, um zur Entspannung in Europa beizutragen.

Das Memorandum wurde zunächst nicht veröffentlicht, sondern diente als Grundlage für Gespräche mit den Parteien. Als Teile des Dokuments aufgrund einer Indiskretion an die Öffentlichkeit gelangten, publizierten die Autoren den gesamten Text. Wie vorher schon bei den Unterredungen mit den Politikern konzentrierten sich auch jetzt die Reaktionen auf die Thematik der Ostpolitik, die Beziehungen zu Polen und damit auf den bitteren und schmerzenden Punkt der Oder-Neiße-Linie. Das Memorandum empfahl vorsichtig die Anerkennung dieser Grenze im Rahmen eines weitgespannten Programms vertrauensbildender Maßnahmen, angefangen bei materieller Wiedergutmachung über Nichtangriffspakte bis hin zu Verhandlungen über die Rückkehr kleiner deutscher Gruppen in die alte Heimat. Die Oder-Neiße-Linie stelle jedenfalls kein „denkbares Handelsobjekt“ mehr dar, ihre Anerkennung könne dagegen „unsere Beziehungen zu Polen entscheidend entlasten, unseren westlichen Verbündeten das Eintreten für unsere übrigen Anliegen erleichtern und der Sowjetunion die Möglichkeit nehmen, Deutschland und Polen gegeneinander auszuspielen“.⁴⁷

Obwohl sich einzelne Politiker der großen Parteien vorsichtig freundlich äußerten, lehnten die Führungskreise solche Überlegungen ab. Besonders schroff reagierte die SPD. Aber die Veröffentlichung sorgte für eine enorme Verbreitung dieser Gedanken. Die wütenden Attacken der Vertriebenenverbände, die sich weiterhin als die Anwälte der gesamtdeutschen nationalen Interessen begriffen, belegten unfreiwillig ihren nachlassenden öffentlichen Einfluss. Sie scheuten vor Verleumdungen aller Art nicht zurück: Das Memo-

46 Ausführlich dazu Martin GRESCHAT, „Mehr Wahrheit in der Politik!“ *Das Tübinger Memorandum von 1961*, in: VfZ 48 (2000), S. 491–513.

47 Abdruck des Memorandums in: *Kirchliches Jahrbuch 1962*, S. 75–78, sowie bei Ludwig RAISER, *Vom rechten Gebrauch der Freiheit*, Stuttgart 1982, S. 41–47, Zitat S. 44.

randum und seine Verfasser gäben nicht nur die alten deutschen Gebiete preis, sondern negierten auch das Selbstbestimmungsrecht der Deutschen sowie der osteuropäischen Völker, billigten Unrecht und Gewalt, förderten den Kommunismus und maßen sich an, im Namen der evangelischen Kirche zu reden. Der Ostkirchenausschuss vertrat in gemäßigtem Ton dieselbe Position: Geboten sei es für Deutsche ebenso wie für Christen, für Recht und Gerechtigkeit einzutreten. Jedes Zurückweichen vor der Macht richtete nur Schaden an. Der Rat der EKD unterstrich, dass es sich beim Memorandum keineswegs um eine Stellungnahme der evangelischen Kirche handele.⁴⁸

Doch es gab auch erstaunlich viele zustimmende Äußerungen, von evangelischen Christen ebenso wie von Menschen außerhalb der Kirche. Eine neue Entwicklung bahnte sich an. Betrug die Zahl der Gegner der Anerkennung der Oder-Neiße-Linie 1951 noch 80 % der Befragten, waren es 1966 54 %.⁴⁹ 1965 beharrten 24 % auf dem deutschen Rechtsanspruch, 37 % wünschten Verhandlungen, um einzelne Gebiete zurückzugewinnen, 27 % meinten, dass man die bestehenden Grenzen akzeptieren müsse. Die Thematik der Ostpolitik, der Beziehungen zu Polen und insbesondere der Oder-Neiße-Linie rückte durch das Tübinger Memorandum erstmals in den Mittelpunkt einer breiteren öffentlichen Auseinandersetzung. Dass diese nicht stagnierte, lag dann wesentlich an der drei Jahre später veröffentlichten „Ostdenkschrift“. Sie erregte noch größeres Aufsehen und trug erheblich zur Veränderung des geistigen und politischen Klimas in Westdeutschland bei.

Man muss es als Glücksfall bezeichnen, dass der Rat der EKD nicht den Ostkirchenausschuss beauftragte, das Konzept des Rechts auf Heimat als Antwort auf das Tübinger Memorandum darzulegen, sondern dass er seine Kammer für Öffentliche Verantwortung aufforderte, eine umfassende Stellungnahme zur gesamten Thematik zu erarbeiten.⁵⁰ Denn dieses Problem ging nach seiner Überzeugung nicht nur die Flüchtlinge und Vertriebenen an, sondern die gesamte evangelische Kirche und das ganze deutsche Volk. Ludwig Raiser, den Vorsitzenden der Kammer, beschäftigte gleichzeitig die Beobachtung, dass die politischen Forderungen der Vertriebenenverbände auch unter evangelischen Christen weithin als selbstverständlich galten. Im Memorandum habe man rein politisch argumentiert, erklärte Raiser. Jetzt dagegen sei der „Appell an das Gewissen“ nötig, weil es um die Klarstellung der kirchlichen

48 *Kirchliches Jahrbuch* 1962, S. 82.

49 Die Zahlen bei STICKLER (wie Anm. 5), S. 423f.

50 Vgl. dazu auch Martin GRESCHAT, *Die „Ostdenkschrift“ zur Versöhnung mit den östlichen Nachbarn Deutschlands*, in: *Wiederaufbau und Neugliederung in der evangelischen Kirche nach 1945*, Berlin 2005, S. 67–79. Der Text: *Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn*, in: *Die Denkschriften der EKD*, Bd. 1/1, Gütersloh 1978, S. 77–126.

Position gehe.⁵¹ Anderthalb Jahre später, während der Arbeit an der Ostdenkschrift, schrieb Raiser, wieder an Präses Beckmann, es komme bei der „haltung der Kirche gegenüber den Vertriebenen“ vor allem darauf an, „die seelsorgerliche, befriedende Aufgabe, die ich gegenüber dem bloßen Politisieren für höchst wichtig halte, mit in den Blick zu bekommen ... Ich will auch gar nicht verschweigen, daß in meinen Augen die Kirche hier eine spezifische Aufgabe hat: Die Befriedung der Vertriebenen, die Anbahnung eines neuen Verständnisses unserer Aufgabe gegenüber Polen und anderes sind Aufgaben, die die Politiker allein gar nicht leisten können, wenn die Kirche dazu nicht im Sittlichen den Boden bereitet.“

Die Ostdenkschrift hat in der Bundesrepublik eine leidenschaftliche Diskussion ausgelöst, die weit über die evangelischen kirchlichen Kreise hinausgriff.⁵² Die Auseinandersetzungen zogen sich monatelang hin. Die Äußerungen reichten von freudiger Zustimmung bis zu hasserfüllter Ablehnung. Auch Mordandrohungen gegen die Autoren fehlten nicht. Versucht man, die Stellungnahmen zu gewichten, stimmten etwa zwei Drittel derjenigen, die sich öffentlich äußerten, den Ausführungen der Denkschrift zu, während ein Drittel sie entschieden ablehnte. Dieses Verhältnis änderte sich auch im Verlauf der relativ langen publizistischen Aktualität des Themas kaum.⁵³ Im Dezember 1965 beschäftigte zwar vor allem der Brief der polnischen katholischen Bischöfe an den deutschen Episkopat die Medien mitsamt den Schwierigkeiten, die das kommunistische Regime Kardinal Wyszyński bereitete. Aber das Thema Ostdenkschrift kam noch bis zum März 1966 ziemlich häufig in den Zeitungen vor.

Wieder empörten sich die Vertriebenenverbände und bliesen laut zum Angriff. Betont ablehnend äußerten sich auch konservative Gruppen und entschieden katholische Kreise. Die offiziellen politischen Gremien fanden zwar durchweg verbindliche Worte, wandten sich jedoch gegen die Anerkennung der Oder-Neiße-Linie und jeglichen Rechtsverzicht. Die Bundesregierung verweigerte eine Stellungnahme. Für die positiven innerkirchlichen Reaktionen spielte nicht zuletzt das Faktum eine Rolle, dass politisch und kirchenpolitisch eine breite Front von Verteidigern hinter den Aussagen der Denkschrift stand, die u. a. Barthianer und Lutheraner verband. In dieselbe Richtung gingen Äußerungen der jüngeren Generation, der es in besonderem Maß um die gesellschaftspolitische Relevanz des christlichen Glaubens zu tun war. Andererseits

51 Schreiben vom 11.3.1962 an Präses Beckmann, Archiv der Rheinischen Landeskirche Düsseldorf, B 135, 185–196. Dort auch der folgende Brief.

52 Vgl. dazu RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 2, S. 150–210; Peter NASARSKI (Hg.), *Stimmen zur Denkschrift der EKD*, Köln 1966; Jens MOTSCHMANN, *Zur Denkschrift der EKD*, Frankfurt/M. 1968.

53 Reinhard HENKYS (Hg.), *Deutschland und die östlichen Nachbarn*, Stuttgart 1966, hier S. 34ff.

schwenkte der Ostkirchenausschuss jetzt vollends auf die Linie der Vertriebenenverbände ein. Sodann wurde im April 1966 im schroffen Widerspruch gegen die Denkschrift die „Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher“ gegründet.

Auch um solche Verhärtungen nach Möglichkeit einzugrenzen, beschäftigte sich eine Arbeitstagung der EKD-Synode im Frühjahr 1966 mit den durch die Ostdenkschrift in den Gemeinden aufgebrochenen Problemen. Hierbei ging es darum, die Zustimmung möglichst vieler Synodaler zu den Aussagen des Dokuments zu gewinnen. Neben dem Dank an die Vertriebenen für ihre Leistungen beim Wiederaufbau Deutschlands nannten die Synodalen die „Ausöhnung mit den östlichen Nachbarn“ als allen Deutschen gestellte Aufgabe und bezogen die von den polnischen Bischöfen formulierte Aussage ausdrücklich auch auf sich und ihre Gemeinden: „Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung.“⁵⁴

Noch intensiver bemühte sich der Rat der EKD in den folgenden erbitterten Auseinandersetzungen auch innerhalb der evangelischen Kirche über die Ostverträge der sozialliberalen Koalition um Zurückhaltung.⁵⁵ Die Vertriebenenverbände attackierten nun leidenschaftlich die Gremien der evangelischen Kirche. Der Ostkirchenausschuss verlor schnell an Bedeutung. Breite Resonanz erhielt dagegen die öffentliche „Erklärung der 25“. Dabei handelte es sich um eine Stellungnahme von angesehenen Theologen und Nichttheologen vom 29. März 1972 für die Ratifizierung der Ostverträge. Natürlich fehlte wiederum der wütende Widerspruch nicht. Doch diese Vorgänge belegten einmal mehr, mit welchem Eifer sich gerade evangelische kirchliche Kreise für die Verständigung mit dem Osten und insbesondere mit Polen engagierten. Die vor allem durch die Ostdenkschrift ausgelöste Diskussion trug wesentlich zum „Stimmungswandel in der Öffentlichkeit bei, den auch die politischen Instanzen zur Kenntnis nehmen mussten“.⁵⁶ Davon profitierte dann die Politik der sozialliberalen Koalition. Aufschlussreich ist hierbei, dass neben emotionalen Argumenten zunehmend moralische und ethische anstelle der juristischen eine gewichtige Rolle spielten. Das Feld des Rechts hielt die CDU/CSU dauerhaft besetzt. Die Regierung Brandt/Scheel stellte dagegen im Verbund mit beträchtlichen Teilen des westdeutschen Protestantismus moralische Begründungen und sittliche Erwägungen in den Vordergrund.

54 Vgl. dazu sowie zum Kontext Edith HELLER, *Macht – Kirche – Politik*, Köln 1992.

55 Dazu und zum Folgenden RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 2, S. 248–288.

56 Gisela OBERLÄNDER, *Einleitung zu: Dokumente zur Deutschlandpolitik IV*, Bd. 12/1, Frankfurt/M. 1981, S. XII. Ähnlich Peter BENDER, *Die „Neue Ostpolitik“ und ihre Folgen*, 4. Aufl., München 1996, S. 124.

II.

Der Satz „Mit den Vertriebenen kam Kirche“ wurde und wird in der Regel dahingehend verstanden, dass durch diese Menschen in den Regionen, in denen sie Aufnahme fanden, eine religiöse Erneuerung stattfand, eine Verlebendigung oder sogar Vertiefung des kirchlichen Lebens. Für diese These gibt es durchaus Hinweise in den Quellen, die jedoch in aller Regel nicht über punktuelle Beobachtungen – mit weitreichenden Vermutungen – hinausgehen.⁵⁷ Mit demselben Material lässt sich aber auch die entgegengesetzte These belegen, dass nämlich die übergroße Mehrheit der Flüchtlinge und Vertriebenen keinen Anschluss an eine Gemeinde und insofern an die evangelische oder katholische Kirche mehr fand. Aufgrund welcher Kriterien lassen sich diese Fragen entscheiden?

Zunächst einmal ist es wesentlich, die Betroffenen in einem größeren Ausmaß selbst zu Wort kommen zu lassen, als es meist üblich ist. Eine Fülle von Untersuchungen und Überlegungen konzentriert sich, wie berichtet, auf die allgemein politischen sowie die innerkirchlichen Bemühungen und Aktivitäten. Diese Arbeiten sind und bleiben selbstverständlich unverzichtbar. Doch daneben müsste die Anstrengung treten, Äußerungen der Vertriebenen zu sammeln und zu sichten, sie nicht nur als Objekte, sondern als eigenständig agierende Subjekte in den Blick zu nehmen. An Quellen dafür fehlt es nicht, weder im Westen noch im Osten Deutschlands. Vor allem die Rundbriefe von Pfarrern an ihre ehemaligen Gemeindeglieder liefern reiches Material, ebenso die Mitteilungen der Hilfskomitees, sodann die Zeitungen und Zeitschriften sowie andere Zeugnisse der Vertriebenen.

Gleichzeitig ist an die schon erwähnte Forderung zu erinnern, dass Aussagen über die religiöse und kirchliche Einstellung der Flüchtlinge und Vertriebenen nicht isoliert erhoben werden sollten, sondern mit dem Blick auf den gesamtgesellschaftlichen Kontext. Diese Zielsetzung erscheint schon deshalb zwingend, weil die von außen geforderte und von den Betroffenen weithin bejahte Notwendigkeit der Anpassung auch die in den einzelnen Dörfern und Kleinstädten übliche Form der Kirchlichkeit ins Auge fassen muss. Sicherlich lässt sich in ostdeutschen Erlebnisberichten im Kontext von Flucht und Vertreibung eine beachtliche Intensivierung der persönlichen Frömmigkeit sowie des kirchlichen Lebens konstatieren.⁵⁸ Aber wie repräsentativ sind solche Informationen? Dass es in der tiefgreifenden Krise, die jene schlimmen Ereignisse auslösten, auch zu radikaler Abkehr nicht nur von der Kirche, sondern auch vom

57 Vgl. dazu im Blick auf die evangelische Kirche bis zum Jahr 1988 Gertrud KRALLERT-SÄTTLER, *Kommentierte Bibliographie zum Flüchtlings- und Vertriebenenproblem in der BRD, in Österreich und in der Schweiz*, München 1989, S. 534–554.

58 RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 188–192. Das folgende Zitat EBD. S. 191.

Christentum kam, ist vielfach belegt. Für unseren Zusammenhang wären Informationen wichtig, ob und inwiefern sich „die Kraft der Frömmigkeit der Menschen im Osten“ und ihr „religiöses Erleben von einzigartiger Intensität“ von dem unterschied, was uns in gleichzeitigen Zeugnissen von den Fronten und aus den Luftschutzkellern in Deutschland überliefert ist, aus den Lagern und Gefängnissen.⁵⁹ Auch hier fehlt es nicht an beeindruckenden Berichten. Und gleichzeitig stehen wir vor der Frage, inwieweit solche Berichte generalisierbar sind.

Auch das Nachlassen der religiösen Intensität mitsamt der Zuwendung zur Kirche bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit ist kein Phänomen, das ausschließlich die Vertriebenen betraf. Während viele Theologen und kirchliche Repräsentanten noch von der Rechristianisierung der Bevölkerung sprachen, konstatierten nüchterne Gemeindepfarrer bereits, dass die 1945/46 erlebte Hinwendung zur Kirche sich spätestens 1948 schon wieder weitgehend verlaufen hatte. 1949 übertraf die Zahl der Austritte die der Eintritte in die evangelische Kirche um rund 100 Prozent.⁶⁰ Geblieben war eine partielle Reaktivierung und teilweise auch Intensivierung des kirchlichen Lebens in manchen Gemeinden. Genau dasselbe Bild bietet Gerhard J. Neumann in seiner ausschließlich auf die Religiosität der Vertriebenen konzentrierten Untersuchung.⁶¹

Um diese Phänomene durchsichtiger zu machen, erscheint mir eine theoretische Überlegung hilfreich. Hartmut Lehmann hat darauf hingewiesen, dass sich in den USA im 19. Jahrhundert offenkundig ein Zusammenhang zwischen den Wellen von Einwanderern und der „Revitalisierung des religiösen Potentials“ beobachten lässt.⁶² Selbstverständlich handelte es sich dabei nicht um einen monokausalen Vorgang. Aber es leuchtet ein, dass die mit der Migration verbundene Auflösung tradierter Bindungen und vertrauter Ordnungen die Suche nach anderer Sicherheit und neuer Geborgenheit förderte, das Verlangen nach einem starken Halt inmitten weitreichender Verunsicherungen. Partiiell gelingen konnte dieses Streben allerdings nur, wenn Kirchengemeinden der verschiedenen Denominationen in der neuen Welt für die Einwanderer insofern offen waren, als sie ihnen nicht nur eine religiöse Heimat boten, sondern ebenso eine weitreichende soziale und humane, mit individueller Aufmerksamkeit und mancherlei Hilfestellungen für die berufliche Existenz und das wirtschaftliche Fortkommen.

59 Martin GRESCHAT, *Religiöse und theologische Stimmen zum Kriegsalltag*, in: H. DÜRINGER/J.-Ch. KAISER (Hg.), *Kirchliches Leben im Zweiten Weltkrieg*, Frankfurt/M. 2005, S. 89–107.

60 GRESCHAT, *Evangelische Christenheit* (wie Anm. 6), hier S. 296–314.

61 Gerhard J. NEUMANN, *Zur Religionssoziologie der Flüchtlinge*, in: *Soziale Welt* 8 (1957), S. 114–128.

62 Hartmut LEHMANN, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004, insbes. S. 18f., 136f., 154f.

Ein analoges Beispiel bieten die Erfolge des Methodismus in England sowie in den britischen Kolonien seit der Mitte des 18. Jahrhunderts.⁶³ Die methodistischen Prediger begleiteten die in Bewegung gesetzten Menschen vom Land in die industriellen Zentren, aus der agrarisch geprägten Lebenswelt in die elementar anderen Realitäten der Fabrikarbeit – oder eben in die unbekannteren Räume der Kolonien. Der Methodismus vermittelte eine das gesamte Dasein tragende religiöse Sinnorientierung, wozu wesentlich die Einbindung in eine genau reglementierte und streng disziplinierte Gemeindestruktur gehörte, die den einzelnen ebenso sehr förderte wie forderte. Auch hier schloss sich nur eine Minderheit dieser Frömmigkeitsbewegung an. Aber sie strahlte aus und wirkte prägend auf die Umwelt.

Lässt sich dieses Modell der religiösen Intensivierung im Zusammenhang mit Migrationen auch auf die deutschen Verhältnisse um 1945 beziehen?⁶⁴ Damals waren große Teile der Bevölkerung unterwegs, Millionen lagen auf den Straßen: Die Überlebenden der KZs und Arbeitslager, die rund 10 Millionen Evakuierten, die Kolonnen der Kriegsgefangenen sowie die Gruppen von Entlassenen, viele Menschen, die vermisste oder verloren gegangene Familienangehörige suchten – und eben die Millionen Flüchtlinge und Vertriebenen. Ihre Situation unterschied sich allerdings insofern grundlegend von den Gegebenheiten in Großbritannien und den USA, als es in Deutschland für diese Migranten faktisch keine offenen und sie begleitenden kirchlichen Gemeinden gab. Vom Parochialzwang war die Rede. Aber auch unabhängig davon zeigten sich die landeskirchlichen Behörden, die Gemeindepfarrer und nicht zuletzt die Presbyter und Kirchenältesten in aller Regel sowohl personell als auch strukturell angesichts dieser gewaltigen Herausforderungen schlicht überfordert. So empörte sich der bayerische Landesbischof Hans Meiser Ende 1945 über Pfarrer aus dem Osten, die an eigenen kirchlichen Gewohnheiten festhielten: „Wir haben in unserer Landeskirche mit den Flüchtlingspfarrern schlimmste Erfahrungen gemacht.“⁶⁵ Und noch fünf Jahre später schlug der Moderator des Reformierten Bundes Wilhelm Niesel denselben Ton an: „Jetzt haben sich Gemeinden reformierter Herkunft Pastoren aufgeladen, die sich berufen fühlen, die Gemeinden erst richtig zu reformieren ... Sie bringen unseren Gemeinden Kerzen für den Abendmahlstisch! Unsere Ältesten sind darüber verwundert. Sie haben das gesunde Gefühl, daß damit ein fremdes Wesen,

63 Besonders informativ: E. P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, 2. Aufl., Harmondsworth 1975; A. D. GILBERT, *Religion and Society in Industrial England*, London 1976.

64 Diese Dimension wird in dem sonst informativen Überblick von Klaus J. BADE, *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2000, leider überhaupt nicht berücksichtigt.

65 Zit. bei RUDOLPH (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 233. Das folgende Zitat in Wilhelm NIESEL, *Wohin steuert unsere Kirche?*, Wuppertal 1950, S. 7.

das nicht auf Gottes Wort gegründet ist, in unseren Gemeinden einzieht ... Die Pastoren setzen trotzdem weiterhin die Kerzen auf den Abendmahlstisch!“

Noch einmal ist daran zu erinnern, dass die Flüchtlinge und Vertriebenen – wie vorher schon die Evakuierten – zumeist in dünner besiedelte ländliche Regionen eingewiesen wurden, in Dörfer und Kleinstädte, in denen noch weitgehend die überkommenen Traditionen und Strukturen herrschten. Dadurch prallten höchst unterschiedliche sozioökonomische Standards und Mentalitäten aufeinander. Die abweichende Konfessionszugehörigkeit spielte natürlich eine gewichtige, jedoch nie die allein entscheidende Rolle. Viel wesentlicher war durchweg bei den Ankommenden die Erfahrung der generellen Zurückweisung. Mit den Anderen, den Fremden, die außerdem bettelarm waren, wollten die Einheimischen in aller Regel nichts zu tun haben. Zum Schock des Verlustes der Heimat kam für die Flüchtlinge und Vertriebenen nun der kaum geringere Schock der breiten Ablehnung durch die Bevölkerung in den Gebieten, in die diese Menschen eingewiesen wurden. Solche inneren und äußeren Nöte förderten zunächst einmal nicht nur den Willen zur Rückkehr in die alte Heimat, sondern auch die massive Idealisierung der dortigen früheren Verhältnisse.⁶⁶

Diese Überlegungen verdeutlichen einmal mehr, dass es unumgänglich ist, beide Seiten zu durchleuchten, also diejenige der andrängenden Fremden ebenso wie der in stabilen Verhältnissen existierenden Einheimischen. Die Flüchtlingsproblematik lässt sich nur angemessen erfassen, wenn man sie im Kontext der allgemeinen politischen, sozioökonomischen und kulturellen Gegebenheiten betrachtet, konzentriert auf die regionalen und lokalen Verhältnisse. Das gilt gerade auch im Blick auf die Kirchen. Denn sie existierten eben nicht losgelöst von alledem, sondern in hohem Maß eingebunden in die durch jene Realitäten geschaffenen und sie wiederum spiegelnden Strukturen.

Was das bedeutet, lässt sich gut anhand der Sozialstruktur des Dorfes veranschaulichen.⁶⁷ Von zentraler Bedeutung waren hier der Landbesitz sowie die Verwandtschaft am Ort. Beides fehlte den Flüchtlingen und Vertriebenen, so dass sie, losgelöst von ihren Fähigkeiten und Kenntnissen, in der Wahrnehmung der Einheimischen auf einer und derselben Stufe mit dem ländlichen Proletariat standen. Vorübergehende parteipolitische Erfolge änderten daran

66 Hans Georg LEHMANN, *Oder-Neiße-Linie und Heimatverlust – Interdependenzen zwischen Flucht/Vertreibung und Revisionismus*, in: SCHULZE (wie Anm. 5), S. 107–116.

67 Vgl. dazu u. a. Paul ERKER, *Revolution des Dorfes?*, in: Martin BROZAT u. a. (Hg.), *Von Stalingrad zur Währungsreform*, München 1988, S. 367–425; Peter EXNER, *Integration oder Assimilation? Vertriebeneneingliederung und ländliche Gesellschaft – eine sozialgeschichtliche Mikrostudie am Beispiel westfälischer Landgemeinden*, in: Dierk HOFFMANN/Michael SCHWARTZ (Hg.), *Geglückte Integration?*, München 1999, S. 57–88.

nichts. Die herrschenden Kreise im Dorf dominierten auch hier bald wieder, genau so wie in den Flüchtlingsausschüssen. Es gab durchaus Heiraten zwischen den Fremden und Einheimischen. Aber diese beschränkten sich zunächst fast ausschließlich auf Ehen mit Angehörigen der dörflichen Unterschicht.

Welche Rolle spielten in diesem Zusammenhang die Kirchen, genauer gesagt: die evangelischen Pfarrer, Gemeindekirchenräte und die verschiedenen Gemeindekreise? Erneut muss man konstatieren, dass wir darüber fast nichts wissen. Die kirchengeschichtliche Forschung ist da eindeutig weit hinter der allgemeingeschichtlichen zurückgeblieben. Infolgedessen kommt der kirchliche Faktor in neueren Untersuchungen entweder überhaupt nicht vor⁶⁸, oder es werden allgemeine Fakten referiert⁶⁹. Dabei ist unbestritten, dass dem Verhalten der Pfarrer und kirchenleitenden Gremien eine ganz wesentliche Rolle im Prozess der Aufnahme und Integration zukam. Aber: „Es fehlt eine Darstellung des konkreten kirchlichen Eingliederungsverhaltens, des in der dorf- und kleinstädtischen Gemeinschaft ‚vorbildhaften‘ Umgangs mit den Flüchtlingen und ihren Problemen durch die Kirchen, ihrer (anfangs vermutlich hohen) Bedeutung als Sammlungsart für die Vertretung von einheimischen oder Flüchtlingsinteressen (je nach der Zusammensetzung der Gemeinde) oder einfach nur als Treffpunkt.“⁷⁰ Es fehlt in diesem Zusammenhang aber auch eine Auflistung der Freundlichkeiten, der Zuwendung sowie der konkreten Hilfestellungen, die den Fremden von Einheimischen entgegengebracht wurden. Sicherlich war ein solches Verhalten nicht die Regel. Aber es wäre falsch und ungerecht, wenn dieser Aspekt unberücksichtigt bliebe. Die Quellen wissen jedenfalls auch davon zu berichten.

Besonders schwierig gestaltete sich offenbar die Eingliederung in kleinen reformierten Gemeinden am Niederrhein, im nassauischen Dillkreis sowie im Siegerland und im Tecklenburger Gebiet.⁷¹ Es waren nicht nur die in der Literatur stets hervorgehobenen Formen des Gottesdienstes, die für die Luthe-

68 So z. B. Torsten MEHLHASE, *Flüchtlinge und Vertriebene nach dem Zweiten Weltkrieg in Sachsen-Anhalt. Ihre Aufnahme und Bestrebungen zur Eingliederung in die Gesellschaft*, Münster 1999; Manfred WILLE u. a. (Hg.), *Sie hatten alles verloren. Flüchtlinge und Vertriebene in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands*, Wiesbaden 1993.

69 Exemplarisch Peter MASER, *Die Aufnahme der Flüchtlinge und Vertriebenen*, in: J. F. G. GOETERS/J. ROGGE (Hg.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*, Bd. 3, Leipzig 1999, S. 649–671.

70 Doris von der BRELIE-LEWIEN, *Zur Rolle der Flüchtlinge und Vertriebenen in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte – ein Forschungsbericht*, in: SCHULZE (wie Anm. 5), S. 31. Ähnlich Thomas GROSSER, *Von der freiwilligen zur verordneten Konfliktgemeinschaft. Die Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen in der deutschen Nachkriegsgesellschaft im Spiegel neuerer zeitgeschichtlicher Untersuchungen*, in: Dierk HOFFMANN u. a. (Hg.), *Vertriebene in Deutschland. Interdisziplinäre Ergebnisse und Forschungsperspektiven*, München 2000, S. 65–85.

71 F. SPIEGEL-SCHMIDT (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 85; Fritz GOLTZ, *Veränderungen in der evangelischen Kirche im Rheinland durch die Vertriebenen und Flüchtlinge*, Neuß 1966.

raner aus dem Osten befremdlich wirkten, sondern auch die strenge Lebensordnung und Kirchenzucht, die in diesen geschlossenen Milieus noch dominierten. Vielfach fühlte man sich seitens der Vertriebenen den Katholiken näher, als diesen Protestanten. Wo eine Freikirche der Altlutheraner existierte, fand sie Zulauf. Auch zur Gründung eigener Flüchtlingsgemeinden kam es, wie z. B. in Rheydt.⁷² Weil die dortige reformierte Gemeinde sich weigerte, den Fremden in der Frage der Gottesdienstgestaltung und insbesondere der Verwendung von Luthers Kleinem Katechismus anstelle des Heidelbergers im Konfirmandenunterricht entgegenzukommen, organisierten die Vertriebenen eigene Gottesdienste und einen lutherischen Unterricht. Faktisch gab es in Rheydt nun eine selbständige evangelisch-lutherische Gemeinde neben der reformierten. Um diese Entwicklung abzubremsen, kam schließlich durch die Kirchenleitung der Rheinischen Kirche eine „Minderheitenbetreuung“ für die „ostvertriebenen Gemeindeglieder“ zustande. Sie durften alle 14 Tage einen Gottesdienst mit der ihnen vertrauten Liturgie feiern. Sodann wurde ein „überbezirklicher“ Konfirmandenunterricht mit Luthers Kleinem Katechismus eingerichtet. Die Leitung dieser Betreuung der Minderheit sollte allerdings in den Händen der Pfarrer und Katecheten aus der Gemeinde Rheydt liegen. Aufschlussreich ist, dass dieser Kompromiss mit viel Erregung und lauten Auseinandersetzungen auf beiden Seiten zehn Jahre nach dem Ende des Krieges erstritten werden musste. Der Prozess der Integration ging, zumindest hier in Rheydt, jedenfalls im kirchlichen Bereich offenkundig erheblich langsamer voran, als man meist anzunehmen geneigt ist.

Dass die konfessionellen Gegensätze die Integration gewiss zusätzlich erschweren konnten, aber darum doch nicht von ausschlaggebender Bedeutung waren, belegen auch Beispiele aus lutherisch-erwecklich geprägten Gemeinden. In ihnen, erfahren wir, „finden sich die Zugezogenen besonders schwer zurecht“.⁷³ Hier existierten ebenfalls relativ geschlossene soziale und kulturelle Milieus. Was das bedeutet, lässt sich gut am Kirchenkreis Lübbecke veranschaulichen:⁷⁴ Die Flüchtlinge und Vertriebenen blieben in diesen Dörfern faktisch Randgestalten. Anders sah es in der bewusst als gewerbliche Siedlung angelegten Neugründung Espelkamp aus.⁷⁵ Hier entwickelte sich schnell eine offene, partiell industrielle Gesellschaft. Kritisch urteilte darüber der westfä-

⁷² Vgl. dazu *Kirchliches Jahrbuch 1955*, S. 189–192.

⁷³ SPIEGEL-SCHMIDT (wie Anm. 3), S. 82.

⁷⁴ Wolfhart BECK, *Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik*, Paderborn 2002, hier. S. 335–339.

⁷⁵ Vgl. dazu auch Hannelore OBERPENNING, *Flüchtlinge, Vertriebene und Aussiedler in Espelkamp – eine empirische Fallstudie zum Eingliederungsgeschehen seit 1945*, in: *Westfälische Forschungen* 48 (1998), S. 379–397. Die beiden folgenden Zitate bei BECK (wie Anm. 74), S. 339.

liche Präses Ernst Wilm im Juli 1952, dass dort „das christliche und kirchliche Anliegen nicht so wahrgenommen wird, wie es wohl nötig wäre“. Und der Ortspfarrer Gerhard Plantiko notierte, orientiert an den erwecklichen kirchlichen Verhältnissen in den umliegenden Dörfern: „Espelkamp als Industriesiedlung zieht, kirchlich gesehen, zwangsläufig eine negative Auslese an. Der bäuerliche Mensch findet hier kein Unterkommen, und er ist, kirchlich gesehen, das wertvollere Element.“

Über den Beitrag der Kirche zur Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen in anderen Regionen Westfalens und nun insbesondere im Landkreis Herford wissen wir wenig. Wie es scheint, haben dort verschiedene politische Stellen zusammen mit der Sozialdemokratie eine ausgesprochen erfolgreiche Sesshaftmachung erreicht.⁷⁶ Behinderte also die entschiedene Kirchlichkeit eher die Aufnahme und Einbindung der Fremden, als sie zu fördern? Offenbar war das überall da der Fall, wo ein sozial und kulturell prägendes Milieu sich mit jener Kirchlichkeit verband. Das gilt genau so für die andere große Konfession: Im Milieu des fest geschlossenen südoldenburgischen Katholizismus gelang es den Vertriebenen dieser Konfession ebenfalls nur sehr schwer, Fuß zu fassen.⁷⁷

Vereine boten als freie Zusammenschlüsse Gleichgesinnter stets eine günstige Voraussetzung, um aus der Vereinzelung herauszukommen. Dementsprechend schlossen sich auch Flüchtlinge und Vertriebene oft untereinander zusammen.⁷⁸ Das war allerdings eher ein Notbehelf. Erstrebenswerter erschien es, durch die Mitgliedschaft in ortsüblichen Vereinen Zugang zur neuen gesellschaftlichen Umwelt zu bekommen. Das gelang durchaus: „So bahnen sich erstaunlich frühe und rege Beziehungen zwischen beiden Bevölkerungsteilen gerade auf dem Boden der Vereine an.“ Man muss jedoch die Grenzen dieser Öffnung sehen: Überall da, wo ein besonderes Können gefragt war, fanden die Flüchtlinge relativ leicht Zugang. Das war in Sportvereinen der Fall, ebenso in Musik- und Gesangsvereinen. Überall da jedoch, wo es um Standesfragen ging, blieben die Fremden zunächst ausgeschlossen. Die eng an die katholischen Pfarrgemeinden angebotenen westfälischen Schützenvereine etwa wiesen nicht nur evangelische Bewerber zurück. Ebenso war der soziale Status für die traditionellen Bürgervereine entscheidend – ganz zu schweigen von bewusst elitären Vereinigungen wie Tennisvereinen oder Reitclubs.

76 Hans F. W. GRINGMUTH, *Die Sesshaftmachung der Vertriebenen im Landkreis Herford 1946–1952*, in: SCHRAUT/GROSSER (wie Anm. 7), S. 261–281.

77 HIRSCHFELD (wie Anm. 5), S. 517f.

78 Einzelne Hinweise z. B. bei Alfred KARASEK-LANGER, *Volkstum im Umbruch*, in: LEMBERG/EDDING, *Vertriebene* (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 606–694, Zitat S. 685. Zu diesem Thema fehlen ebenfalls wissenschaftliche Untersuchungen.

Die Ablehnung, Kälte und Fremdheit, die den Flüchtlingen und Vertriebenen von vielen Seiten begegnete, erfuhren sie oft eben auch in den traditionellen Gemeindegottesdiensten. Die andere Liturgie, die unbekanntes Lieder, der Altarschmuck sowie die Bewegungen des Pfarrers: Alles das zeigte ihnen, dass sie auch hier nicht zu Hause waren. Dagegen gelang es offenbar leichter, auf dem Weg über kirchliche Kreise, d. h. die Männer- und Frauenkreise und sonstige Gemeindegruppen, nicht zuletzt die Studentengemeinden, Fuß zu fassen. Diese Organisationen kamen dem angelsächsischen Modell der offenen Gemeinden nahe. „Wenn überhaupt richtig, so kamen Flüchtlinge auf dem Weg über solche Kreise gut in die neuen Gemeinden hinein.“⁷⁹ Im Badischen z. B. spielten Vertriebene in den Männerkreisen eine überdurchschnittlich große Rolle, in Bayern Frauen. Offenkundig engagierten sich Frauen, besonders Mütter, aber auch Mädchen, in vielen Orten in hohem Maß in den entsprechenden kirchlichen Kreisen. Bisweilen gründeten sie allein solche Gruppen. So hören wir etwa von einem „Jungmädelsbund“ in Swantow auf Rügen⁸⁰ oder der von Vertriebenen aus Schlesien beherrschten Frauenhilfe in Prenzlau.⁸¹ Solche nur von Vertriebenen getragene Kreise scheinen im Westen nach einiger Zeit wieder eingegangen zu sein.⁸² In der DDR unterstellte ihnen die SED, sie wollten keine Kontakte mit den Einheimischen haben, sondern unter sich bleiben.⁸³ Besonders wichtig, aber im Einzelnen ebenfalls ungeklärt, ist die Bedeutung der Jungen Gemeinden in der DDR und dann insbesondere der Studentengemeinden in beiden Teilen Deutschlands für die Aufnahme und Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen. Im Blick auf die Jugendlichen, die aus der DDR in den Westen gingen, lässt sich ein auffälliger Unterschied zwischen einer kleinen Gruppe sehr entschiedener Christen und der großen Mehrheit bewusst Unkirchlicher erkennen.⁸⁴

Selbstverständlich spielten immer wieder einzelne Pfarrer sowohl in der Bundesrepublik als auch in der DDR eine gewichtige Rolle bei der Eingliederung der Vertriebenen in die Kirchengemeinden. Daneben steht die Beobachtung, dass Flüchtlinge und Vertriebene jetzt mehr religiöse Blätter als in der Heimat bezogen.⁸⁵ Man wird darin den Ausdruck einer virtuellen religiös-kirchlichen Gemeinschaft sehen können, die sich am Rande oder neben der

79 NEUMANN (wie Anm. 61), S. 118. EBD. S. 118–121, auch die folgenden Daten.

80 Martin HOLZ, *Evakuierte, Flüchtlinge und Vertriebene auf der Insel Rügen 1943–1961*, Köln 2003, S. 365. Diese Studie entspricht einer Reihe der hier formulierten Forschungsperspektiven.

81 SCHWARTZ, *Vertriebene* (wie Anm. 21), S. 568f.

82 So NEUMANN (wie Anm. 61), S. 120, im Blick auf Schleswig-Holstein.

83 HOLZ (wie Anm. 80), S. 368.

84 NEUMANN (wie Anm. 61), S. 117. Ebenso LEMBERG/EDDING, *Vertriebene* (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 78.

85 EBD. S. 119, die folgende Angabe S. 126.

Kirche bildete. Immerhin rund 40 Prozent der Befragten verneinten 1957 die Frage, ob sie sich in ihrer neuen Kirchengemeinde zu Hause fühlten. Das bedeutet allerdings auch, dass das bei knapp zwei Dritteln der Vertriebenen und Flüchtlinge mehr oder weniger der Fall war. Auf welchen Wegen das gelang, bleibt nach wie vor eine wichtige Forschungsaufgabe.

Dasselbe gilt im Blick auf die Frage, wie sich denn diese Gemeinden und vielleicht sogar einzelne Landeskirchen durch die Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen veränderten. Die Pfarrer aus den Ostgebieten waren 1955 faktisch alle von den einzelnen Landeskirchen übernommen. Nur wenige mussten sich mit einem Beschäftigungsauftrag begnügen.⁸⁶ Schwerer fallen Aussagen über die aktive Mitarbeit von Vertriebenen und Flüchtlingen in den Gemeinden. Die auf den 1. Januar 1955 bezogenen statistischen Angaben sind wenig aussagekräftig: Danach schwankten die Zahlen der Kirchenältesten bzw. Presbyter aus den Ostgebieten zwischen 3 und 27 Prozent in den einzelnen Landeskirchen. Differenziertere Angaben liegen z. B. für die Rheinische Kirche mit dem Stand von 1961 vor.⁸⁷ Sie lassen sich jedoch kaum mit anderen Daten korrelieren und belegen nur Einzelheiten, z. B.: dass in Bonn oder Städten wie Jülich und Kleve eine günstigere Relation zugunsten der Flüchtlinge zu konstatieren ist. Generell gilt wohl, dass die Fremden stärker in traditionell unkirchlichen Regionen Norddeutschlands – wie etwa Schleswig-Holstein, Hannover, Braunschweig und Oldenburg – als Kirchenälteste bzw. Kirchenvorsteher tätig waren. Das weist jedenfalls auf eine aktive Beteiligung in einzelnen Gemeinden hin – wobei allerdings nicht außer Acht gelassen werden darf, dass ein solches kirchliches Amt in den genannten Gegenden nicht übermäßig geschätzt wurde.

Es fehlt auch nicht an konkreten Hinweisen auf die positiven Veränderungen des Gemeindelebens durch die Flüchtlinge und Vertriebenen. Aus dem Dekanat Weiden in der Oberpfalz etwa wird der Kirchenleitung der bayerischen Landeskirche mitgeteilt: „Die vielen Flüchtlinge haben das Bild der Gemeinde und auch der Gottesdienste verändert. ... Ein Geistlicher berichtet, daß in der Bibelwoche die Teilnehmer bisher geschwiegen haben, jetzt aber durch die redseligen Schlesier lebendiger geworden seien.“⁸⁸ Das sind Momentaufnahmen. Verallgemeinern lässt sich vielleicht, dass sich durch die Flüchtlinge und Vertriebenen das Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken an der Basis im Laufe der Jahre merklich entspannte. Dabei spielten allerdings noch andere Faktoren – auf die sogleich näher einzugehen ist – eine gewichtige Rolle. Über einen wechselseitigen Austausch zwischen Einheimischen und Fremden vor Ort oder gemeinsame Erfahrungen in den kirchlichen und poli-

86 SPIEGEL-SCHMIDT (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 52f.

87 GOLTZ (wie Anm. 71).

88 Zit. bei ERKER (wie Anm. 67), S. 402.

tischen Gemeinden fehlen in der Kirchengeschichte ebenso wie in der Allgemeingeschichte weitgehend die Kenntnisse. Hier wie da bleibt deshalb zu wünschen, dass möglichst viele lokale und regionale Studien entstehen, die sich mit dieser Thematik bis in die fünfziger Jahre befassen.

Seit der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre lässt sich ein zunehmend umfassender und tief einschneidender sozioökonomischer und dann auch kultureller Wandel in der westdeutschen Gesellschaft beobachten. Dazu gehörten nicht zuletzt die radikalen Veränderungen in der Landwirtschaft.⁸⁹ Was bedeuteten diese Gegebenheiten für die Flüchtlinge und Vertriebenen? Umsiedlungsaktionen aus den ursprünglichen Einweisungsgebieten in andere Bundesländer sowie die wenig regulierte Binnenwanderung in industrielle Zentren, in erster Linie in das Ruhrgebiet, erschwerten in hohem Maß die kirchliche Einbindung. Die ohnehin begrenzte Anziehungskraft der Kirchengemeinden in dieser Region verstärkte noch einmal die Abwendung von der Kirche, die durch den Verlust der Heimat und die damit verkoppelte Auflösung der sie früher tragenden Sitten und Bräuche eingeleitet worden war. In dieselbe Richtung wirkte die zunehmende Modernisierung des Berufs- und Arbeitslebens, die Rationalisierung und Technisierung der Gesellschaft, die die Fähigkeiten des Einzelnen voll und ganz beanspruchten. Beweglichkeit und Aktivität waren gefordert, die individuelle Leistung, der persönliche Aufstiegswille. Traditionelle Autoritäten und ältere Bindungen traten dahinter zurück. Überlokale Zusammenhänge gewannen an Bedeutung, in der Politik und Wirtschaft ebenso wie in der Gestaltung der Freizeit und dem erstrebten Konsum. Das alles galt nun in wachsendem Maß auch für die ländlichen Regionen.

Es waren die mittleren und jüngeren Jahrgänge der Flüchtlinge und Vertriebenen sowie die Zuwanderer aus der DDR, die sich schnell in diesen Prozess einbrachten und davon mit ihrem Leistungswillen profitierten. Den Älteren und Alten gelang es dagegen seltener, sich eine neue Existenz aufzubauen. Diese Jahrgänge zahlten auch den Preis für die politische und ökonomische Grundentscheidung der Bundesrepublik, wonach der wirtschaftliche Aufbau Vorrang vor der sozialen Gerechtigkeit haben müsse.⁹⁰ Unter diesem

89 Arnd BAUERKÄMPER, *Landwirtschaft und ländliche Gesellschaft in der Bundesrepublik in den fünfziger Jahren*, in: Axel SCHILDT/Arnold SYWOTTEK (Hg.), *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der fünfziger Jahre*, Bonn 1993, S. 188–200. Vgl. auch die übrigen Beiträge in diesem Band sowie Michael WILDT, *Am Beginn der ‚Konsumgesellschaft‘. Mangelerfahrung, Lebenshaltung, Wohlstandshoffnung in Westdeutschland in den fünfziger Jahren*, Hamburg 1995; Axel SCHILDT, *Moderne Zeiten. Freizeit, Massenmedien und ‚Zeitgeist‘ in der Bundesrepublik der fünfziger Jahre*, Hamburg 1995. Grundsätzlich: Anselm DOERING-MANTEUFFEL, *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1999.

90 Werner ABELSHAUSER, *Der Lastenausgleich und die Eingliederung der Vertriebenen und Flüchtlinge – Eine Skizze*, in: SCHULZE (wie Anm. 5), S. 229–238.

Gesichtspunkt wurde der Lastenausgleich durchgeführt. Der Erfolg dieser Politik leistete dann Entscheidendes für die Integration der jüngeren, zumeist bienenfleißigen und ehrgeizigen Generation der Flüchtlinge und Vertriebenen.

Damit ist freilich, wie es scheint, nur die eine Seite des Phänomens genannt. Es gab wohl für viele „zweierlei Heimat, die eine fürs Herz, die andere fürs Leben“.⁹¹ Auf einzelne Jahrgänge lässt sich diese Aussage wahrscheinlich nicht reduzieren. Sicher ist damit zu rechnen, dass jüngere Generationen diesen Zwiespalt zunehmend weniger erlebten. Aber wenn man diesen Sachverhalt insgesamt in Rechnung stellt, wird wohl verständlicher, warum die entschiedene Zuwendung großer Teile der Westdeutschen zur modernen Industriegesellschaft unter betont konservativen Vorzeichen vonstatten ging. Natürlich verlangten alle Deutschen nach Sicherheit. Die Flüchtlinge und Vertriebenen wirken jedoch geradezu wie das Paradigma dieses Strebens. Der Prozess der Modernisierung erfasste sie einerseits besonders intensiv – und andererseits lebten doch noch die alten Erinnerungen und Träume. Diese waren offenbar so stark, dass sie einen wesentlichen Beitrag zu jener Eigentümlichkeit des westdeutschen „Sprungs“ in die Moderne leisten konnten: „daß er nicht von einer zukunftsorientierten, optimistischen Weltsicht begleitet war, sondern gleichsam mit rückwärtsgewandtem Blick erfolgte, unter ständiger Bezugnahme auf vergangene kulturelle Leitbilder und soziale Verhältnisse“.⁹²

Trugen auch jene Flüchtlinge und Vertriebenen, die in der Kirche ein Zuhause fanden und die sich dort in den verschiedenen Kreisen der Gemeinden und auf anderen kirchlichen Ebenen engagierten, Wesentliches zu deren Gestaltung bei – und vielleicht sogar im Blick auf die Gestaltung der Gesellschaft? Für die katholische Kirche hat Michael Hirschfeld diese Frage entschieden bejaht.⁹³ Nach seiner Überzeugung erfuhr der Prozess der Säkularisierung durch jene Menschen eine enorme Förderung, die keinen Anschluss an ihre Kirche fanden. Doch die anderen wirkten maßgeblich an der Beschleunigung des innerkirchlichen Wandels bei. Sie bildeten „einen bedeutsamen Störfaktor im Regenerationsprozess des deutschen Nachkriegskatholizismus“, eine „entscheidende Verwerfung“ in seiner Geschichte. Zu den positiven Auswirkungen dieses Faktums zählt Hirschfeld den Prozess der Auflockerung dieses Katholizismus bis hin zur weitreichenden Zustimmung zu den Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

91 L. VOLBRACHTOVÁ, *Distinktionsschwierigkeiten*, in: SCHRAUT/GROSSER (wie Anm. 7), S. 70.

92 Peter WALDMANN, *Die Eingliederung der ostdeutschen Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft*, in: Josef BECKER u. a. (Hg.), *Vorgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, S. 163–189, Zitat S. 189.

93 HIRSCHFELD (wie Anm. 5), Zitate S. 50f.

Es sei dahingestellt, ob sich diese These verifizieren lässt. Um eine fruchtbare Fragestellung handelt es sich in jedem Fall. Lässt sie sich auch auf den deutschen Protestantismus ausweiten? Eine wachsende Öffnung evangelischer kirchlicher Kreise ist z. B. auf den Synoden an der Wende von den fünfziger zu den sechziger Jahren zu beobachten, weg von der bis dahin dominierenden Alternative Barthianer oder konfessionelle Lutheraner. Andere Stimmführer kamen nun zu Wort.⁹⁴ Neben Veränderungen in der Einstellung gegenüber dem Osten, insbesondere Polen – wovon die Rede war – wären auch gewandelte Haltungen zu sozialetischen Themen und anders akzentuierte Formen der Frömmigkeit zu nennen. Aber welchen Beitrag Flüchtlinge und Vertriebene direkt oder indirekt in diesen Prozessen geleistet haben, lässt sich gegenwärtig höchstens vermuten. Noch fehlen allzu viele Untersuchungen auch zu diesen gewichtigen Themen der Relevanz der Kirchen insgesamt sowie der Flüchtlinge und Vertriebenen im Besonderen für die Entwicklung primär der westdeutschen Gesellschaft in den fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts.

⁹⁴ Vgl. Martin GRESCHAT, *Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren*, in: Axel SCHILDT u. a. (Hg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000, S. 544–581.