

Rainer Bendel

Wegweisende Initiativen der Vertriebenenenseelsorge in den gesellschaftlichen Transformationen nach 1945

»Ich habe in meinem Sprengel 6000 Seelen zu betreuen und dazu 800 Vertriebene«, so ein Geistlicher im Erzbistum Freiburg im Jahr 1950. »Böhmisch katholisch« wurden die sudetendeutschen Katholiken häufig pauschal bezeichnet. Diese Etikettierung deutet auf einen Fremdkörper hin, auf ein Störpotential, das für die einheimischen Katholiken nach 1946 eine schwierige Hypothek bedeutete.

Wie in einem Fokus werden hier vielfältige Spannungen, ja oft Konflikte zum Ausdruck gebracht: verschiedenartige religiöse Praxis, unterschiedliche Mentalitäten, differierende Erwartungen ... Dieser Fokus läßt mir dieses Thema so interessant erscheinen, geht es doch nicht um eine reine Rekonstruktionsarbeit im Hinblick auf die Leistungen der Kirche oder der Kirchen an den Vertriebenen, auch nicht um eine Apologie der religiösen Haltung der Vertriebenen und in diesem Kontext um eine Prolongierung der Lamentationes, daß die Vertriebenen auch in der Kirche zu kurz gekommen seien.

Vielmehr: Die Geschichte der kirchlichen Vertriebenenbetreuung untersuchen heißt die Geschichte von knapp einem Viertel der Katholikinnen und Katholiken im Nachkriegsdeutschland untersuchen. Die Konfrontation

von differenten Erfahrungsräumen von Heimatverbliebenen und Heimatvertriebenen und der Vertriebenen untereinander und der Umgang damit läßt diese Untersuchungsperspektive besonders interessant und aufschlußreich werden: Wurde die Disposition zum Neuanfang oder die Kontinuität als Stabilisator der eigenen Identität präferiert. Mit solchen Fragen und Schwerpunktsetzungen kann kirchliches Verhalten im gesellschaftlichen und kulturellen Kontext untersucht, können Verengungen auf die Bilanzierung von Verlust- und Erfolgsmeldungen und eine auf die klerikalen Spitzen zugeschnittene Geschichte der Vertriebenenseelsorge aufgesprengt bzw. vermieden werden.

Es geht also nicht um eine reine Erfolgsgeschichte des Katholizismus nach 1945, die »Siegerin in Trümmern«, die dann angeblich in den 60ern so tief in die Krise geraten ist. Diese Perspektive der Begegnung wirft vielmehr Fragen auf nach den verpaßten Chancen, nach der zeitlichen Verortung des Säkularisierungsprozesses, der Milieuauflösung, nach der gesellschaftlichen Relevanz seelsorgerlicher Konzepte und Maßnahmen.¹

Hans Woller vom Institut für Zeitgeschichte in München spricht den Heimatvertriebenen eine Katalysatorfunktion zu, die Wirkung auf Politik, Wirtschaft und Sozialstruktur sei kaum zu überschätzen.² Er verweist auf die Verschiebung der Konfessionsstrukturen. Er spricht die Transformationen zwischen Kriegsende und Ölpreisschock an, zu denen die Forschung noch fast am Anfang stehe. Den soziokulturellen Strukturwandel verortet er inhaltlich und zeitlich parallel zur Erosion des sogenannten katholischen Milieus, die in Anlehnung an die Thesen Karl Gabriels nach einer Phase der Rekonstruktion und Restauration im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils angesiedelt wird.

Die Mahnung, die staatliche Flüchtlingspolitik in ihrer Bedeutung nicht zu überschätzen, habe ich bei Paul Erker gelernt – auch die Perspektive, die Flüchtlingsintegration als Teil der Integration der Gesamtgesellschaft zu sehen. Bei Franz J. Bauer den Hinweis auf die Relevanz der Gruppen und Institutionen der aufnehmenden Gesellschaft, auch frühzeitige Initiative der Flüchtlinge zur Selbsthilfe.

Daraus ergeben sich, neben vielen anderen, folgende Frageperspektiven: Wurde die Fremdartigkeit zum Katalysator eines subkutanen Problemstaus? Die Vertriebenen sind in ihren Lebensentwürfen durch Krieg und Nach-

kriegszeit massiv in Frage gestellt worden; mit ihren Lebenswelten haben sie zu Verfremdungen in der Nachkriegsgesellschaft geführt, sie konnten manchen Mangel aufdecken, manche Scheinwelt entlarven, da sie die Fähigkeit des Fremden hatten, die Verhältnisse mit anderen Augen zu sehen, sie zu analysieren und Alternativen zu entwickeln. Sie reflektieren nicht nur in der Abstraktion, sondern auch in der Konfrontation; das verhindert Erstarrungen, macht Wandlungen möglicher, gibt Impulse für die Entwicklung von Problemlösungsmodellen, um in veränderten Verhältnissen bestehen zu können. –

Wie wurde durch die Aufnahme der Vertriebenen die Sozialstruktur auf dem Land verändert – kann man von einer Erosion des Milieus sprechen? Auch auf dem Land nahmen nach Kriegsende die sozialen Spannungen zu, das Dorf, seine Politik und Verwaltung wurde mit neuen sozialen, wirtschaftlichen und infrastrukturellen Aufgaben betraut, nicht selten damit überlastet.

Die Sozial- und Erwerbsstruktur veränderte sich. Man nahm auf dem Land einen tiefen Umbruch überkommener Normen und Traditionen, der Verhaltensmuster wahr, eben »Kino, Café und Dorfdirne«. Ein beachtlicher Teil der Vertriebenen auf dem Land kam aus den sudetendeutschen und schlesischen Städten. Arbeiter, Angestellte, Rentner, Arbeitslose bilden bisher auf dem Land ungewohnte Gruppen. Der Unterschied zwischen Stadt und Land wurde verringert,³ freilich nicht selten gegen erbitterten Widerstand der Eingesessenen, der durch Äußerungen der Führungskreise – Kardinal Faulhaber eingeschlossen – noch angeheizt wurde, die nicht nur ihre materiellen Ressourcen massiv angefochten wähnten, sondern auch ihre als geschlossen und stimmig, von den Vertriebenen aber nicht selten nur als Fassade wahrgenommene traditionelle Alltagswelt nachhaltig gefährdet sahen.⁴

Welche Folgen hatte die differierende religiöse Praxis? Die »liberalere« religiöse Praxis der sudetendeutschen Katholiken, die die christliche Botschaft mehr im täglichen Verhalten denn in der Frömmigkeitspraxis realisiert sehen wollten, und die Konfrontation unterschiedlicher religiöser Prägungen, damit verbunden die Reflexion bisheriger Selbstverständlichkeiten und das Entstehen einer kritischen Distanz und nicht zuletzt die zumindest partielle Urbanisierung auch des Landes verstärkten Säkularisierungstendenzen.

Wie wirkte sich die Veränderung der Konfessionsstruktur auf Kirche und Gesellschaft aus? Konfessionsstrukturen verschoben sich, eine deutliche Zunahme konfessioneller Minderheiten ist zu verzeichnen. Die Konfession verlor damit einen Teil ihrer Prägekraft. Wie verhielten sich in dieser fremd und bedrängend empfundenen Lage die Kirchengemeinden, die selbst mit diesem Phänomen konfrontiert wurden? Konnten sie wegweisende Modelle entwickeln oder nahmen sie Zuflucht zu »Kinder, Küche, Kirche«, zu retrospektiven Ordnungsmodellen und Rollenzuweisungen? Waren die Umbruchwahrnehmungen episodisch oder erachtete man sie für so nachhaltig, daß man neue Wege beschreiten mußte? Wurden die Transformationen in den 50er Jahren angesichts des Außendrucks durch den Kommunismus und des wirtschaftlichen Erfolgs suspendiert?

Integration und Transformation sind zwei zentrale Deutekategorien in der Vertriebenenforschung geworden, bei denen vom Endprodukt »neue Gesellschaft« und »Modernisierung« ausgegangen wird.

Überlegt die Kirche in ihren Konzepten und in ihrer Praxis vor Ort, was auf der individuellen, gesellschaftlichen und zwischenstaatlichen Ebene transformationskompetent macht, was die Identität im und durch den Wandel erhält? Bedenkt sie, daß eine Musealisierung des religiösen Erbes dazu ebensowenig taugt wie die Assimilierung der Minderheitenpraxis an die herrschende?

Wurden die Themen in der Kirche verändert? Hat sich das Gemeindebewußtsein, die Gemeindepraxis gewandelt? Wurden die Seelsorgsaufgaben neu justiert?

Welche Rolle spielte Religion und die konkrete religiöse Praxis bei der Bewältigung des Vergangenen, der Erfahrungen und bei der Gestaltung des Zukünftigen? Wie wirkte sich die Vertreibungserfahrung auf das religiöse Leben aus? Wurde es als Konstante mitgebracht oder machte der Leidensdruck aufgeschlossen für Erneuerungen? Gaben die Vertriebenen Impulse für kirchliche Aufbrüche?

Die unterschiedlichen religiösen Erfahrungsräume der Vertriebenen werden in ihren Chancen und Verengungen am deutlichsten in der Konfrontation, oft auch Kollision mit den religiösen Prägungen der Heimatverbliebenen. Führte dieses Aufeinandertreffen zu einem neuen, offenen Bau oder zum Einnisten in engen, abgeschlossenen Nischen?

Konnten die einheimischen Seelsorger sich in die Situation, die Nöte und Fragen der Heimatvertriebenen hineinversetzen, konnten sie situationsgerechte Formen der Seelsorge entwickeln? Oder bestand ihr Konzept einzig in der möglichst raschen und reibungslosen Assimilation der Vertriebenen an die bestehenden Verhältnisse?

_ Politisierung

Auf dem parteipolitischen Sektor entstand eine konfessionenübergreifende Partei, vertriebene Katholiken wählten nicht automatisch eine christliche Partei – die politische Landschaft auch auf dem Dorf wurde aufgesprengt.

Die Position der Kirche, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit gerade im gemeindepolitischen Bereich unangefochten war, die oft unmittelbar in die säkulare Personalpolitik eingegriffen hat, wird dadurch relativiert, sie wird ein Faktor neben anderen im politischen Prozeß.

Die Vertriebenen wehrten sich von Anfang an dagegen, nur verwaltet zu werden, sie strebten danach, in Entscheidungsprozesse mit einbezogen zu werden, sie wollten nicht nur Objekte, sondern Subjekte im politischen und gesellschaftlichen Prozeß sein. Sie entwickelten auf allen Gebieten rasch Eigeninitiative, gründeten Organisationen, auch und zeitlich zuvorderst im kirchlichen Bereich – diese Haltung prägt politische Mentalität.

Die These Paul Erkers, daß der nach der Währungsreform und dann vor allem in den fünfziger Jahren einsetzende Modernisierungsprozeß in der Landwirtschaft und die damit zusammenhängenden Transformationen erstaunlich schnell und relativ reibungslos bewältigt worden seien, weil durch den Flüchtlingszustrom nach 1945, »was die Normen und das Verhalten der Landbevölkerung angeht, schon präformierende und letztlich kaum reversible Veränderungstendenzen in Gang gesetzt worden waren«,⁵ läßt gerade die differenzierte Erforschung der komplexen Vorgeschichte interessant und in vielfältiger Hinsicht aufschlußreich erscheinen.

_ Ich möchte die Fragen in zwei thematischen Blöcken einer Antwort zu-
zuführen versuchen:

I. Innovatorisches Potential in den pastoralen Konzepten?

Die Intentionen und prägenden Ideen der Vertriebenenseelsorge zeigen sich an zahlreichen programmatischen Entwürfen, Anregungen und Weisungen für die Seelsorger, die die Kirchliche Hilfsstelle in München – darin unbestritten nicht nur bayernweit, sondern für alle drei westlichen Besatzungszonen federführend – den einheimischen und vertriebenen Geistlichen zugeschickt hat:

Die Geschichte, Frömmigkeitspraxis, Brauchtum, Einzelschicksale in Flucht und Vertreibung thematisiert die erste hektographierte Handreichung der Kirchlichen Hilfsstelle für Heimatvertriebene München vom 1. April 1946, die Keimzelle für die spätere Zeitschrift »Christ unterwegs«.⁶ Bei den einheimischen Seelsorgern soll Verständnis für die Eigenarten und Bedürfnisse der Vertriebenen und Flüchtlinge geweckt werden, damit sie in einer »nachgehenden Pastoral« die Vertriebenen auch wirklich erreichen können. Es genüge keineswegs, die Vertriebenen auf die ordentlichen Seelsorgeangebote in den Gemeinden zu verweisen. Die Vertriebenen seien seelisch wund und äußerst verletzlich, daher auch das religiös-sittliche Leben leicht irritierbar. »Nur die nachgehende Seelsorge des guten Hirten kann diesen Menschen helfen, daß sie wenigstens im kirchlichen Raum Wurzel schlagen und wieder eine Heimat finden.«⁷

Die Vertriebenen treffen in den Gemeinden der Einheimischen auf eine geschlossene religiös kirchliche Eigenart, die sich gegen über den Fremden gerade dort exklusiv verhalte, wo der Seelsorger nicht imstande ist, Brücken zu schlagen und den Vertriebenen mit Offenheit und Verständnis zu begegnen. Diese Einschätzung belegen auch Berichte an die amerikanischen Militärbehörden.

Daraus ergeben sich für den Autor dieser Handreichung, P. Paulus Sladek, den vormaligen Prager Dogmatikdozenten, Jugend- und Akademikerseelsorger und Hauptinitiator der Vertriebenenseelsorge, zwei Notwendigkeiten:

Die kulturelle und religiöse Eigenart der Vertriebenen müsse in ihrer Vielfalt den Einheimischen erschlossen und plausibilisiert werden, damit sie

Akzeptanz finde; und sie müsse den Vertriebenen bewußt gemacht und von ihnen gepflegt werden, damit die Entwurzelten nicht gesichtslos in einer amorphen Masse untergingen, sondern Stütze und Wegweisung in ihrer Identitätskrise erhielten.

Also: Seelsorgearbeit an den Vertriebenen, wie sie Sladek konzipierte, sollte nicht nur die kirchliche Bindung der Vertriebenen erhalten bzw. neu schaffen, sondern auf dem ideologischen Hintergrund der Ost – West – Spannung in Europa und im Kontext der Radikalisierungsgefahren unter den Vertriebenen in sozialer und nationaler Hinsicht identitätsstabilisierend und bewußtseinsbildend sein.

Der einzelne Vertriebene wie die örtliche und landsmannschaftliche Gemeinschaft hatten durch die Zerstörung der alten Bindungen einen biographischen Bruch erlitten. Deren Selbstverständnis und Selbstwertgefühl galt es neu zu finden.

Wenn religiöses Brauchtum (von der Maiandacht über das Liedgut, den deutschen Volksgesang in der Liturgie, die ausgedehnte Verwendung der deutschen Sprache bei der Sakramentenspendung, verstärkte Wallfahrts-tätigkeit) weiter gepflegt und auch in die neuen Gemeinden eingebracht werden soll, geht es also nicht um Folklore, sondern um Bewußtmachen eines wertvollen Erbes der Katholiken in den Landsmannschaften und in den Gemeinden der Heimatverbliebenen.⁸

In dieser zweiseitigen Konfrontation sollen das Selbstwertgefühl und das Selbstbewußtsein gestärkt werden. Nur so können die Vertriebenen ihre Prägen in einen langfristigen Prozeß der Integration einbringen.

Die Initiativen und Konzepte dieser Bewußtseinsbildung entspringen zum größten Teil dem Münchner Dreigestirn, P. Dr. Paulus Sladek, Richard Mai und Hans Schütz; es hat zentrale Medien besetzt und Methoden entwickelt, um die Eigenart der Vertriebenen zu sichern und in die aufnehmende Gesellschaft einbringen zu können:

a) Die Visionen, Projekte und Handreichungen auf der unmittelbar pastorale Ebene entwickelte weitgehend P. Paulus Sladek, der Leiter der Kirchlichen Hilfsstelle Süd, München.

b) Organisatorisch und volkspolitisch leistete die aus dem »Haibach-Kreis« (Haibach, Schütz, Sladek, Krause) hervorgegangene Ackermann-Gemeinde Pionierarbeit. Im Sinne des Laienapostolates sollten die Mitglieder der Ackermann-Gemeinde Sauerteig sein, die Vertriebenen »sammeln«, ihnen vor allem religiös-kulturell Heimat finden helfen und Brücken bauen zu den Einheimischen. Das Engagement der Mitglieder der Ackermann-Gemeinde hat nicht nur das religiöse Brauchtum und die Volkskultur in Bayern deutlich neu geprägt, sondern der Volksbildung einen sudetendeutschen Stempel aufgedrückt: die Feststellung, daß die Volksbildungsarbeit in Bayern fest in der Hand der Sudetendeutschen gewesen sei, mag übertrieben, deswegen aber noch nicht völlig falsch sein.

c) Neben der seelsorgerlichen und kulturpolitischen Ebene hat die Sozialpolitik einen entscheidenden Beitrag geleistet nicht nur zur Schaffung neuer materieller Grundlagen, sondern auch zur Bewußtseinsstabilisierung der Vertriebenen. Hier kommt Hans Schütz eine zentrale Rolle als Sozialpolitiker, aber auch als Freund und wichtiger Gesprächspartner Sladeks, als »Bürgermeister« der Ackermannsgemeinde und Mitglied des »Katholischen Flüchtlingsrates« zu – dort skizzierte er in der konstituierenden Sitzung dieses Gremiums am 23. August 1948 als Zielsetzung und Aufgabenstellung: Angesichts der wachsenden Radikalisierung der Flüchtlinge müsse die »Führung der Flüchtlinge vom Kirchlichen her sichergestellt werden«.⁹

d) Periodisch erscheinende Printmedien (Christ unterwegs, Volksbote, Mitteilungen der Ackermann-Gemeinde ...) sollten die Gemeinschaft der Vertriebenen untereinander aufbauen und aufrecht erhalten, volksbildnerische Arbeit leisten, Medien der seelsorgerlichen Betreuung sein und Anregungen zur Laienarbeit geben und die Vertriebenen über die Geschehnisse in ihren Herkunftsländern informieren – die angeführten Periodika sind nicht nur allesamt in München redigiert und gedruckt worden, auch der Mitarbeiterstab rekrutierte sich zu einem großen Anteil aus dort lebenden Vertriebenen.

Zentrale Inhalte und Intentionen: Einige Beispiele

In einer ersten spontanen Phase versuchte die kirchliche Vertriebenenbetreuung, die Existenzsicherung zu unterstützen, also caritative Hilfe zu

leisten, Familien zusammen zu führen, ihnen zu halbwegs brauchbarem Wohnraum zu verhelfen, Erwerbsarbeit zu vermitteln und einen gewissen Ersatz zu schaffen für das Verbot, sich mit den eigenen Interessen zu organisieren.¹⁰ Freilich beschränkte sich in dieser ersten Phase der spontanen Nothilfe dieser caritative Einsatz keineswegs nur auf die materielle Ebene. Von Anfang an beinhaltete diese Seelsorgsarbeit auch die gottesdienstliche und spirituelle Dimension. Es wurden eigene Gottesdienste für die Vertriebenen nach den verschiedenen Landsmannschaften gefeiert. Es wurden Wallfahrten organisiert.¹¹ In den nord- und nordwestdeutschen Diözesen, die für die Katholiken Diaspora bedeuteten, musste man Seelsorgsstrukturen aufbauen¹² und schließlich darf nicht übersehen werden, dass diese frühe Phase der Seelsorgsarbeit auch die mentale Ebene, den Ausgleich zwischen Heimatvertriebenen und Einheimischen umfasste und zugleich auch die theologische Ebene der Deutung der Erfahrungen. Wenn auch anfangs die Reflexionen nicht so vielschichtig und tiefgründig gewesen sein mögen, eines implizierten sie stets: Die Vertreibung kann nicht als ein isolierter Akt gesehen werden. Sie muss in einem engen Kontext der Geschichte von Deutschen und den Völkern im ostmitteleuropäischen Raum gesehen werden und zu dieser Geschichte gehören Verwerfungen.¹³ Die Vertreibung muss im Kontext der schrecklichen Erfahrungen der Tschechen, Polen und anderer osteuropäischer Völker im Dritten Reich gesehen werden. So geht ein grundlegendes Bemühen dahin, diese Vertreibung als einen Akt der Unmenschlichkeit zu benennen, die Unrechtmäßigkeit vor aller Welt festgestellt zu wissen, gleichzeitig aber vor Hass und Rache zu warnen, zur Versöhnung aufzufordern.¹⁴ Einer der wichtigsten Impulsgeber der Vertriebenen-seelsorge, der Leiter der Kirchlichen Hilfsstelle Süd in München, Pater Paulus Sladek¹⁵, selbst ein Sudetendeutscher aus der Jugendbewegung des Staffelstein kommend und vor der Vertreibung Dogmatikdozent und Studentenprediger, Studentenseelsorger in Prag, formulierte bereits 1946 entsprechende Gebete, die zur Versöhnung aufriefen. Sie wurden bei den großen Wallfahrten etwa nach Altötting gebetet und stellen, wenn man die weitere Geschichte dieses Textes verfolgt, eine wichtige Vorstufe der Charta der Heimatvertriebenen, 1950 in Stuttgart verkündet, dar.

Genau in die Intentionsrichtung dieser Gebete um den Mut, die Kraft zur Versöhnung, stößt auch das »Vater Unser des Flüchtlings«, das wie die Gebete der Heimatlosen, die zu Hunderttausenden in kleinen Zetteln kursierten, eine weite Verbreitung und Beachtung gefunden hat. Der Ver-

fasser dieses Vater Unser des Flüchtlings, das 1948 entstanden ist, war Erich Puzik, vor der Vertreibung Stadtpfarrer von Schweidnitz und nach 1946 Spiritual am Priesterseminar in Königstein, dieser zentralen Einrichtung der Vertriebenenseelsorge in den Westzonen, der Priesterbildungsstätte und dem Vaterhaus der Vertriebenen, dem Zentrum der Ostpriesterhilfe und der Begegnungsstätte von West und Ost.¹⁶ »Haben wir gesagt: Das Fehlen des Schuldgefühls ist wohl das unmenschlichste an diesem unmenschlichen Zeitalter, so könnte man mit ebenso viel Recht sagen: Das Fehlen der Feindesliebe ist wohl das unchristlichste in dieser noch von angeblichen Christen bewohnten Welt. Besonders wir Ausgewiesenen haben es so schmerzlich erfahren, dass unter Katholiken verschiedener europäischer Völker, die sich im Krieg feindlich gegenüber standen, nur in sehr seltenen Ausnahmefällen wirklich brüderliche Liebe zu merken ist.« Die Erinnerung an die urchristliche Botschaft der Bergpredigt soll all die Blockaden und Barrieren durchdringen und überwinden helfen. Diese Barrieren sind auf ganz unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln. Sie sind durch die Übersteigerung des Nationalen zwischen den Völkern entstanden. Sie sind aber auch innerhalb eines Volkes, nämlich zwischen den Vertriebenen und den Einheimischen zu spüren. Diese Barrieren machen die Grundbotschaft christlicher Verkündigung in der Bergpredigt letztlich unglaubwürdig: »Es muss unter den Katholiken der Gegenwart tief drinnen etwas in Unordnung sein, wenn gläubige Menschen es fertigbringen, lieblos und ungerecht in ihrem praktischen Alltagsleben zu sein, ja unmenschliche Grausamkeiten zu vollbringen und nach einigen Stunden es für ebenso selbstverständlich halten, friedlich in die Kirche zu gehen, feierlich bei Prozessionen und bei kirchlichem Ehrendienst mitzuwirken und andächtig die Heilige Kommunion zu empfangen. ... So stehen sich heute selbst Katholiken, ja Katholiken desselben Volkes (z.B. Einheimische und Vertriebene) oft recht feindlich und hasserfüllt gegenüber.«¹⁷

Die Erfahrung der radikalen Entwurzelung, der Zuweisung eines völlig unbekannten, neuen Umfeldes, der Unbehaustheit, des flüchtig auf dem Wege Seins, des nichts Habens, lässt die Vertriebenen zu Prüfsteinen der christlichen Botschaft, zu Katalysatoren des real existierenden christlichen Lebens in der katholischen Kirche werden.¹⁸ In der einen Hand den Rosenkranz, in der anderen das Messer, so haben es Vertriebene selbst ihre Erfahrungen mit der Frömmigkeitspraxis und der mangelnden caritativen Tätigkeit der Einheimischen ins Bild gefasst und auf den Punkt gebracht. Diese Tatsache spricht auch Puzik im Vater Unser des Flüchtlings an. Er

weist aber gleichzeitig auch die Vertriebenen darauf hin, dass sie selbst auch ernst machen müssten mit dieser Existenz, mit dieser Radikalität der christlichen Botschaft, und zwar nicht zuletzt gegenüber denen, die sie vertrieben haben. Auch sie werden unglaublich, wenn sie nicht die Hand zur Versöhnung reichen, wenn sie nicht Abstand nehmen von Kollektivurteilen. Denn zur Feindesliebe gehört die Vergebung. »Ja uns bedrückten und armen Heimatlosen fällt es besonders schwer, zu verzeihen. Denn wir blicken nicht nur auf vergangene Not zurück, sondern werden jede Minute noch grausam erinnert, wenn wir fast auswegloses Leid erleben. Immer wieder will der Groll aufsteigen gegen jene Volksverführer, die dieses Elend über unser Volk brachten, gegen jene, die kein Verständnis und keine Hilfsbereitschaft im eigenen Volk haben und gegen jene, die diese Strafedikte über uns verhängten. Warum verzeihen? Ist nicht Rache auch etwas edles?«¹⁹ Aber es ist doch nicht nur der Verzicht auf Hass und Rache, sondern es ist die Liebe, die Vollkommenheit wie der Vater im Himmel vollkommen ist, die Christus einfordert. Es ist ein Verzeihen, das von Herzen kommt und wieder neue Gemeinschaft schafft.

Diese wahrhaft heroische Tat forderte Puzik 1948 von den Vertriebenen. »Es genügt nicht, eine abgequälte Geste, die großmütig auf Rache verzichtet, die aber deutlich spüren lässt, dass keine Gemeinschaft sein kann. Ausdrücklich verlangt der Herr ein herzliches Verzeihen, ja er fordert Liebe (Mt. 5,44). Er fordert jenes herzliche Wohlwollen, das bereit ist, dem anderen zu helfen, für ihn einzutreten, ihm alles Gute zu wünschen, ihm Böses mit Gutem zu vergelten. Er fordert es nicht als heroische Tat von den besonders vollkommenen Christen, sondern als Grundvoraussetzung eines jeden Christenlebens. ... Im Christentum sind also die glücklich zu preisen, die Gelegenheit haben, Verzeihung zu üben: Die Unterdrückten, die ungerecht Verfolgten, die Verachteten. Sie können wirklich und wahrhaftig von Herzen verzeihen und sich so den Himmel erobern. Sie sprechen sich das Urteil: Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.«²⁰ Was hier der Spiritual des Königsteiner Priesterseminars für den Priesternachwuchs unter den Ostvertriebenen als Haltung für die Vertriebenen einforderte, hatte unmittelbar nach der Vertreibung bereits Joseph Wittig mit seinen Reflexionen zur Revision des Heimatglaubens auf der individuellen Ebene reflektiert.²¹ Der aus der Grafschaft Glatz stammende Breslauer Theologe, Kirchenhistoriker und Patrologe Joseph Wittig, der in seiner Theologie sehr volksverbunden, sehr erdnah, sehr heimatverhaftet war, wurde 1946 gebeten, zum Problem der Vertreibung

Stellung zu nehmen. Die Antwort gibt der Theologe und Dichter, der die Frage als Anruf und Anfrage an sich selbst gerichtet sieht. Diese Frage führte zu einer der frühen subjektiv geprägten theologischen Deutungen und Verarbeitungen des Verlustes der Heimat, des Vertreibungsgeschehens.²² Hier schreibt einer, der die Heimatlosigkeit selber noch nicht überwunden hat, dessen Wunden noch schwären. Es ist die ganze Wehmut nach dem Verlust des Heimathauses, die in der Erzählung erst einmal hoch kommt und ausgesprochen werden kann. Auch dafür bot die Vertriebenenseelsorge einen wichtigen Ort – immer wieder. Es ist die Erzählung, wie der Alltag so war, wie er ablief, und damit erhält auch das Unscheinbare eine Würde. Er beschreibt seine enge Bindung an die nähere Umgebung, an das Heimathaus. Er beschreibt die Schmerzen, die der Riss gebracht hat und reflektiert, dass diese Bindung fast die Freiheit für den Blick auf Gott bedroht hätte. Mit der Heimat schien er einen anderen Gott neben seinem Gott zu haben. Das wird ihm nun als Gefahr gewahr. »Da sind wir nun zum Kern unserer Heimatlosigkeit und ihrer Überwindung vorgedrungen. Gott ist unser einziger Gott; er ist unsere einzige Heimat. Keine Heimat neben ihm und außer ihm. Wir sind nicht für einen irdischen Ort und nicht für eine einzige landschaftliche Umgebung geschaffen. ... Wir übersehen, dass sich in Fremde und Armut helle Wege zur inneren Freiheit und Ruhe öffnen. Wir hatten zwar oft gelernt und nachgesprochen, aber nie wirklich erfahren, dass wir auf Erden keine bleibende Stätte haben, dass wir überall auf Erden, auch in dem Winkel unserer Geburtsheimat Fremdlinge sind und bleiben. Gott ist unser einziger Gott und im Rückblick unsere einzige Heimat.«²³ Damit warnt Wittig auch davor, die Heimat zu idealisieren, die Vertriebenen sollten vielmehr diesen Verlust als Chance ergreifen, um Gott als die Heimat in der Fremde zu finden. »Es ist dies nicht ein gequältes Suchen und Finden, denn Gott kommt uns entgegen und lässt sich mit Freuden finden. Wir erwarten von der Politik der Völker oder von den Anordnungen besorgter Behörden oder von unserer eigenen Klugheit und Umsicht oder vom Glück und Zufall eine neue Einheimung, neuen Beruf, neuen Erwerb und Besitz. Dies alles kann nur von Gott kommen; es wird uns von ihm entgegengebracht, sobald seine Stunde gekommen ist. Zuerst aber muss sein Wille erfüllt und unser Herz geprüft werden; wir müssen erst ganz frei von falschem Heimatglauben, falschem Besitzglauben werden.«²⁴ Die Religiosität, religiöse Bräuche, Kultgegenstände, sie alle können ein Gefühl der Beheimatung geben, jedoch immer wieder nur ein vorläufiges.

Schließlich kommt noch der Aspekt der Strafe, ja der Sühne hinzu. Es ist nicht nur die bedrohte und verlorene Freiheit des Blickes hin auf die unverlierbare Heimat Gott und es ist auch nicht nur die Strafe für die Gottlosigkeit der Menschen, dieser Gedankengang, der bei vielen katholischen Theologen zu finden ist, ja fast zu einem Theologumenon im katholischen Denken wird, dass die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte, also vor allem die grausamen und schrecklichen Entwicklungen im Dritten Reich nur möglich waren durch die Gottferne, durch die Überheblichkeit des neuzeitlichen Menschen, der in seinem Individualismus verfangen ist.²⁵ Der Sündenverfall ist intensiviert seit dem Spätmittelalter, vor allem seit der Reformation und diese negative Entwicklung geht immer weiter. Kulminationspunkt ist die Aufklärung bis hin eben zur Hybris bei Nietzsche und im 20. Jahrhundert. Dafür sind die Kriegsfolgen nun die Strafe. Aber diese Vulgärtheologie finden wir so bei Wittig nicht, wenn er auch von Strafe und Sühne spricht. Denn für ihn sind es nicht nur die Sünden, für die die Menschen so bitter büßen müssen – und für ihn ist auch die neuzeitliche Entwicklung nicht per se eine sündhafte –, sondern seine Ansicht ist, dass die Menschen auch alles Glück und jede frohe Stunde büßen müssen. Denn: »Nachdem sich das Menschengeschlecht von Gott abgewendet hat, um wie Gott zu sein, haben wir kein Recht auf Glück und Freude und wenn wir bedenkenlos Glück und Freude genießen, wird die Bußordnung Gottes gestört und muss wieder ausgeglichen werden.«²⁶ Also es ist wohl eher die Selbstverständlichkeit, Bedenken- und Gedankenlosigkeit, mit der das Gute konsumiert wird, die nach Strafe ruft und die die Vertriebenen zu einem besonders sensiblen Menschen machen müsste für die Gaben des Glücks.

Schließlich kommt nicht nur der Gedanke der ausgleichenden und büßenden Strafe in den Vordergrund, sondern auch der der Sühne, das Geheimnis der Stellvertretung, also von daher auch der Appell zur Bereitschaft, zum besonderen Leiden, zum Mitleiden mit dem Heiland. Die Heimatlosen sollen die Heimatlosigkeit nicht mit Gewalt zu überwinden trachten, denn die Heimatlosigkeit kann auch ein Gottesdienst und eine wahre Caritas unter den Menschen sein. »Ich weiß, dass viele Heimatlose empört darüber sein werden, dass sie die Heimatlosigkeit als eine Ehre ansehen und mit frohem Dank ertragen sollen. Auch viele, die noch ihre alte Heimat haben, darüber, dass sie den Heimatlosen gar dankbar sein sollen, weil sie ihr Kreuz für sie mittragen; sie haben sonst genug Scherereien mit ihnen.«²⁷

In die Erklärung des Heimatverlustes als Sühne nimmt der frühere Generalvikar von Kattowitz, Franz Wosnitza²⁸, auch die Greuelthaten, die die Deutschen am polnischen Volk begangen haben, mit herein. Die Vertriebenen sollten ihr Schicksal als Buße tragen, für die eigenen Sünden des feigen Schweigens, des schuldhaften Lobens und des gedankenlosen Mitlaufens, durch die sie mitverantwortlich und mitschuldig geworden sind, für die schauderhaften Sünden der nationalsozialistischen Machthaber.²⁹

Neben dem Wunsch und den wiederholten Forderungen, die Kirchenleitung, die Amtsträger mögen die Vertreibung in ihrer Verkündigung thematisieren und als Unrecht benennen, vor allem die Weltöffentlichkeit auf dieses Unrecht aufmerksam machen, läuft also von Anfang an die Argumentation, die Heimatlosigkeit, die Vertreibung zum einen als Strafe zu sehen, zum anderen auch als Sühne, wobei jetzt hier in den frühen Dokumenten noch nicht – jedenfalls bei Wittig nicht, bei Puzik schon eher – die Sühne für das von Deutschen begangene Unrecht im Krieg im Blick ist. Und es läuft von Anfang an parallel der Appell zur Versöhnung. Eine dritte Dimension schließlich ist das Unbehaustsein, die Flucht als etwas zutiefst christliches zu sehen, das Motiv der Flucht nach Ägypten, das immer wieder auftaucht. Seine Chance zu sehen für eine christliche Haltung zu irdischem Besitz, um eine neue Freiheit zu gewinnen für die wahre Religion, für die Bindung an Gott.

_ II. Gesellschaftspolitische Aspekte

1. Politische Pluralität

Das religiöse Leben, das bunter, pluraler geworden ist, blieb nicht in der Kirche, es wurde durch besonders Aktive in den öffentlichen Raum hinein wirksam – Paradigmen dieser Zielsetzung sind die Ackermann-Gemeinde, die Eichendorff-Gilde, die Hedwigswerke oder das Kardinal-Bertram-Werk; deren Zielsetzung, deren Bildungsarbeit an Multiplikatoren, deren Volksbildungsarbeit mit den entsprechenden Auswirkungen haben in breite Kreise hineingewirkt, das Selbstbewußtsein gestärkt und das Engagement in der neuen Umgebung gefördert und immer wieder aufkommende Irritationen im politischen Bereich (etwa Stichwort Ostverträge) aufgefangen und abgefedert.

Zwar gilt gemeinhin die Ackermann-Gemeinde als Vorhof der CSU, es läßt sich aber gerade in den Sozialgesetzgebungsverfahren kontinuierlich nachweisen, daß die Kommunikation vertriebener katholischer Politiker untereinander, egal ob sie der CSU oder der SPD angehörten, bereits für die Zeit vor dem Godesberger Programm der SPD sehr intensiv war; hier zeigt sich einmal mehr der Erfahrungshintergrund sudetendeutscher Politiker, die um die Bedeutung von Kooperation und Kompromiß im politischen Prozeß wußten und diesen der weltanschaulichen Konfrontation vorzogen.

2. Bestärkung der Selbsthilfe, des sozialen Engagements

Die Vertriebenen haben mit ihrer Bedürfnislage, mit ihren Forderungen einen Handlungsbedarf geschaffen mit vielfältigen Impulsen und Konsequenzen in den unterschiedlichen Sektoren des gesellschaftlichen Lebens.

Zahlreiche pastorale Maßnahmen wollten die Selbsthilfe und Eigenständigkeit der Vertriebenen stärken. Nicht passive Versorgungsempfängermentalität sollte wachsen, sondern aktive Mitarbeit bei der Neugestaltung gefördert werden. Die Tendenz einer wachsenden Selbständigkeit der einzelnen wurde unterstützt.

3. Sozialpolitik

Im Katholischen Sonntagsblatt der Dözese Rottenburg Nr. 43 vom 22. 10. 1951 findet sich ein Bericht über die Akademie-Veranstaltung »Vertriebenenschicksal in Volk und Kirche«; dort hat Hans Schütz die Seelsorge-Aufgabe an den Vertriebenen skizziert. Er wies die völlig neuartige soziologische Struktur Westdeutschlands nach. Eindringlich bat er die versammelten Seelsorger um Weckung der Herzen und der Gewissen zur bereitwilligen Verwirklichung einer durchgreifenden Sozialreform. P. Paulus Sladek griff in seinengrundlegenden Überlegungen zum sozialen Ausgleich auf die Argumentation zur Sozialpflichtigkeit des Eigentums bei Thomas von Aquin zurück und verlieh damit seinen vehementen Plädoyers für den dritten Weg eine theologische Stringenz.

Die Debatte um den Lastenausgleich hat gezeigt, wie politisch auch Theologie werden kann, wenn sie aus dem Kontext der Vertriebenen-seelsorge

und der Bedürfnisse der Vertriebenen argumentierte. Das markanteste Beispiel dafür ist wiederum Pater Paulus Sladek. Ich möchte ihn hier anführen, auch wenn er nicht Schlesier ist -, der Leiter der kirchlichen Hilfsstelle Nord in Köln, Prälat Oskar Golombek³⁰, vormals Pfarrer in Hindenburg, hat die Argumentation in dieser Frage weitestgehend von Sladek übernommen.

Sladek wies auf der Grundlage der Argumentation des Thomas von Aquin zur Sozialpflichtigkeit des Eigentums auf die drängende Notwendigkeit eines Lastenausgleiches hin, und zwar eines Lastenausgleiches, der auch das verbliebene Eigentum der Heimatverbliebenen wirklich belastet und eine Neuaufteilung zwischen Vertriebenen und Verbliebenen einfordert, der also mit dem Ergebnis, wie es der Gesetzgebungsprozess in den 50er Jahren in der Bundesrepublik dann gezeitigt hat, nämlich nur aus dem Zuwachs eine Verteilung vorzunehmen, nicht zufrieden sein konnte.³¹

Die Sozialpolitik hat die älteren nationalistischen Integrationsmechanismen weitgehend abgelöst. Das war auch deswegen möglich, weil sich die Sozialpolitik von ihrer Fixierung auf die Arbeiterpolitik gelöst hatte, waren doch Vertreter aller Schichten von den Folgen des Krieges und der Vertreibung betroffen. Letztlich mußte sich die Sozialpolitik auch von dieser Fixierung lösen, war doch auch durch die Vertriebenen mit ihren Bestrebungen auf individuelle Aufstiegschancen, mit ihrer Konzentration auf Arbeit und Leistung und mit ihrem sich im Laufe der Zeit noch verstärkenden Trend zum Konsum (Cafe, Kino, Dorfchöre) eine Entwicklung angestoßen worden, die schon in den fünfziger Jahren die traditionellen Sozialmilieus auflöste.

Die Sozialpolitik war nicht länger eine periphere Beschäftigung mit speziellen sozialen Gruppen, v.a. den Arbeitern in Notsituationen, sie wurde vielmehr erweitert zu einer umfassenden Gesellschaftspolitik, die die Lebenschancen und Lebensverhältnisse breiter Bevölkerungskreise, ja fast der ganzen Bevölkerung wesentlich mitbestimmt. Die Sozialpolitik ist aus einer Randlage in das Zentrum des Wirtschafts- und Gesellschaftsprozesses gerückt, die Sozialpolitik ist nicht mehr nur für Ausnahmefälle, sondern für den Normalfall zuständig. Wenn sich auch das Grundanliegen des Lastenausgleiches, nämlich die Neuverteilung des Eigentums nicht unmittelbar, sondern weitgehend allein über den wirtschaftlichen Wachstumsprozeß erreichen ließ, so kam doch jenes implizite Grundanliegen, die

soziale Gerechtigkeit in den Mittelpunkt der Politik zu rücken, zu einer gewissen Erfüllung. Mit diesen Debatten der vierziger und fünfziger Jahre, mit der Ausweitung der Dimensionen der Sozialpolitik ist ohne Zweifel der volkswirtschaftliche Strukturwandel zur Dienstleistungsgesellschaft beschleunigt worden.

4. Soziale Kontrolle im überschaubaren Raum – Freizeitverhalten – Konsumverhalten

Die Visitationsprotokolle sprechen von einem konservativen religiösen und katholischen Leben in den Landgemeinden – was ist damit gemeint? Äußerlichkeit, Gewohnheit, mechanische Frömmigkeitspraxis ohne ethische Fundierung?

Gab es auf dem Land eine Uniformität, weil lange keine Vergleichsmöglichkeiten gegeben waren, gab es die viel beschworene Milieusituation?

Die Vertriebenen waren oft eine effektivere, stärker maschinisierte Arbeit und in der Folge eine kürzere geregelte Arbeitszeit gewohnt; daher nahm in ihrer Zeitgestaltung die Freizeit einen größeren Stellenwert ein. Die Bedeutung der Freizeitangebote im Sport, Theater, Kino, Tanz, Ausflug, Baden, Pflege der Körperlichkeit war für viele Einheimische fremd. In größeren Gemeinden (ab 2000 Ew etwa) wurden der Vergnügungsrummel, die totale Abgestandenheit eines Teils der Pfarrei, das Entstehen liberaler Vereine, die angeblich die Oberflächlichkeit züchteten, sowie zunehmender Alkoholismus und Sexualismus beklagt.

5. Psychologische Bereitschaft für Veränderungen/Verarbeitung des Neuen – Veränderung von Mentalitäten

Aus dem reflektierenden Rückblick eines einheimischen evangelischen Seelsorgers: Diejenigen, die nach 1945 der Kindergeneration angehörten haben fast alle das Geschick der Vertriebenen aus dem eigenen Denken und Fühlen verdrängt, weil es gestört habe auf dem Weg in die Zukunft.

Die Erfahrungen und Verwerfungen zu Kriegsende und in der Vertreibung mit ihren psychischen Folgen wurden lediglich in wenigen Fällen ansatz-

weise erahnt, geschweige denn systematisch untersucht. Viele Vertriebene können auch nach 50 Jahren noch nicht über ihre Erlebnisse während der Vertreibung sprechen, haben den Umgang mit diesem Trauma noch nicht gelernt. Thematisiert werden die Generationen übergreifenden Folgen in einer Reportage in der *Süddeutschen* vom 20. April 2002. Die Betroffenen haben Blockaden zu erzählen. Bei anderen bricht die verdrängte, unbewältigte Gefühlswelt beim Erzählen wieder auf; manche brauchen den Raum des Vertrauten, etwa auf Heimattreffen, um erzählend verarbeiten zu können.³²

Die vielfältigen Ebenen und Motive der Entwurzelung und Irritation und ihre langdauernden Nachwirkungen hat Svasek in ihren Befragungen erhoben, dokumentiert und analysiert. »Die Rekonstruktion traumatischer Ereignisse mit Hilfe von Erzählung und narrativer Performanz ist ein wichtiger Schritt im Prozess der Heilung von Traumaopfern. Es ist klar, dass das Erzählen des Traumas nicht nur eine objektive Auflistung der Ereignisse ist. Narrative Rekonstruktion hilft vielmehr aktiv denen, die gelitten haben, die Vergangenheit zu interpretieren, Ordnung in das Durcheinander zu bringen und das Traumatisierte selbst wieder herzustellen.«³³

Mittlerweile ist es weithin akzeptiert: Die Spuren, die Flucht und Vertreibung hinterlassen, nicht nur in der Generation der Betroffenen, sondern auch in den folgenden. Das Suchen, Fragen wie gerade Verschwiegenes, Verdrängtes in der Folgegeneration nachwirkt, wie Erfahrungen in der Phase der Integration Verhaltensweisen prägen, welche Schicksale in der Heimat Verbliebene auf sich nehmen mußten, wie dort der Heimatverlust gewirkt hat, präsentiert Helga Hirsch in ihrem jüngsten Buch mit dem Titel »Schweres Gepäck« in dichten Erzählungen von Einzelschicksalen auf beiden Seiten und in der generationenübergreifenden Perspektive; dabei kommen viele psychische Probleme zur Sprache, freilich ohne erschöpfend interpretiert zu werden.³⁴ Hirsch zeigt: Man kann auch Geschichten entdecken, die annähern, die sehen, daß auch die Ostpolen vertrieben wurden nach Schlesien, daß sie ihre Heimat verloren. »Vergangenheit lässt sich nicht ungeschehen machen. Aber wir können Wege finden, auf bewusstere Weise mit ihr umzugehen. Dann werden wir uns weniger missverstehen, uns weniger verletzen, wir werden den anderen seltener mit Hilfe unserer Schablonen deuten – und uns so auf eine neue, aufrichtigere, vielschichtigere Weise näher kommen (Hirsch, 19). Eigentlich selbstverständlich, in der Öffentlichkeit aber so doch nicht in der nötigen

Breite wahrgenommen erscheint mir das Fazit das Hirsch im resümierenden Kapitel zieht: unabhängig davon, ob die Erfahrungen bei Flucht und Vertreibung in den Familien thematisiert oder eher verschwiegen, tabuisiert, verdrängt wurden, haben sie das Leben der Familien und der Kinder bis in die Gegenwart geprägt. »Äußerlich mögen sich die Vertriebenen integriert haben. In den Seelen aber sind Wunden und Narben geblieben.« (221)

Kinder von Vertriebenen müssen den Spagat zwischen zwei Heimaten aushalten: einerseits hier durch Leistungen sich beweisen, andererseits aber auch loyal zur »alten« Heimat sein.

_ Die ewige Suche ohne Ziel

Literarisch virtuos verarbeitet hat dies jüngst Angelika Overath in ihrem »Nahe Tage. Roman in einer Nacht«, wo in der einen Nacht nach dem Tod der Mutter, die ganze Last und Enge, die Skurrilitäten der Familiengeschichte hochkochen. Eine Geschichte, die geprägt ist durch die Vertreibung, mit der offensichtlich die Uhr stehen geblieben war: »Das Kind wuchs auf unter der Liebesgewalt der Mutter. Und später muß es ihm fraglos selbstverständlich gewesen sein, daß die Mutter sich immer stärker festlieben mußte, je größer es selbst wurde. Das Kind war zum Haus der Mutter geworden. Sie hat kein Zuhause mehr akzeptiert, dachte Johanna, weil sie von Zuhause war. Mit dem Wort »Viehwagon« hatte sie eine Lebensgrenze gezogen. Viel mehr sagte sie nicht. Und dann hatte sie sich darangemacht, Gegenwelten zu schaffen, mütterliche Paradiese zwischen Küchentisch und Grab ...« (32)

Was hat und konnte die Seelsorge dazu beitragen, den Erfahrungen Sprache und Ausdrucksmöglichkeit zu geben (Sladek hat sich in den 50er Jahren mit tiefenpsychologischen Ansätzen beschäftigt)? Wurde die Seelsorge durch die Wahrnehmung dieser spezifischen Aufgaben verändert? Wie können Psychologie und Historiographie in diesen Fragestellungen in einen Dialog kommen?

Fazit:

a) Dort wo Heimatvertriebene hauptverantwortlich die Seelsorge trugen, wurde Vertrautes beibehalten und gleichzeitig die Offenheit für das Neue entwickelt. Die konservative Grundhaltung im religiösen Brauchtum bildete offensichtlich eine wichtige Grundlage für die Offenheit in anderen Bereichen, etwa in der Ökumene, die anfangs in den Diasporagebieten sicher eine von den Umständen erzwungene war. Wurde auf evangelischer Seite die Situation als Chance erkannt, daß evtl. mit den Vertriebenen, deren Strukturen, soziale Bindungen und evtl. auch Vorbehalte zerbrochen worden waren, ein unbefangenerer Umgang möglich war?

b) Eine zweite, die Gemeinden öffnende und weitende Tendenz geht dahin, die auf die Gemeinde zentrierte Seelsorge zu durchbrechen, nicht nur partiell in den Wallfahrten und den damit verbundenen Heimattreffen, sondern auch strukturell in den Bünden und Gilden.

c) Drittens ist die These zu überprüfen, daß die Vertriebenen einen wichtigen Beitrag dazu geleistet haben, daß die Pfarrgemeinde auch außerhalb des liturgischen Rahmens erlebbar und erfahrbar wurde; der Kirchengemeinde kam nicht mehr nur sakramentale Bedeutung zu, daneben wurden vielmehr die soziale Komponente, gesellschaftliche Fragen zu einem konstituierenden Moment.

d) Viele Vertriebene haben im kirchlichen Bereich das Erbe der Aufbruchsbewegungen der Zwischenkriegszeit eingebracht – in der Jugendarbeit, im häufiger gepflegten Volksgesang in der Liturgie, in der häufigeren Verwendung der Volkssprache bei der Sakramentspendung; damit halfen sie wichtige Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils vorbereiten.

Zentral ist die Auseinandersetzung mit der These des katholischen Soziologen und Pastoraltheologen Karl Gabriel, die die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts in der katholischen Kirche als eine Sattelzeit bezeichnet, in der noch einmal die immer gewünschte und aus der Sicht des Historikers nie erreichte Geschlossenheit in der katholischen Gesellschaft erreicht worden wäre. Das hieße der Um- und Aufbruch durch die Kriegsfolgen wäre in den 40er Jahren, wenn er so überhaupt stattgefunden hätte, allenfalls ein punktueller gewesen. Diese Thesen erweisen sich in der Auseinandersetzung mit den Quellen der Vertriebenenthematik, besonders im kirchlichen

Raum, sehr schnell als Spekulation. Die durchgreifenden Veränderungen haben nicht urplötzlich in den 60er Jahren eingesetzt (Konzil, Jugendprotest), sie lassen sich im Dritten Reich, in den Nachkriegsjahren ebenso festmachen wie weiterwirkend auch in den 50er Jahren.

Die (sozial-)politische Dimension kommt für die Seelsorge in den Blick – die traditionell verstandene Seelsorge weitet sich zur Pastoral des Vatikanum II.

e) Es zeichnet sich eine Pluralisierung der religiösen Formen und Mentalitäten ab, auch auf dem kleinsten Dorf; die umfassende Macht der Kirche bröckelt offensichtlich, wo deren Normen nicht mehr umfassend eingehalten werden (Familienbild – Kleinfamilien, Mischehen, Zivilehen, Sakramentenempfang, Regelmäßigkeit der Erfüllung der Sonntagspflicht).

Vertriebene sprengten auf, ob gewollt oder nicht, ob bewußt oder nicht, sei zunächst dahingestellt; im Umfeld des Zweiten Vaticanum aber sind sie eher als konservativ zu bezeichnen; überkamen sie da Bedenken vor der eigenen Courage? Hatten sie Angst, daß sie ihre religiösen Nischen nicht länger erhalten könnten? Wie lange hielt die Offenheit für die gesellschaftliche Problematik vor?

- 1_ Vgl. dazu Rainer Bendel: Aufbruch aus dem Glauben? Katholikinnen und Katholiken in den gesellschaftlichen Transformationen der Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg, Köln-Weimar-Wien 2003 (Forschungen und Quellen zur ostdeutschen Kirchen- und Kulturgeschichte 34) und Ders./Joachim Köhler: Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente? Zur Seelsorge an Flüchtlingen und Heimatvertriebenen, in: Joachim Köhler/Damian van Melis (Hgg.) Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft (= Konfession und Gesellschaft 15) Stuttgart 1998, 199–229.
Vortrag beim Verein für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim am 7. Dezember 2005.
- 2_ Thomas Schlemmer/Hans Woller (Hg.): Bayern im Bund Band 2: Gesellschaft im Wandel 1949 bis 1973, München 2002 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 53) Einleitung, 3f.
- 3_ »Welche Fülle von Mißverständnissen, Fehlurteilen und schon welche Überraschungen ergeben sich nicht aus dieser verschiedenen sozialen und darum auch Denkstruktur der Einheimischen und der Neuangekommenen. Sie spiegeln sich etwa im Unterschied des Schulwesens und in dem anderen Verhältnis zur Schule und zum Lehrer, das die Vertriebenen von den Einheimischen unterscheidet.« Die Vertriebenen vermißten die praxisorientierte mittlere Schule und sahen Differenzen in der Erziehungsmethode. – Vgl. Eugen Lemberg/Lothar Kreckler (Hgg.) Die Entstehung eines neuen Volkes aus Binnendeutschen und Ostvertriebenen, Marburg 1950, 6f (Einleitung von Eugen Lemberg).
- 4_ Vgl. dazu auch Franz J. Bauer, Flüchtlinge und Flüchtlingspolitik in Bayern 1945 – 1950 (Forschungen und Quellen zu Zeitgeschichte 3) Stuttgart 1982, v. a. 364 – 380, die Ausführungen zu »Der Flüchtling als Fremdkörper im ländlichen Sozialmilieu«.
- 5_ Paul Erker, Revolution des Dorfes? Ländliche Bevölkerung zwischen Flüchtlingszustrom und landwirtschaftlichem Strukturwandel, in: Martin Broszat u. a. (Hg.), Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland, München 1988, 367–425; hier 424.

- 6_ Hektographiertes maschinenschriftliches MS in der Kirchlichen Hilfsstelle Süd München.
- 7_ Archiv der Augustiner in Wien: Entwurf zu »Die Seelsorge und die Heimatvertriebenen«, 4 Seiten ms; P. Paulus Sladek, 1946.
- 8_ Zur Problematik des Begriffes Integration und zur Dauer des Eingliederungsvorganges vgl. die Anfragen und Reflexionen von Volker Ackermann, Integration: Begriff, Leitbilder, Probleme, in: Klaus J. Bade (Hg.), Neue Heimat im Westen: Vertriebene, Flüchtlinge, Aussiedler, Münster 1990, 14–36.
- 9_ Das Protokoll dieser Sitzung ist publiziert in: Franz Lorenz (Hg.), Schicksal – Vertreibung. Aufbruch aus dem Glauben. Dokumente und Selbstzeugnisse vom religiösen, geistigen und kulturellen Ringen, Köln 1980, 131–136; 133.
- 10_ Vgl. dazu Hans-Georg Aschoff, Überlebenshilfe: Flüchtlinge, Vertriebene, Suchdienste, Kriegsgefangene und Internierte, in: Erwin Gatz (Hg.), Caritas und soziale Dienste, Freiburg-Basel-Wien 1997 (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Band V), 255–279.
- 11_ Vgl. dazu grundlegend immer noch Georg R. Schroubek, Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart, Marburg 1968 (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde 5).
- 12_ Vgl. etwa Michael Hirschfeld, Katholisches Milieu und Vertriebene. Eine Fallstudie am Beispiel des Oldenburger Landes 1945–1965, Köln-Weimar-Wien 2002 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 33)
- 13_ Vgl. Paulus Sladek, 1000 Jahre Bistum Prag, in: P. Paulus Sladek, Not ist Anruf Gottes. Aus Veröffentlichungen, Rundschreiben, Predigten und Briefen. Dokumente zur Geschichte der Vertriebenen-seelsorge, hg. von Rudolf Ohlbaum, München/Königstein/Taunus 1991, 278–281.

- 14_ Zur Charta der Vertriebenen vgl. u. a. Karl Mocker, Die Charta – das Grundgesetz der Vertriebenen, in: Frieden durch Menschenrechte. FS zum 70. Geburtstag von Dr. Herbert Czaja, Dulmen 1984, S. 65–70.
- 15_ Zu Sladek vgl. Rudolf Ohlbaum, P. Paulus Sladek – Weg und Wirken, in: Not ist Anruf Gottes, 447–534 und Rainer Bendel, Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre 1945–1965, Köln-Weimar-Wien 2003 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 34), 59–112.
- 16_ Zu Königstein vgl. Bendel, Aufbruch aus dem Glauben (wie Anm. 1), 113–180 (Lit.!).
- 17_ Erich Puzik, Das Vater Unser des Flüchtlings, gedr. in Franz Lorenz (Hg.), Schicksal Vertreibung. Aufbruch aus dem Glauben. Dokumente und Selbstzeugnisse vom religiösen, geistigen und kulturellen Ringen, Köln 1980, 145–151; hier 146.
- 18_ Joachim Köhler/Rainer Bendel, Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente? Zur Seelsorge an Flüchtlingen und Heimatvertriebenen, in: Joachim Köhler/Damian van Melis (Hg.), Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 199–228.
- 19_ Ebd., 148 f.
- 20_ Ebd., 150 f.
- 21_ Zu Joseph Wittig vgl. Joachim Köhler, Historiker des Lebens. Die Aktualität des Theologen und Kirchenhistorikers Joseph Wittig (1879–1949), in: ASKG 56 (1998) 9–26 (dort weitere Lit.).
- 22_ Joseph Wittig, Revision des Heimatglaubens. 1946 entstanden, abgedr. in: Lorenz, Schicksal Vertreibung, 164–175. Zuerst erschienen in: Karl Borgmann (Hg.), Beiträge zur Situation der Caritas-Arbeit. Anruf und Zeugnis der Liebe, Regensburg 1948.
- 23_ Ebd., 170 f.

- 24_ Ebd., 171.
- 25_ Vgl. dazu Rainer Bendel/Lydia Bendel-Maidl/Andreas Goldschmidt, Vergangenheitsbewältigung in theologischen Schriften Joseph Bernharts, Romano Guardinis und Alois Winklhofers, in: KZG 13 (2000) 138–177.
- 26_ Wittig, Revision des Heimatglaubens (wie Anm. 22), 174.
- 27_ Ebd., 175.
- 28_ Franz Wosnitza (1902–1979) war Generalvikar in Kattowitz von 1942 bis Kriegsende, von 1950 bis 1972 war er Leiter des Katholischen Siedlungsdienstes; bis zu seinem Tod gab er zweimal jährlich einen Rundbrief für die vertriebenen Deutschen aus dem Bistum Kattowitz heraus – vgl. Johannes Gröger u. a. (Hg.), Schlesische Kirche in Lebensbildern, Sigmaringen 1992, 223–227.
- 29_ Vgl. dazu das Rundschreiben von Wosnitza an seine Diözesanen von 1946. Auszugsweise abgedruckt in der Herder-Korrespondenz 1, 1946/47, 246.
- 30_ Zu Golombek vgl. Bendel, Aufbruch aus dem Glauben (wie Anm. 1), 256–282.
- 31_ Vgl. dazu vorläufig Rainer Bendel, Sozialpolitik als Dimension der Seelsorge. Das Engagement von Hans Schütz für die Vertriebenen, in: Sudetenland 44 (2002) 296–302.
- 32_ »Während meiner Feldforschung in den Jahren 1997, 1998 und 1999 stellte ich fest, dass viele der Sudetendeutschen, mit denen ich sprach, noch immer emotional unter den Erfahrungen des plötzlichen Heimatverlustes und des antideutschen Terrors litten. Als ich z. B. 1997 zum ersten Mal am Sudetendeutschen Tag teil nahm, unterhielt ich mich mit einem älteren Ehepaar ... Auf meine Frage nach den persönlichen Gründen der beiden, an der Veranstaltung teilzunehmen, erwiderte der Mann, dies erlaube ihm – wenigstens einmal im Jahr – sich irgendwo zugehörig zu fühlen. In Deutschland fühle er sich noch immer oft als ein »Fremder«. ... Bevor er seine Erzäh-

lung beenden konnte, wandte er sich ab und weinte. Seine Frau beteuerte, es sei nicht meine Schuld: *Sie können nichts dafür; er weint oft, wenn er über die Vergangenheit spricht. Er kann gar nichts dagegen tun.*« Maruska Svasek, Gewähltes Trauma: Die Dynamik der Erinnerten und (wieder-)erfahrenen Emotion, in: Elisabeth Fendl (Hg.), Zur Ikonographie des Heimwehs. Erinnerungskultur von Heimatvertriebenen, Freiburg 2002 (Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Institutes 6) 55–78; hier: 57.

33— Svasek, Gewähltes Trauma (wie Anm. 32), 60.

34— Helga Hirsch, Schweres Gepäck. Flucht und Vertreibung als Lebenshema, Hamburg 2004.