Heimat und Versöhnung

Zur theologischen Debatte im zeitlichen Umfeld der Ostdenkschrift der EKD 1965

Ulrike Link-Wieczorek[1]

Heimat ist wieder „in“, wie nicht zuletzt dieses Themenheft zeigt. Die Popularität von Heimat scheint in Wellen zu verlaufen. Die vorletzte rollte vielleicht in den 1980er Jahren über uns, symbolisiert durch den ersten Teil der Filmserien-Trilogie „Heimat“ von Edgar Reitz. Der folgende Beitrag blickt auf die vielleicht von heute aus gesehen drittletzte Welle der Beschäftigung mit dem Phänomen: Es geht um eine Rückschau auf die kirchlichen und gesellschaftlichen Diskussionen um das „Recht auf Heimat“ in der Bundesrepublik, wie sie im Zusammenhang mit der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1965 sowie dem Hirtenbrief der polnischen Bischöfe im selben Jahr geführt worden sind. Ich möchte die theologischen Spuren verfolgen, die hier gezogen worden sind. Dabei wird sich zeigen, wie ein implizites und explizites interkonfessionelles Gespräch aus lutherischer, katholischer und reformierter Theologie Eingang gefunden hat in die theologische Positionsbildung der Ostdenkschrift der EKD. Das geschieht in vier Schritten: Nach einer informellen Einführung in die damalige Situation erfolgen eine kurze Skizze der Konturen der Ostdenkschrift sowie ein Blick auf den Hirtenbrief der polnischen Bischöfe, bis dann die damalige theologische Gesprächslage geschildert und schließlich drei theologische Ansätze analysiert werden. Alle drei Ansätze versuchen, einer „Vergötzung“ der Heimat zu wehren, wiewohl sie sie auf den ersten Blick unterschiedlich stark theologisch „aufladen“.[2]

1 Ulrike Link-Wieczorek hat die Professur für Systematische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Oldenburg inne.

2 Teile dieses Aufsatzes stellen eine ergänzende Überarbeitung meines Beitrages zum 50-jährigen Gedenken der Ostdenkschrift in Warschau dar: *Ulrike Link-Wieczorek: Aufgaben der Versöhnung für die Kirchen heute: Überlegungen im Anschluss an die Ost-*

ÖR 68 (3/2019), S. 296–308

1. Zur zeitgeschichtlichen Situation

14 Millionen Deutsche mussten bekanntlich 1945 ihre Heimat verlassen und wurden in der jungen Bundesrepublik sowie in der DDR angesiedelt, ohne über Jahrzehnte hinweg in ihre „alte Heimat" im jetzigen Polen, Ungarn, der Tschechoslowakei oder Russland auch nur besuchsweise zurückkehren zu können. Das wurde größtenteils erst wieder möglich nach der Wende 1989/1990, faktisch für die zweite oder dritte Generation danach. Im Zusammenhang mit den gegenwärtigen Migrationsbewegungen wird manchmal an diese deutsche Vergangenheit erinnert und von einer damals „gelungenen Integration" gesprochen, was nicht selten damit verbunden wird, dass es sich bei den damaligen Flüchtlingen und Vertriebenen um Menschen deutscher Sprache und Herkunft gehandelt habe. Erst allmählich deckten jedoch Historiker und Historikerinnen ein differenzierteres Bild der damaligen Verhältnisse auf, die nicht ganz so reibungslos verlaufen sind, sondern durchaus mit Akten und Strukturen von Diskriminierung verbunden waren.[3] Der politische Kontext war zweifellos stark bestimmt durch den Wunsch der vier Siegermächte, die Integration dieser Flüchtlinge und Vertriebenen möglichst reibungslos vonstattengehen zu lassen. Martin Greschat beschreibt das Vorgehen mit folgenden Worten: „Sie alle dirigierten 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."[4] Das galt in den Westzonen bis 1948, in der sowjetisch besetzten Zone dauerhaft. Man wollte politische Forderungen der Vertriebenen nach Rückgabe der Ostgebiete, ihrer „Heimat", verhindern. Als das im Zuge der bundesdeutschen Politik dann doch durch die neu entstehenden Parteien offiziell geäußert wurde, machte – so Martin Greschats Darstellung – dieses Verbot keinen Sinn mehr.[5] Es entstanden die Vertriebenenorganisatio-

denkschrift der EKD 1965; in: *Marcin Hintz/Ireneusz Lukas* (Hg.): Unterwegs zur Versöhnung. Zum Gedächtnis der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (zweisprachig), Warschau 2015, 230–247 (dt.), 212–229 (poln.).

3 Zusammenfassend aus historischer Fachliteratur dargestellt vgl. *Andreas Kossert:* Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945, München 2008; vgl. weiterhin *Paul Lüttinger:* Der Mythos der schnellen Integration. Eine empirische Untersuchung zur Integration der Vertriebenen in der Bundesrepublik Deutschland bis 1971; in: Zeitschrift für Soziologie 15 (1986), 20–36.

4 *Martin Greschat:* „Mit den Vertriebenen kam Kirche"? Anmerkungen zu einem unerledigten Thema; in: Historisch-politische Mitteilungen 13 (2006), 47–326; hier 49.

5 Ebd.

nen, die Leben und Politik der jungen Bundesrepublik stark prägten und die das Problem des Heimatverlustes stets präsent hielten.

Eigene Landeskirchen gemäß den verschiedenen Landsmannschaften wurden jedoch nicht gegründet. Die Ansiedlung der Flüchtlinge und Vertriebenen war nicht nach Herkunftsorten strukturiert worden, so dass unter Beibehaltung des Parochialprinzips solche landsmännisch spezifischen Landeskirchen nicht für möglich gehalten wurden.[6] Greschat weist darauf hin, dass z. B. „die 2.000 Seelen einer geschlossenen Siedlung im Osten sich 1947 in den westlichen Besatzungszonen verstreut in nicht weniger als 158 verschiedenen Ortschaften wiederfanden!“[7] Aber er hält auch die Haltung der Kirchen, sowohl der evangelischen wie der römisch-katholischen, in dieser Zeit nicht darauf ausgerichtet, den Vertriebenen kulturell eigenständig geprägte Gemeinden zu ermöglichen. Die Kirchen hätten mehr auf Assimilation denn auf Integration der Vertriebenen hingewirkt, und das bedeutet: „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 ‚Stützpfeiler ihres Milieus‘ verloren.“[8] Allerdings werde dieser Eindruck, so Greschat, relativiert durch „gegenläufige Kräfte“ in Gemeinden und den jetzt entstehenden Hilfskomitees. Eine mögliche Rückkehr in die „alte Heimat“ sei „höchstens am Rande“ in den Blick gekommen.[9]

Deutlich wird in dieser Schilderung, dass das Ringen mit dem Verlust der Heimat nicht so nahtlos in den Aufbau einer „neuen Heimat“ übergegangen ist, wie es heute manchmal in der Rückschau klingt. In das Klima dieses Ringens muss man sich die theologischen Debatten in den Kirchen um den Begriff der Heimat vorstellen, wie er sich in der Ostdenkschrift der EKD niedergeschlagen hat. Ausdrücklich von einem „Recht auf Heimat“ war 1950 in der Charta der deutschen Vertriebenen (unter Mitwirkung zahlreicher Vertreter der beiden Großkirchen) die Rede, in der die Lösung der Flüchtlingsfrage(n) als eine Aufgabe im Rahmen der Schaffung eines geeinten Europas gesehen wurde. Greschat weist darauf hin, dass es möglich war, das „Recht auf Heimat“ sowohl im ethnisch pluralen Sinn „als Vision eines friedlichen, geeinten Europas zu lesen, in dem Grenzen keine Rolle mehr spielten und wo Menschen verschiedener Nationen in einer Region Heimatrecht besaßen“, als auch als Ausdruck der Forderung nach Rück-

6 Zu den Gründen vgl. ebd., 50.
7 Ebd.
8 Ebd., 51.
9 Ebd., 53.

gabe der Ostgebiete.[10] Letzteres wurde die Hauptlesart in der Bundesrepublik, vor allem propagiert durch die Vertriebenenverbände.

Zu einer entscheidenden Weichenumstellung kam es 1962 mit dem sog. Tübinger Memorandum von acht prominenten protestantischen Laien (Ludwig Raiser, Carl-Friedrich von Weizsäcker, Georg Picht, Günter Howe, Klaus von Bismarck, Hellmut Becker, Werner Heisenberg und Präses Joachim Beckmann).[11] Hier wurde die bis dahin übliche Argumentation der Bundesregierung im Sinne einer „Junktimpolitik" als ein Täuschungsmanöver der Politik gegenüber der Bevölkerung bezeichnet. Schon längst wisse man als professionelle/r Politiker/in, dass es an den realpolitischen Gegebenheiten vorbei gehe, eine Ost-West-Verständigung von der „Lösung der deutschen Frage", letztlich also der Wiedervereinigung, abhängig zu machen. Das Tübinger Memorandum schlug also vorsichtig, aber eindeutig die Anerkennung der Oder-Neiße-Linie und gleichzeitig eine Verhandlung mit Polen über die Rückkehrmöglichkeit ausgewählter Vertriebenengruppen vor.

2. Die Ostdenkschrift und der Hirtenbrief der polnischen Bischöfe

Der in der bundesrepublikanischen Gesellschaft heftig diskutierte Text des Tübinger Memorandums bildet, wiewohl nicht von Kirchengremien veranlasst, die Vorstufe zur schließlich von der EKD-Kammer für Öffentliche Verantwortung verfassten Ostdenkschrift „Zur Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" (1965).[12] In dieser Schrift wird in einem knappen fünften Absatz auf die Diskussion eines „Rechts auf Heimat" im theologischen Rahmen eingegangen. Darauf werde ich im Folgenden genauer eingehen. Zuvor sei jedoch darauf hingewiesen, dass diese theologische Diskussion in der Denkschrift eingebettet wird in eine völkerrechtliche Reflexion der damaligen Lage. Interessant ist dabei, dass gerade das Völkerrecht ein Verständnis von Ge-

10 Ebd., 55.

11 Vgl. dazu ebd. 61 ff; *Claudia Lepp:* Der politische, gesellschaftliche und kirchliche Kontext der Entstehung der Ostdenkschrift; in: *Hintz/Lukas* (Hg.), Unterwegs zur Versöhnung (s. Anm. 2), 45–62, hier 53 f; *Andrea Strübind:* Das Tübinger Memorandum. Die politische Verantwortung der Nichtpolitiker; in: Internationale Zeitschrift für Kirchliche Zeitgeschichte 24 (2011), H. 2, 360–395.

12 Der Text ist im Netz zu finden und kapitelweise aufzurufen unter www.ekd.de/lage_der_vertriebenen_1.htm bis - _6.htm (aufgerufen am 03.07.19), hier zitiert als ODS und der entsprechenden Kapitelangabe. Vgl. dazu auch: Unterwegs zur Versöhnung (s. o., Anm. 2).

rechtigkeit erlaubte, das in unsere heutigen Überlegungen zur „restorative justice“ passen würde: Ausdrücklich wird völkerrechtlich eine „Strafgerechtigkeit“ abgelehnt und stattdessen so etwas wie ein „Gewohnheitsrecht“ stark gemacht.

Dieser Begriff wird von der Denkschrift gebraucht, um die spezifisch völkerrechtliche Perspektive der Beurteilung der Rechtmäßigkeit des Verlustes der deutschen Ostgebiete zu bezeichnen, wie sie sich aktuell 20 Jahre nach der Neuordnung der Ost-Grenzen ergebe. Er bezieht sich auf die These, dass eine – sowohl von der Bevölkerung Polens als auch im Grunde von einem großen Teil der Nach-Vertriebenen-Generation gefürchtete – Rückforderung der Ostgebiete mit dem Argument des Selbstbestimmungsrechts der Völker völkerrechtlich *nicht* gerechtfertigt werden könne. Eine wie auch immer im einzelnen gestaltete Massendeportation sei völkerrechtlich unrecht, eine Re-Strukturierung der Gebiete im Rahmen eines Selbstbestimmungsrechtes der Völker sei jedoch dennoch völkerrechtlich höchst umstritten.[13] Interessant ist, dass in dieser völkerrechtlichen Analyse die Frage nach historischer Schuld und Sühne ausdrücklich ausgeklammert wird und somit einem Staat verwehrt wird, sich zur Rechtfertigung von Vertreibung auf das Völkerrecht zu berufen: „Das Völkerrecht kennt kein Strafrecht der Art, daß (sic) die angebliche Kollektivschuld eines Volkes oder die Schuld seiner Staatsführung, die einen Angriffskrieg begonnen und sich während dieses Krieges völkerrechtswidrig verhalten hat, den Angegriffenen berechtigte, zur Sühne nach eigenem Ermessen Sanktionen zu ergreifen.“[14] Freilich aber wird dem deutschen Volk eine „besondere Verpflichtung auferlegt, in der Zukunft das Lebensrecht des polnischen Volkes zu respektieren und ihm den Raum zu lassen, dessen es zu seiner Entfaltung bedarf“.[15] An dieses Argument schließt sich schließlich das „gewohnheitsrechtliche“ Argument an, dass das aktuelle Gebiet Westpolens „wegen des Verlustes von Ostpolen zu einer wirtschaftlichen Lebensnotwendigkeit für Polen geworden ist. (…) Eine volle Wiederherstellung alten Besitzstandes, die in den ersten Jahren nach 1945

[13] So auch schon 1964 der Theologe Wolfgang Schweitzer in seinem Fazit nach einer Analyse völkerrechtlicher Diskurse: „Unser Überblick hat gezeigt, daß die Massenaustreibungen der Deutschen aus dem Ostraum nicht nur moralisch, sondern auch nach positivem Völkerrecht eindeutig Unrecht sind. Nicht ganz so eindeutig sind die Tendenzen, auch im Völkerrecht Annexionen zu ächten und der Selbstbestimmungsidee der Nationen rechtliche Gestalt zu verleihen; ihrer Durchsetzung stehen völkerrechtliche Erwägungen im Wege, die auch der theoretische Ethiker nicht unbeachtet lassen kann.“ *Wolfgang Schweitzer:* Gerechtigkeit und Friede an Deutschlands Ostgrenzen, Berlin 1964, 97.

[14] ODS, IV, 4.

[15] Ebd.

noch möglich gewesen wäre, ist zwanzig Jahre später unmöglich, wenn sie Polen jetzt in seiner Existenz bedrohen würde, die Deutschland nach dem Gesagten zu respektieren hat".[16] Dieses Argument wird in der Denkschrift ausführlich in Abschnitt III „Zur gegenwärtigen Lage in den Gebieten jenseits der Oder-Neiße-Linie" mit historischem, wirtschaftlichem und statistischem Material belegt.[17] Man kann wohl sagen, dass die differenzierte rechtliche und historische Abwägung der Denkschrift das Rückgrat ihrer Sach-Autorität bildet, das sie im zunächst heftigen Gegenwind der öffentlichen Diskussion stützte. Richard von Weizsäcker urteilt schließlich: „Diese Ostdenkschrift gab Anlaß (sic) zu heftigen Auseinandersetzungen, brachte am Ende aber bis tief hinein in die politischen Parteien einen entscheidenden Anstoß für die Entspannungspolitik vor allem im deutsch-polnischen Verhältnis."[18]

Die Denkschrift entfaltet also ein Gerechtigkeitsverständnis, das implizit der Logik der *restaurative justice* entspricht, die sich an der Gewährung einer lebensfähigen Zukunft der Beteiligten orientiert. Den Vertriebenen wird damit implizit vorgeschlagen, im Prozess des Aufbaus lebensförderlicher Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Polen – der „Entspannung" – trotz zugegebenen und anerkannten erfahrenen Unrechts der Vertreibung eine vorauslaufende Vergebung walten zu lassen und kein „Recht auf Heimat" bzw. Rückkehr geltend zu machen. Die polnischen katholischen Bischöfe nahmen diese Grundstruktur bekanntlich ausdrücklich in ihrem Hirtenbrief „Wir vergeben und wir bitten um Vergebung" vom November 1965[19] auf. Beide Texte erwähnen, dass das Geschehen der Vertreibung eingebettet gesehen werden müsse in das große Unrecht, das durch das deutsche Volk über Polen gebracht worden sei, und die Ostdenkschrift deutet die Nachkriegssituation durchaus als „Gericht Gottes", das der gesamten bundesrepublikanischen Gesellschaft die Aufgabe der Konfliktaufarbeitung mit den Nachbarvölkern auferlege. Beide Texte versuchen jedoch, die Schuldfrage einschließlich ihrer problematischen kollektiven Dimension nicht zum Hauptargument für einen Verzicht auf ein „Recht auf Heimat" der Vertriebenen werden zu lassen. Die Ostdenkschrift stützt sich schwerpunktmäßig auf das Lebensrecht der mittlerweile auch seit 20 Jahren in den ehemaligen deutschen Gebieten in Polen lebenden Menschen, die ja größtenteils ebenfalls vom vormaligen Ost-

16 Ebd.
17 ODS, III, 1–7.
18 *Richard von Weizsäcker:* Vier Zeiten. Erinnerungen, München 1997, ²2010, 181.
19 Vgl. *Basil Kerski, Thomas Kycia, Robert Żurek*: „Wir vergeben und bitten um Vergebung": Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe 1965, Osnabrück 2006, 7–53.

polen umgesiedelt worden waren. Der Hirtenbrief der polnischen Bischöfe wehrt das Schuld-Argument ab unter Verweis auf eine Ablehnung eines Begriffs von Kollektivschuld sowie unter Verweis auf die gemeinsamen christlichen Wurzeln der beiden Völker und einer Aufzählung historischer Verdienste der Deutschen für das polnische Christentum, gebündelt in der Symbolfigur der Heiligen Hedwig aus dem 13. Jahrhundert.[20]

3. Theologische Debatten im Umfeld der Ostdenkschrift

In diesen Gesamtkontext eingebettet sollen nun die theologischen Analysen zum Heimatbegriff in der damaligen Diskussion beleuchtet werden. Im evangelischen kirchlichen Umfeld gab es seit ca. 1960 eine lebhafte Diskussion darüber, und seit der Publikation des Tübinger Memorandums 1963 waren die Programme der evangelischen und katholischen Akademien gefüllt mit Tagungen zum Heimatbegriff, häufig als ökumenische (evangelisch-katholische) Veranstaltungen durchgeführt, die auch zur Diskussion unter und mit Vertriebenen beitrugen. Auf katholischer Seite hatte es seit 1958 mit der ersten Tagung des Arbeitskreises „Kirche und Heimat" und den hier publizierten sieben „Thesen zum Verhältnis der Deutschen zu den mitteleuropäischen Nachbarn" eine intensive Beschäftigung mit dem Heimatthema gegeben.[21] Auch diese Thesen stellten das Ziel der Versöhnung einem Beharren auf einem Recht auf Heimat entgegen und forderten – unter Ablehnung des Begriffs der Kollektivschuld – doch von „Nicht-Tätern", „stellvertretend für die Unbelehrbaren" ein „Opfer" zu bringen.[22] Es ist keine Frage, dass die Richtung dieser Thesen, die die katholischen Christen diesseits und jenseits der Oder-Neiße-Linie zum gemeinsamen Versöhnungsprojekt aufrufen und dafür auch an vergangene gemeinsame Projekte erinnert, einen ähnlichen theologischen Grundzug trägt wie der spätere Hirtenbrief der polnischen Bischöfe.

20 Vgl. dazu ausführlicher meinen Beitrag: Ein Prototyp der „einladenden Vergebung"? Zum theologischen Konzept des Briefwechsels der polnischen und deutschen Bischöfe 1965 – nicht nur aus protestantischer Perspektive; in: *Aleksandra Chylewska-Tölle* (Hg.): Perspektiven eines Dialogs. Studien zu deutsch-polnischen Transferprozessen im religiösen Raum (zweisprachig), Berlin 2016, 65–82.

21 Vgl. dazu *Gregor Feindt:* Zwischen „Recht auf Heimat" und Versöhnung – die Kirchen in der Bundesrepublik und ihr Verhältnis zu Polen 1956–1965, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 58 (2009), H. 4, 433–468, auch www.zfo-online.de/index.php/zfo/article/download/3071/3071 (aufgerufen am 07.07.19).

22 Ebd., 442.

Theologisch lassen sich in dieser Debatte in Deutschland drei unterschiedliche Ansätze zum Heimatbegriff ausmachen, die dann auch Eingang in das theologische Kapitel IV der Ostdenkschrift gefunden haben: 1. Ein lutherischer Ansatz, der den Heimatbegriff als einen Aspekt der Theologie der Schöpfungsordnungen entwickelte (vornehmlich vertreten durch den Erlanger Theologen Walter Künneth); 2. ein katholischer naturrechtlicher Ansatz (vornehmlich vertreten durch Georg Siegmund) und schließlich ein reformierter, jedenfalls an Karl Barths Theologie orientierter Ansatz (vertreten durch diesen selbst sowie durch Wolfgang Schweitzer). Bevor ich auf die einzelnen Ansätze kurz eingehe, sei hier doch schon kurz bemerkt: Man kann sagen, dass sich diese Ansätze in der Vehemenz der Forderung nach einem Abschied von einer Recht-auf-Heimat-Position vom ersten bis zum dritten steigern. Interessant ist aber, dass alle drei Zugänge aus ihrer theologischen Argumentationsbasis (Theologie der Schöpfungs- bzw. Erhaltungsordnungen, Bezug auf das Naturrecht, Offenbarungstheologie Karl Barths) kein *prinzipielles* „Recht auf Heimat" ableiten zu können meinten. Damit war von der akademischen Theologie her die Tür zu einer versöhnungsorientierten – christologischen – Lesart des Heimatbegriffs wenn nicht geöffnet, so doch zumindest offen gehalten. Diese Tendenz ist prägend in den theologischen fünften Abschnitt der Ostdenkschrift eingegangen. Er mündet in die klare These: „Die theologischen Elemente des Heimatbegriffes können nach allem nicht dazu dienen, ein unabdingbares Recht des Menschen auf seine, auf die Heimat zu begründen."[23] Im folgenden Abschnitt sollen die drei Ansätze etwas genauer betrachtet werden. Man kann dies auch als eine interkonfessionelle Debatte lesen, in der katholische, lutherische und reformierte Ansätze miteinander ins Gespräch gebracht werden.

4. Drei theologische Ansätze zu einer Theologie der Heimat

1. Walter Künneth, der Vertreter des ersten Ansatzes, versteht Heimat schöpfungstheologisch als Gabe Gottes, deren „Vermächtnischarakter" es zu wahren gelte.[24] Heimat und das Recht auf Heimat sollte einem also nicht gleichgültig sein. Heimat sei im Rahmen einer Erhaltungsordnung Gottes zu verstehen, einer „bewahrenden, schützenden vorstaatlichen (…) Anordnung."[25] Als solche wird sie dem Menschen vom Schöpfer zugewie-

23 ODS, V, 3.

24 *Walter Künneth:* Die Frage des Rechts auf die Heimat in evangelischer Sicht; in: *Kurt Rabl* (Hg.): Das Recht auf Heimat. Vorträge, Thesen, Kritik, München 1965, 9–28, hier 20.

sen (man kann sich seine Heimat nicht aussuchen), und der Mensch sehnt sich nach ihr als einem Ort, an dem er nicht mehr und nicht weniger als Gottesbegegnung erfährt bzw. erfahren hat. Künneth kann in dieser Perspektive sagen: Der „Verzicht auf das in unserem Sinn begründete Heimatrecht wäre gleichbedeutend mit Untreue gegenüber dem Vermächtnis Gottes".[26] Allerdings versucht er auch, einer Verabsolutierung des Rechtsanspruchs entgegenzutreten, indem er Heimat als eine „vorletzte, diesseitige Größe" bezeichnet, die es nicht zu „vergötzen" gelte.[27] Dabei argumentiert er zum einen mit der letztlichen „Verfügungsvollmacht Gottes", in der sich alle irdischen Heimatbeziehungen als vorläufig und mittelbar erwiesen,[28] des Weiteren christologisch mit der Orientierung der Christen und Christinnen an der Christusgemeinschaft, eine Perspektive, in der die „gleichen Begriffe, die wir eben brauchten, nunmehr auf eine andere Ebene transportiert werden".[29] In der Mitte des Vortrags folgt nun im zweiten Teil doch eine essentielle Zurechtrückung der Rede vom Vermächtnis der Pflege des Heimatrechts. Denn nun wird hingewiesen auf die christliche Fremdlingsschaft auf Erden und die Auflösung von lebensfeindlichen Differenzen im Sinne von Gal 3,28. Die eigentliche Heimat ist im Himmel, wir sind nur Gast auf Erden und müssen unsere Wünsche und Sehnsüchte kritisch reflektieren. Man kann – möglicherweise mit Wolfgang Schweitzer – skeptisch sein, ob dieses Argumentations-Ziel in dem schöpfungstheologisch-naturrechtlichen Rahmen überzeugend konkret erreicht werden kann.[30] Künneth scheint vom Gipfel der prophetischen Skepsis in der Mitte seines Vortrages auch wieder vorsichtig zurückzukehren zur schöpfungstheologischen Würdigung der Heimat als gott-gegebener Schutzraum des Lebens. Aber die kreuzestheologische Einspritzung von der Mitte des Vortrags – „… das Kreuz Jesu ist das Ende aller Vaterländer, aller Heimatländer" macht auf jeden Fall vorsichtiger.

2. Eine ähnliche Entwicklung lässt sich im Vortrag des katholischen naturrechtlich orientierten Theologen, Philosophen und Biologen Georg Siegmund beobachten. Allerdings legt er in besonderer Weise den naturrechtli-

25 Ebd., 15/16.

26 *Künneth,* Frage des Rechts, 25. Vgl. dazu auch *Andrea Bastian:* Der Heimatbegriff. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache, Tübingen 1995, 109, sowie *Hartmut Rudolph:* Evangelische Kirche und Vertriebene 1945–1972, Bd. 2: Kirche in der neuen Heimat, Göttingen 1985, 49.

27 *Künneth,* Frage des Rechts, 18–20.

28 Ebd., 18.

29 Ebd., 19.

30 Vgl. *Wolfgang Schweitzer:* Dunkle Schatten – helles Licht. Rückblick auf ein schwieriges Jahrhundert, Stuttgart 1999, 245.

chen Akzent auf die *neue* Heimat.[31] In der Tat könnte man dessen Ausführungen als ein funktionalistisches naturrechtliches Heimatverständnis bezeichnen, das den wesenhaft natürlichen Wert von „Heimat" nicht in einem festgelegten Ort sieht. Als Analogie dient ihm der Prozess der Bildung des Menschen: „Weder darf dem jungen Menschen Raum und Zeit heimatlicher Geborgenheit beschnitten werden, noch darf andererseits die Bindung ans elterliche Nest verewigt werden."[32] Im Laufe des Lebens erfolgt eine „räumliche Ausdehnung dessen, was dem Menschen als ‚Heimat' gilt".[33] Heimat ist der Raum, in dem der Mensch gottgewollt soziale Einbettung erfährt, und weil die „göttliche Vorsehung aufs Konkrete (zielt)", sei dieser Raum in der Regel für bestimmte Gruppen vorgesehen.[34] Diese These bildet den Kamm seines Vortrages, von dem aus nun in der zweiten Hälfte die für die aktuelle Diskussion interessanten Differenzierungen erfolgen. Es gebe kein „kollektives Heimatrecht", sondern dieser Anspruch müsse in der „Dynamik geschichtlicher Entwicklungen" wahrgenommen werden und habe den „Grundsatz des allmenschlichen Gemeinwohls" als „übergeordnetes Prinzip" ernst zu nehmen.[35] Damit dynamisiert sich die naturrechtliche Schöpfungstheologie in eine Perspektive hinein, die Wolfgang Schweitzer im dritten Ansatz als christologisch zentrierte Perspektive der Versöhnung vorschlägt. Heute würden wir vielleicht biblisch auf den Schalom-Begriff zurückgreifen, um diese Verzahnung von Schöpfungstheologie und Christologie zum Ausdruck zu bringen. Siegfried verbindet diese Gedanken mit einem Naturrechts-Begriff, den ich als nicht-fundamentalistisch bezeichnen möchte und der auf einem Verständnis von „gesunder Natur" aufruht, die „gegenseitige Spannungen sucht". Die Rede von der „Blutschande", die in den 1950er Jahren in Bayern die Heirat mit heimatvertriebenen Sudetendeutschen zu verhindern gesucht habe, widerspreche daher einer naturrechtlichen Sicht. „Die gesunde Natur […] hat sich jedoch durchgesetzt – sehr zum Nutzen des bayrischen Stammes selbst, der von den bösen Folgen geschlechterfolgenlanger Inzucht durchaus nicht überall frei war."[36] Man weiß nicht recht, ob man schmunzeln oder stokken soll – erst recht, wenn im Folgenden von der „Blutauffrischung der angestammten Bevölkerung" durch die Heimatvertriebenen die Rede ist. Dieser Gedanke aber bildet die Brücke für Siegfried, die jetzt zweite

31 *Schweitzer,* Dunkle Schatten, 245, 246.
32 *Georg Siegmund:* Die Frage des Rechts auf die Heimat in katholischer Sicht; in: *Rabl* (Hg.), Recht auf Heimat (s. Anm. 24), 29–41, hier 33.
33 Ebd., 34.
34 Ebd., 36.
35 Ebd., 37.
36 Ebd., 40.

Generation dieser Vertriebenen ins Auge zu fassen und damit deren positive Erfahrung von „neuen Bindungen in einer neuen Heimat".[37] Er warnt davor, diesen Prozess zu stören und den „Eingliederungsprozess ins Sozialgefüge der neuen Heimat zu hintertreiben". Damit werde der „natürliche Anspruch auf die frühere Heimat (abgeschwächt)", was Siegfried für eine gute Entwicklung hält. Obwohl der rechtliche Anspruch bestehen bleibe, werde die „Forderung, die sich aus dem Naturrecht im Sinn eines Rückkehranspruchs dorthin ableiten läßt, (…) immer geringer".[38] Siegfried geht also davon aus, dass sich naturrechtliche Ansprüche faktisch abschwächen können, weil, so würde ich es sagen, die Funktion der alten Heimat in eine neue übergegangen ist. Diese faktische Funktion der neuen Heimat ernst zu nehmen, ist ihm ein „Gebot der Klugheit" – gerade wenn es um juristische Forderungen geht.

3. Eine stärker biblisch argumentierende Konzeption hätte es in der Tat leicht, hier anzuknüpfen. Das ist die Basis des dritten Ansatzes. So verweist beispielsweise Wolfgang Schweitzer auf die alttestamentliche Hochschätzung von bestimmten Landschaften und der Zugehörigkeit zum gleichen Volk, aber eben auch der zentralen Geschichten vom Verlassen von Heimat(en) und Familie (im Fall der Jünger Jesu).[39] Er weist aber auch eindringlich biblizistische Versuche zurück, die Erfahrung des Verlustes der „Heimat" z. B. in direkter Übertragung über die Erfahrung Israels im babylonischen Exil zu deuten und zu theologisieren.[40] Er plädiert für eine Bestimmung von Heimat im Fokus einer selbst- und ideologiekritischen Kreuzestheologie und warnt eindringlich vor einem direkten Einstieg bei der Schöpfungstheologie. Das führe zu einer Vergöttlichung des Heimatbegriffs – die Denkschrift spricht schließlich von „pseudoreligiösem Charakter".[41] Von der Gabe des Lebens (und des heimatlichen Lebensraums) durch Gott darf nach Schweitzer nur sprechen, wer – in meinen Worten – durch das reinigende Feuer der Kreuzestheologie gegangen ist. Schweitzer gemahnt daran, dass sich der gläubige Mensch immer erst einmal als „Feind Gottes" wahrzunehmen habe, der sich in seinen Wünschen und Sehnsüchten gerade nicht auf Gott und seinen Willen berufen könne.

37 Ebd.

38 Ebd. 40/41. Vgl. hierzu 41, Anm. 11 mit dem Protokoll eines auf diese Bemerkungen folgenden Meinungsaustauschs der Tagungsteilnehmer/innen.

39 Vgl. zum Folgenden: *Wolfgang Schweitzer:* Ideologisierung des „Rechts auf Heimat"? Dargestellt im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das ‚Tübinger Memorandum der Acht' vom November 1961/Februar 1962; in: ZEE 1963, 36–61; *ders.*: Gerechtigkeit und Friede an Deutschlands Ostgrenzen, Berlin 1964.

40 *Schweitzer,* Gerechtigkeit und Friede, 17.

41 ODS, V, 3.

Diese Theologie, die sich auch in den von Schweitzer maßgeblich mitverfassten „Bielefelder Thesen“ der Bruderschaften aus dem Umfeld der Bekennenden Kirche wiederfinden (s. dazu unten), ist von der Schöpfungstheologie Karl Barths beeinflusst. Derzufolge habe die These von der Schöpfung und damit auch der Heimat als „unverdienter Gabe Gottes“ als kritisches Korrektiv gegen die Entwicklung einer „abstrakten Idee von Blut und Boden“ bzw. einer „Heimat- und Vaterlandsideologie“ zu wirken.[42] Auch von Barth aus ergibt sich ein Anschluss an Georg Siegfrieds Überlegungen, wenn er 1960 fragt: „Sind sie (die ‚Heimatvertriebenen‘) heute (1960) wirklich immer noch ‚Heimatvertriebene‘ oder haben sie – oder jedenfalls ihre Kinder – unterdessen nicht längst eine neue Heimat gefunden?“[43]

5. Schluss: Der theologische Duktus der Ostdenkschrift

Ich habe diese drei Ansätze vor wenigen Jahren in einem Seminar behandelt. Entgegen meiner Erwartung haben die Studierenden sie nicht als wesentlich verschieden angesehen. Vielleicht haben sie die allen gemeinsame Intention, eine steile Schöpfungstheologie auszuschließen, die nicht mehr spürbar an den trinitarischen Gott und die Orientierung hin zur Christusgemeinschaft gebunden ist, wahrgenommen.

Die Ostdenkschrift spielt deutlich auf diese theologische Debatte an. Im ersten Abschnitt des fünften, des theologischen Kapitels folgt sie geradezu dem schöpfungstheologischen Bogen der ersten beiden oben geschilderten Ansätze:[44] „Ohne Zweifel gehört die irdische Heimat zu den Gaben, mit denen Gott die Menschen ihr Leben in einer möglichst guten Ordnung der Welt führen lassen will.“ Aber: „Die Heimat gehört zu den Elementen des Lebens, die in Verantwortung zu gebrauchen und zu gestalten sind.“ Andernfalls erhält sie einen „pseudoreligiösen Charakter“. Es folgt der Hinweis auf das wahre „Vaterhaus Gottes in Jesus Christus“ und die Fremdlingschaft des Christen (sic) in der Welt. Dieser Gedankengang fungiert

42 Vgl. dazu *Karl Barth:* Um das Heimatrecht (1960); in: „Der Götze wackelt“. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. von *Karl Kupisch,* Berlin 1961,179–180; ursprünglich publiziert in: Der Remter, Zeitschrift für Kultur und Politik in Osteuropa, Heft 3 (1960), 140; vgl. die ausführlichen Diskussionsbeiträge im folgenden Heft 4 (1960), 221–230. Ich danke PD Tobias Weger für die Auffindung dieser Texte. Von Barth vgl. weiterhin *ders.*, KD 3/4, 329–346.

43 *Barth*, Heimatrecht, 179.

44 Zum Folgenden s. ODS V,1.

hier jedoch als eine Präambel, in die jetzt im zweiten Teil die „Frage des Heimatsrechts“ eingespannt wird. Dafür wird die wesentlich steilere schöpfungstheologische Position der „Lübecker Thesen“ aus kirchlichen Kreisen der Vertriebenen den „Bielefelder Thesen“ der Bruderschaften aus der Tradition der Bekennenden Kirche, maßgeblich mitverfasst von Wolfgang Schweitzer, gegenüberstellt.[45] Die Denkschrift scheut sich nicht, deutlich Position zu beziehen, indem sie den Lübecker Thesen zustimmt in der Forderung, „den Unrechtscharakter des Geschehens nicht in Frage (zu stellen)“, dies aber ergänzt durch den Hinweis auf kontextuelle und historische Konkretisierungen des „Recht(s) und seiner Möglichkeiten“ . Die Bielefelder Thesen stehen für einen Begriff von Versöhnung, der durch „eine gewisse Dynamik des Willens zur Neugestaltung“ geprägt ist. Die Debatte um das Recht auf Heimat mündet also in ein Konzept von Versöhnung, das christologisch auf den neuen Anfang setzt.[46]

[45] Vgl. ODS, V, 1–2 und 4–7. Die Lübecker Thesen („Das Evangelium von Jesus Christus und die Heimatvertriebenen“) sind 1964 im Auftrag des Ostkirchenausschusses durch *Carl Brummack, Gerhard Gülzow* und *Klaus Harms* verfasst worden. Sie stellen eine Antwort auf die zuvor erschienenen Bielefelder Thesen („Die Versöhnung in Christus und die Frage des deutschen Anspruchs auf die Gebiete jenseits der Oder und Neiße“) dar, die im Rahmen des „Bielefelder Arbeitskreises der Kirchlichen Bruderschaften“ von *Wolfgang Schweitzer* und *P. Hufendiek* verfasst worden sind; zuerst publiziert; in Junge Kirche 24 (1963), 718–723.

[46] ODS, V, 6–7. Die Denkschrift verweist auch auf Ergebnisse des deutschen theologisch-ethischen Diskurses zur Atombewaffnung und konstatiert in der theologischen Debatte um das Heimatrecht im Vergleich dazu einen Rückschritt, vgl. ODS, V, 2.