



JAHRBUCH

für Schlesische
Kirchengeschichte

90 · 2011

90 - 9250

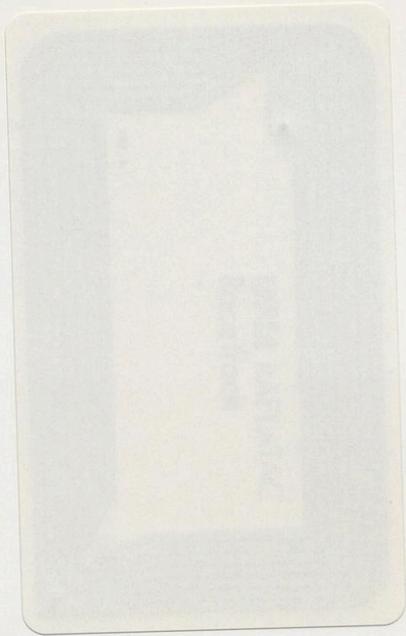
ZOM 2013

WZ

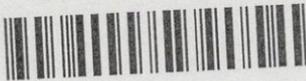
G h
269



Bergstadtverlag
Wilhelm Gottlieb Korn GmbH



N12<527759689 021



ubTÜBINGEN



JAHRBUCH für Schlesische Kirchengeschichte

Neue Folge:
Band 90 · 2011

Verein für Schlesische Kirchengeschichte
2012

herausgegeben von Dorothea Wendebourg



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte.

Erscheint jährlich – Früher im Verlag Thorbecke, Stuttgart.
Aufnahme nach N. F. Bd. 67. 1988 (1989)
N. F. Bd. 90 · 2011 (2012)

© 2012 by Bergstadtverlag Wilhelm Gottlieb Korn GmbH

Alle Rechte vorbehalten. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Dieses Buch ist aus alterungsbeständigem Papier nach DIN 150 9706 hergestellt.

Die Konto-Nr. des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte lautet:
KD Bank Dortmund (Bankleitzahl 350 601 90) Kto.-Nr. 1 011 826 012

Gesamtherstellung:

Gustav Winter, Druckerei und Verlagsgesellschaft mbH, 02747 Herrnhut, Gewerbestraße 2

Printed in Germany · ISBN 978-3-87057-327-0

Gh 6269-90

Inhaltsverzeichnis

AUFsätze

Christian-Erdmann Schott

Gespaltene Erinnerung – Die Vertriebenen in den
evangelischen Nachkriegskirchen 7

Hans-Ulrich Minke

Die Bedeutung der Vertriebenen für die deutschen Landeskirchen.
Auswirkungen auf das kirchliche Leben am Beispiel Oldenburgs 25

Dorothea Wendebourg

Die Evangelische Kirche in Deutschland
und die vertriebenen Ostdeutschen 43

Claudia Lepp

»Das rechte Wort zur rechten Zeit« –
Genese und Rezeption der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche
in ihren gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten 81

Herbert Patzelt

Der neue Pakt zwischen Gott und den Menschen.
Die Reformation im dreisprachigen Herzogtum Teschen 109

Christian-Erdmann Schott

Die Gegenreformation in Teschen 1610 bis 1781.
Von der Verfolgung über die Eingliederung zur Tolerierung 129

Karl W. Schwarz

Teschen zwischen Toleranz und konfessioneller Parität.
Die Evangelische Kirche in Österreichisch-Schlesien
im 18. und 19. Jahrhundert 149

Gespaltene Erinnerung – Die Vertriebenen in den evangelischen Nachkriegskirchen

von Christian-Erdmann Schott

Die Aufnahme der Vertriebenen in den evangelischen Landeskirchen ab 1944/45 ist in letzter Zeit durch mehrere, zum Teil recht unterschiedliche Veröffentlichungen wieder deutlicher ins Blickfeld gerückt worden. In Oldenburg zum Beispiel erschien der Sammelband von Hans-Ulrich Minke – Joachim Kuropka – Horst Milde (Hg.), *Fern vom Paradies – aber voller Hoffnung. Vertriebene werden neue Bürger im Oldenburger Land*.¹ Schon der Titel zeigt, dass das Thema hier als Teil der Landesgeschichte gesehen und die Aufnahme der Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg im Rahmen der Nachkriegslandes- und Landeskirchengeschichte behandelt worden ist. Dieser Ansatz hat den Vorteil, dass die Vertriebenen neben und im Verbund mit den Einheimischen ihre Erfahrungen in das Geschichtsbild des Oldenburger Landes einbringen konnten.

Bisher ist dieser sinnvolle Ansatz allerdings ohne Nachahmer geblieben. Das dürfte vor allem daran liegen, dass wir faktisch von einer gespaltenen Erinnerung ausgehen müssen. Und das, weil beide, die Vertriebenen wie die aufnehmenden Landeskirchen, dem jeweils anderen mit deutlich unterschiedlichen Erwartungen begegnet sind. Die Aufgabe, vor der beide nach 1945 standen, war, die Integration der Menschen aus dem Osten durchzuführen. Insofern waren beide unmittelbar betroffen und herausgefordert. Aber wie sie das jeweils bewerkstelligt und im Einzelnen dann auch erlebt haben, ist – in vielen Fällen bis heute nachwirkend – eine je eigene Geschichte und nicht so ohne weiteres auf einen Nenner zu bringen.

Der Unterschied in der beiderseitigen Erinnerung ist erst kürzlich wieder deutlich geworden durch das zeitnahe Erscheinen von vier historischen beziehungsweise kirchenhistorischen Arbeiten: Aus der Sicht der Vertriebenen veröffentlichte Andreas Kossert sein viel beachtetes Buch *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*.² Ihm folgte 2010 der „Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen e. V.“ mit seiner Erklärung *Ver-*

1 Oldenburg 2009 (Oldenburger Forschungen NF 26).

2 München 2008.

treibung – Eingliederung – Versöhnung. Beiträge aus dem Bereich der evangelischen Kirche zur Verarbeitung von Flucht, Vertreibung und Aussiedlung.³ Aus der Sicht der aufnehmenden Landeskirchen erschienen die Dokumentationen von Dieter Waßmann, *Ostpfarrer in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck ab 1944/45*,⁴ und Jürgen Kampmann, *Migration und konfessionelle Identität in Westfalen nach 1945*.⁵ Beide Seiten, die Vertriebenen wie die Aufnehmenden, reden von derselben Sache. Aber durch die Art, wie sie davon reden, machen sie unübersehbar deutlich, dass wir im Blick auf die Aufnahme der Vertriebenen in unseren Evangelischen Kirchen⁶ und in der Gesellschaft von einer zweigeteilten Erinnerung ausgehen müssen.

Für unseren Zusammenhang bedeutet das, dass wir das Thema zweizügig angehen und versuchen, beiden Seiten Gehör zu verschaffen.

I. Die Erwartungen der Vertriebenen an die Landeskirchen

Wer sich noch erinnert an den traurigen Zustand – erschöpft, mittellos, hungernd –, in dem die Flüchtlinge und Vertriebenen aus dem Osten ab Herbst 1944 im übrigen Deutschland ankamen, der weiß, dass sie wirklich alles brauchten und ganz elementar auf Hilfe zum Über- und Weiterleben angewiesen waren.⁷ Die Kirchen haben auf diese Not zunächst mit zwei Arten von Maßnahmen geantwortet. Sie haben auf EKD-Ebene das Hilfswerk mit Zweigstellen in den Landeskirchen bis in die Gemeinden hinein gegründet,⁸ und sie benannten Beauftragte für die Flüchtlinge und Vertrie-

3 In: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 58/2011, 173–183.

4 Kassel 2008 (Monographia Hassiae 26, Schriftenreihe der Ev. Kirche von Kurhessen Waldeck), vgl. auch DERS., Die Eingliederung von Ostpfarrern in die Evangelische Kirche Kurhessen-Waldeck ab 1945. In: JHKG 60/2009, 201–246.

5 In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte Bd. 106/2010, 375–421.

6 CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT, Die Rolle der Kirchen bei der Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen nach dem II. Weltkrieg. In: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau Bd. XLVII/XLVIII 2006/2007, Insingen 2008, 291–308.

7 HELMUT NEUBACH, Die Rolle der beiden christlichen Kirchen bei der Eingliederung der Vertriebenen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Manfred Wille (Hg.), 50 Jahre Flucht und Vertreibung, Magdeburg 1997, 202–213.

8 HARTMUT RUDOLPH, Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972. Bd. I: Kirchen ohne Land. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im

benen, in der Regel Pfarrer, die ihre Schwerpunkte in der geistlichen und diakonischen Betreuung der Neuankömmlinge setzten. Diese Maßnahmen waren unbestreitbar wichtig und hilfreich.⁹

Sie trafen aber nicht ganz die Erwartungen, die von Vertriebenen, genauer: von Kirchenvertretern aus dem Bereich der Vertriebenen im Blick auf die Aufnahme durch die Landeskirchen entwickelt worden waren. Diese gingen über die unmittelbar diakonische Betreuung deutlich hinaus und zielten auf einen Aufbruch in den aufnehmenden Kirchen; einen Aufbruch, der einmündet in eine geistliche Gemeinschaft, in der Heimatvertriebene und Heimatverbliebene christlich-brüderlich vereint und beheimatet sind. Besonders eindrucksvoll sind solche Erwartungen in drei Statements enthalten, die, sehr wahrscheinlich unabgesprochen, alle in die gleiche Richtung weisen.

So erklärte der „Konvent pommerscher Pfarrer in der westlichen Zone“ am 24. Juli 1946 gegenüber dem Rat der EKD „Die Begegnung zwischen Ost und West ... muss eine sich immer mehr vertiefende Lebensgemeinschaft werden wie die von zwei Eheleuten, von denen jeder das Seine mitbringt und sich selber ganz schenkt, auf dass ein Neues werde. Die Ostflüchtlinge sind wohl die ‚Armen‘, könnten aber auch die sein, die da viele reich machen [...]. Die EKD muss um ihrer selbst willen dafür sorgen, dass die Ostflüchtlinge nicht nur Objekte des Handelns anderer Kirchen bleiben [...].“¹⁰

Ähnlich äußerte sich die zeitgleich in der ehemaligen evangelischen Hofkirche zu Breslau vom 22. bis 23. Juli 1946 zusammengetretene Synode der schlesischen Provinzialkirche. Es war die letzte und einzige repräsentative Kirchenversammlung der östlichen, inzwischen untergegangenen altpreußischen Kirchenprovinzen, die nach dem Zusammenbruch des Hitler-Reiches noch in ihrem Heimatgebiet tagen konnte. Während in der Provinz und in Breslau selbst bereits täglich die Eisenbahn-Transporte mit den ausgewiese-

westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung, Göttingen 1984, 27–175. – PETER MASER, Ein schwieriger Neuanfang: Flucht und Vertreibung als Problem der Evangelischen Kirchen. In: Deutsche Studien, Ost-Akademie e. V., Heft 150/2005, 35–55, hier 41–45.

9 PETER MASER, Die Aufnahme der Flüchtlinge und Vertriebenen. In: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union Bd. 3, hg. von Gerhard Besier und Eckhard Lesing, Leipzig 1999, 649–671. – JOHANNES MICHAEL WISCHNATH, Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945–1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission, Göttingen 1986. – HARTMUT RUDOLPH, Artikel Flucht/Flüchtlingsfürsorge. In: TRE 11 (1983), 224–240.

10 Zitiert von HARTMUT RUDOLPH (s. Anm. 6), 197.

nen Menschen und Gemeindegliedern abgingen, wandten sich die Synodalen mit einem „Wort ... an die Landeskirchen“ im Reich. Darin heißt es u. a.:

„Tag für Tag erleben wir, dass unsere Gemeindeglieder ausziehen müssen aus Vaterland und Freundschaft und des Vaters Hause. Wir sehen, was sie erdulden. Wir wissen, was sie verlieren. Wir kennen ihre Armut. Heute ist das Gleichnis unseres Herrn von dem Mann, der des barmherzigen Samariters bedurfte, unter uns zur Wirklichkeit geworden. ...Seid dessen eingedenk, dass ihr nach unseres Herrn Willen der barmherzige Samariter seid. Lehrt eure Pfarrer und mahnt eure Gemeinden immer wieder von neuem, solche Barmherzigkeit zu üben. [...]“

Die Evangelischen, die aus Schlesien zu euch kommen, wollen nicht nur Nehmende, sondern auch Gebende sein. Sie kommen aus einer wunderbaren gnädigen Heimsuchung Gottes: „... als die Armen, die aber doch viele reich machen, als die nichts haben und doch alles haben.“ (2. Kor. 6, 9–10). In dem Maße, in dem ihr vor den Ankommenden die Türen eurer Gemeinden, eurer Häuser und Herzen öffnet, öffnet ihr euch auch für den Segen seiner durch die Jahrhunderte hindurch um des Evangeliums willen leidgeprüften Kirche, den sie im Gehorsam gegen Gottes Willen zu euch tragen darf. Wenn so einer des anderen Last tragen hilft, wird inmitten aller Klagen, Anklagen und Seufzer aus einer neuen Gemeinschaft der Einheimischen und der Fremden das Gotteslob erklingen über die gemeinsame Erfahrung nach dem Wort des Herrn: Geben ist seliger denn nehmen.“¹¹

Auch der theologische Sprecher der Balten, Pastor Herbert Girgensohn (1887–1963)¹², ab 1946 Professor für Praktische Theologie in Bethel, weist in diese Richtung. Girgensohn hat im Jahr 1948 in einer kleinen Schrift „Flüchtlinge und Kirche“¹³ die Flüchtlingsfrage, das heißt die Frage der Aufnahme der Geflüchteten und Vertriebenen aus dem Osten, als die „Schicksalsfrage“ der Kirche bezeichnet. An der Lösung dieser Frage entscheide sich, ob die Kirche in Zukunft eine Existenzberechtigung haben wird oder nicht. Die Kirche würde dieser Frage ausweichen, wenn sie die Aufnahme der Vertrie-

11 ERNST HORNIG, Die schlesische evangelische Kirche 1946 – 1964. Dokumente aus der Nachkriegszeit zur Geschichte der schlesischen Kirche im Gebiet östlich und westlich der Neiße, hg. von Manfred Jacobs, – Verein für schlesische Kirchengeschichte – Görlitz 2001, 177–178.

12 HERBERT GIRGENSOHN, Seelsorge als Lebensinhalt. Ein Gedenkbuch. Hg. i. A. des Deutsch-Baltischen Kirchlichen Dienstes von Sibylle Harff, Hannover-Döhren 1970.

13 In: Evangelischer Schriftendienst /Heft 4, Stuttgart 1948.

benen als bloß soziale, diakonische, institutionelle oder organisatorische Herausforderung verstünde. Nein – „Es ist Christus, der den Einheimischen im Flüchtling entgegentreit ... Und darum entscheidet sich an ihm sein Schicksal, nämlich das des Einheimischen“.¹⁴

Das meint: Wenn der Einheimische im Notleidenden den Ruf Christi zur Barmherzigkeit hört und ihm folgt oder wenn umgekehrt der Flüchtling im Einheimischen den Bruder erkennt, werden beide gerettet. Wenn aber der Einheimische sich dem Notleidenden in Geiz und Härte versagt und umgekehrt der Flüchtling im Einheimischen den Mitchristen nicht mehr erkennen kann, sind beide gerichtet. Oder etwas anders: In dieser einmaligen geschichtlichen Stunde entscheidet sich, ob Kirche Jesu Christi in Deutschland möglich ist und in Zukunft sein kann, oder ob die Kirche nur noch eine leere Hülse ist, die auf den Müllhaufen der Geschichte gehört.

Girgensohn erinnert in diesem Zusammenhang an das schuldhafte Versagen der Kirche, das im 19. Jahrhundert zur Abwanderung der Arbeiterschaft geführt hat. Er fürchtet, dass die Kirche jetzt wieder versagt und im 20. Jahrhundert die Vertriebenen verliert.

Damit es zu solchen Reaktionen nicht kommt, sollten die Landeskirchen sich jetzt nicht an Bestehendes, Überkommenes, an ihre Traditionen klammern, sondern angesichts dieses Zustroms von vierzehn Millionen Flüchtlingen erkennen, es geht „um eine neue Gestalt der Kirche und um neue Wege, die gesucht und gefunden werden müssen. Denn die Situation ist in ihrer Art und Größe ebenfalls neu. Und sie ist ohne Präzedenzfall in der Geschichte der Kirche in Deutschland“.¹⁵

Sehr präzise hat Girgensohn im Einzelnen erläutert, wie es zu dieser neuen Gestalt der Kirche kommen kann, wie sie sich zeigen und fassbar werden kann. An erster Stelle nennt er die innere Bereitschaft der Einheimischen zur Solidarität mit den Vertriebenen. Die Bewahrung, die Nicht-Vertreibung der Heimatverbliebenen ist nicht ihr Verdienst. Sie sind mitgemeint beim Gericht Gottes, das die Menschen im Osten besonders getroffen hat. Aber diese sind nur die stellvertretend Bestraften für die Sünden, die im Namen Deutschlands begangen wurden. Darum sollten die Einheimischen den Vertriebenen mit Liebe und Ehrfurcht begegnen. Das heißt nicht, die Vertriebenen lediglich zu bedauern oder zu bemitleiden. Es heißt, sie so anzunehmen, wie sie sind, wie sie durch eine lange Geschichte geworden sind. „Liebe ist vor-

14 Ebd. 9 – 10.

15 Ebd. 30.

aussetzungslos und nimmt den Menschen als das, was er ist, steht allerdings dann vor der Forderung, dieses andersartige, nicht in unser Modell passende Wesen in echter Gemeinschaft aufzunehmen und so zu bewältigen“.¹⁶

Von dieser Wandlung der Aufnehmenden wird es abhängen, ob die Vertreibung für die Kirchen schließlich sogar ein Segen sein kann. 1955 hat Girgensohn einen Vortrag gehalten mit dem Thema „Die Vertreibung – Segen oder Unsegen“. Er bleibt dabei, dass die Vertreibung Unsegen ist – nicht allein für die Betroffenen. „Hinter diesen Ereignissen steht ja eine lange Geschichte, und zwar eine Geschichte der Schuld, auch eine Geschichte der Schuld von deutscher Seite aus“.¹⁷ Aber dabei müssen wir als Christen nicht stehen bleiben. Es ist möglich, sich gegenseitig anzunehmen, Solidarität zu zeigen in gemeinsamer Buße und Öffnung füreinander. Dann kann das Böse entschärft und schließlich überwunden werden. Girgensohn: „Die Frage nach Segen und Unsegen der Vertreibung ist heute die, ob Flüchtlinge und Einheimische in der Situation dieses Umbruchs das Ja zueinander finden. Wo sie es gefunden haben, da ist Segen, wo sie es nicht haben, da ist Fluch“.¹⁸

II. Die Erwartungen der Landeskirchen an die Vertriebenen

Die erste gemeinsame Erklärung, in der die Erwartungen der Landeskirchen an die Vertriebenen formuliert sind, ist bereits drei Monate nach dem Zusammenbruch des Hitler-Reiches von der Kirchenführerkonferenz in Treysa (27. August bis 1. September 1945) abgegeben worden.¹⁹ Das Wort „An die aus den östlichen Kirchengebieten Deutschlands verdrängten und geflüchteten kirchlichen Amtsträger und ihre Angehörigen“ wendet sich schwerpunktmäßig an die Pfarrer, Pfarrwitwen und Emeritierten, offensichtlich

16 HERBERT GIRGENSOHN, Vertriebene, Flüchtlinge und Spätaussiedler in der Anfechtung ihres Schicksals als Hörer des Wortes Gottes. In: Heilende Kräfte der Seelsorge. Aufsätze, Göttingen 1966, 152–160, hier 154.

17 DERS., Die Vertreibung – Segen oder Unsegen. In: Seelsorge als Lebensinhalt (s. Anm. 10), 22–32, hier 25.

18 Ebd. 32.

19 MARTIN GRESCHAT, Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2002, 96–131. [...] – Clemens Vollnhals, Kirchliche Zeitgeschichte nach 1945. Schwerpunkte, Tendenzen, Defizite. In: Christentum und politische Verantwortung: Kirchen im Nachkriegsdeutschland, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser - Anselm Doering-Manteuffel, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 176–191.

wegen der besonderen Fürsorgepflicht, die die heimatverbliebenen Kirchen hier für sich selbst sahen. Es zeigt brüderliche Empathie für die Situation der Geflüchteten und Vertriebenen, und den Willen, die Not zu lindern. „Wir haben auf unserer Tagung auch über die Hilfe gesprochen, die wir Euch schuldig sind und die Ihr von uns erwarten dürft“.²⁰ Die Kirchenführer bitten aber um Verständnis dafür, dass sie die Ostpfarrer zunächst nur auf weniger attraktiven Stellen unterbringen und reguläre Übernahmen nicht vornehmen können. „Es ist uns nicht möglich, sofort geregelte Anstellungsverhältnisse zu schaffen. Es kann sich zurzeit nur um eine Übergangsregelung handeln. Wir bitten Euch, das zu verstehen“.²¹

Damit ist erstens gesagt, dass die Landeskirchen die Aufnahme der Vertriebenen vor allem als praktisch-organisatorisches Problem ansehen und nicht als eine geistlich-existentielle Herausforderung.

Dieses Wort zeigt weiterhin, dass die Kirchenführer entschlossen sind, sich vollumfänglich auf das überkommene landeskirchliche System abzustützen²², ihren Besitzstand zu wahren und die einströmenden Vertriebenen als zuwendungsbedürftige Empfänger einzustufen.

Sie erwarten drittens, dass die Vertriebenen dieser Rollenteilung zustimmen und sich mit dem ihnen zgedachten Status zufrieden geben.

Schließlich wird deutlich, dass diese Standortbestimmung mit ihren unterschiedlichen Rollenzuweisungen für die Heimatverbliebenen auf der einen und die Heimatvertriebenen auf der anderen Seite nicht aufgrund einer gemeinsamen Vereinbarung oder in Absprache mit den Betroffenen, sondern durch eine einseitige Proklamation der aufnehmenden Landeskirchen zustande gekommen ist. Die Vertriebenen wurden gar nicht um ihre Zustimmung gebeten. Es wurde vielmehr erwartet, dass sie diese Praxis der Kirchenführer zustimmend und dankbar zur Kenntnis nehmen und sich in Zukunft daran halten würden.

Die Erklärung von Treysa hatte den Charakter einer Weichenstellung. Das heißt, der Weg, der dort eingeschlagen wurde, ist von den Landeskirchen

20 FRITZ SÖHLMANN, Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer, Lüneburg 1946, 94.

21 Ebd. 95.

22 CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT, Alternativen zum Territorialprinzip? – Fragen an die Eingliederung der Vertriebenen in der Evangelischen Kirche. In: DERS., Schicksal und Geschichte. Zum Weg der evangelischen Schlesier nach 1945 (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 20), Berlin, 63–73.

weitergegangen worden²³ – immer in der Erwartung, dass die Vertriebenen den ihnen zuedachten Part klaglos übernehmen und sich damit einrichten. Konkret zeigte sich das vor allem in drei Bereichen:

– In der Frage der Übernahme. Die Landeskirchen bestimmten, wen sie in ihre Dienstgemeinschaft aufnehmen wollten und unter welchen Bedingungen – zum Beispiel nach entsprechenden Schulungen oder Prüfungen. Sie bestimmten auch die Höhe der finanziellen Zuwendungen, die sie den Ostpfarrern zukommen lassen wollten.

– Sie erwarteten von den Neuankömmlingen, dass sie sich möglichst geräuschlos und unauffällig in das jeweilige Kirchensystem einordnen. „Eingliederung“ in die aufnehmenden Kirchen war das große Schlagwort, das damals die Runde machte.

– Zugleich ließen die Landeskirchen kein Bedürfnis oder Interesse erkennen, sich um das Verständnis oder gar um die Pflege der kirchlichen Traditionen und Prägungen der Vertriebenen zu bemühen. Eine solche Haltung hätte den Vertriebenen wohlgetan. Sie wäre als ein freundliches Entgegenkommen wahrgenommen worden, als Respekt, mit dem man sich um diese verarmten, traumatisierten Menschen bemüht und ihnen das Gefühl vermittelt hätte, dass man sie verstehen wollte, dass man wissen wollte, wer sie waren und woher sie kamen. Flüchtlingsgottesdienste oder Vertriebenenveranstaltungen waren vielerorts von den Kirchenleitungen nicht gern gesehen, weil sie befürchteten, dass sie die Eingliederung verzögern oder gar verhindern würden. So wird – um nur ein Beispiel zu nennen –, aus Oldenburg berichtet: „Der Oberkirchenrat hat die Integration der Vertriebenen gewünscht und zum kirchlichen Programm erhoben“. In diesem Sinn bezeichnete es Bischof Gustav Stählin 1951 als Gefahr, „wenn das kirchliche Bewusstsein und die kirchliche Treue in einer allzu engen Nachbarschaft zu der Erinnerung an die verlorene Heimat gesehen und gepflegt werden. Wir haben die ernste Sorge, dass durch einen falschen Akzent solcher Heimatgebundenen Kirchlichkeit die wirkliche Eingliederung der Vertriebenen ... In die Gemeinde des neuen Wohnortes empfindlich erschwert wird“.²⁴

23 s.u. DOROTHEA WENDEBOURG, Die Evangelische Kirche in Deutschland und die vertriebenen Ostdeutschen.

24 Zitiert bei HANS-ULRICH MINKE, Die evangelischen Heimatvertriebenen und die oldenburgische Landeskirche. In: Hans-Ulrich Minke – Joachim Kuropka – Horst Milde (Hg), „Fern vom Paradies“ – aber voller Hoffnung“. Vertriebene werden neue Bürger im Oldenburger Land (Oldenburger Forschungen NF 26), Oldenburg 2009, 355–356.

III. Kritik aus den Reihen der Vertriebenen an den Landeskirchen

So geräuschlos, wie erhofft, haben viele Vertriebene diese Behandlung durch die Landeskirchen nicht hingenommen. Alle die Punkte, die hier aufgezählt wurden, sind auch deutlich kritisiert worden. Die Schulungen und Nach-Prüfungen von Pfarrern aus den Ostgebieten und deren finanzielle Benachteiligung gegenüber den etablierten Amtsträgern wurden als sehr unfreundlich, ja demütigend abgelehnt.²⁵ Aus einem Schreiben der Kirchenkanzlei der EKD vom 24. Januar 1949 an die westlichen Landeskirchen geht hervor, dass unter den Ostpfarrern wegen dieser Behandlung durch die Kirche Unzufriedenheit herrschte. Die Kritikpunkte waren der Kirchenkanzlei bekannt und wurden von Oberkirchenrat Dr. Friedrich Merzyn (1904–1991) so zusammengefasst: „In den Eingaben der Ostpfarrer, in denen diese ... um eine günstigere Regelung ihrer wirtschaftlichen Versorgung bitten, kehren bestimmte Gedankengänge immer wieder. Es wird von den Ostpfarrern vor allem immer von neuem erklärt, sie könnten es nicht verstehen, wie es möglich sei, dass in den Kirchen die einheimischen Pfarrer und die Pfarrer aus den Ostgebieten so verschieden behandelt würden. Es gäbe nur eine Kirche Jesu Christi und nur eine Gruppe von Dienern dieser Kirche. Sie sähen auch nicht ein, warum sie als Ostpfarrer die Lasten des verlorenen Krieges in so viel stärkerem Maße tragen sollten als die einheimischen Pfarrer. Sogar der Staat finde die einheimischen Beamten und die Beamten aus dem Osten nicht so unterschiedlich ab wie die Kirche. Es sei ein Gebot sowohl der Gerechtigkeit als auch der Liebe, dass die Ostpfarrer in jeder Beziehung genauso behandelt würden wie die einheimischen Pfarrer. Wenn die Mittel dazu nicht ausreichten, so müsse das wenige Vorhandene brüderlich geteilt werden. Die augenblicklich durchgeführte Unterscheidung zwischen den nahezu voll besoldeten und versorgten einheimischen Pfarrern einerseits und den nur sehr niedrige Unterstützung empfangenden Ostpfarrern andererseits widerspreche den Forderungen des Evangeliums und mache die Predigt der Liebe unglaubwürdig.“²⁶

25 CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT, *Kalte Heimat? Die Aufnahme von Flüchtlingen und Vertriebenen in der Ev. Kirche in Deutschland (EKD) nach dem II. Weltkrieg*. In: *Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert*, FS für Martin Onasch zum 65. Geburtstag, hg. v. Irmfried Garbe im Auftrag der Hist. Kommission für Pommern (Greifswalder theol. Forschungen 18). Frankfurt/Main 2009, 351–363.

26 *Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Bd. 3: 1949* bearbeitet von Karl-Heinz Fix (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Reihe A: Bd. 11) Göttingen 2006, 436–437.

Kritik hat aber auch die Forcierung der Eingliederung durch die Landeskirchen hervorgerufen. Sie wurde nicht als freundliche Einladung, sondern als lieblose Zwangseingemeindung empfunden. Herbert Girgensohn hat sich dazu ausführlich geäußert. Besonders eindrucksvoll seine These: „Eine Seelsorge, die sich nicht sauber von assimilierender Kirchenpolitik trennt, verliert ihre Vollmacht als Seelsorge im Sinne Jesu Christi.“ Er zitiert dann einen nicht namentlich genannten lettischen Erzbischof, der gesagt haben soll: „Unsere Feinde wollen uns vernichten, unsere Freunde wollen uns assimilieren, wir aber wollen leben“ – und zwar als die, die Gott so wachsen, glauben, leben ließ; als von ihm so gewollte Kinder und Geschöpfe.

Von daher ist auch die Unterbindung von besonderen Veranstaltungen für die Vertriebenen kein Ruhmesblatt für die aufnehmenden Kirchen. Die Pflege von heimatlichen Traditionen gab den Menschen aus dem Osten Halt und Gesicht. Wer ihnen nicht erlaubt, ihre Geschichte zu pflegen, macht sie geschichtslos und damit auch gesichtslos. Man presst sie in Schemata, die ihnen fremd sind und die ihnen einfach übergestülpt werden. Noch einmal Girgensohn: „Zur Wirklichkeit des Menschen gehört auch seine Geschichte, aus der er kommt, sein Schicksal, an dem wir nicht vorübergehen können“. ²⁷ Darum ist es an den wirklichen Menschen vorbei geplant, wenn man „absieht von der Geschichte, mit der sie behaftet sind, die sie geformt hat, und alles daran setzt, sie von diesem mitgebrachten Erbe zu befreien und nach einem anderen Modell zu gestalten.“ ²⁸

IV. Konsequenzen der Enttäuschung bei den Vertriebenen

Auch wenn die große Mehrzahl der Vertriebenen ihre Enttäuschung angesichts des Verhaltens der Kirchen nicht so klar aussprechen und formulieren konnte wie die studierten Theologen, ist doch unübersehbar, dass es unter ihnen ein nicht geringes Maß an Unzufriedenheit gegeben hat und sogar bis heute noch gibt. Bei vielen beruhte es auf unerfreulichen Begegnungen, die sie in der Anfangszeit im neuen Umfeld hatten, als sie den Kontakt mit der Kirche noch suchten, weil sie es von zu Hause gewohnt waren, sich zur Kirche zu halten, dann aber auch, weil die Kirche vielerorts die einzige öffentliche Einrichtung war, die in der Zeit des Koalitionsverbotes Veranstaltungen für und mit Vertriebenen durchführen durfte. Bis etwa 1947, also bis zur

27 HERBERT GIRGENSOHN, Vertriebene, Flüchtlinge (s. Anm. 16) 147.

28 Ebd. 154.

Aufhebung des Koalitionsverbotes, hatte die Kirche ganz außergewöhnliche Möglichkeiten für die Arbeit unter den Vertriebenen.

Aber es zeigt sich, dass es offensichtlich nur bei einem Teil der Neuzugänge aus dem Osten gelungen ist, ihn in einer der aufnehmenden Gemeinden zu beheimaten. Diejenigen, bei denen das gelungen ist, waren dann die Vertriebenen, die sehr bald in den Kirchenvorständen, Gemeindegruppen und -chören mitgearbeitet und die Aufnahmegemeinden erheblich belebt und bereichert haben.

Aber es gab auch das Gegenteil. Hans-Ulrich Minke berichtet von einem Gemeindepfarrer aus Garrel in Oldenburg, der 1952 dem Oberkirchenrat gegenüber klagte: „Das Leben der Heimatvertriebenen geht seit einiger Zeit in die verschiedenen landsmannschaftlichen und politischen Verbände über, wo mit lauten Worten viele Versprechungen gemacht werden. Die Randsiedler des kirchlichen Lebens gehen dort zuerst hin“.²⁹ Die Landsmannschaften werden zum Kirchenersatz, zur Heimat in einer Welt, die den Vertriebenen nicht wohlgesinnt ist. Hier finden sie die Nestwärme, das Verständnis, die Anerkennung, die ihnen in der Kirche versagt blieb.³⁰

Dazwischen gibt es Vertriebene, die sich weder zur Kirche noch zur Landsmannschaft halten. Sie sind von den öffentlichen Institutionen insgesamt enttäuscht. Ihre Beziehung zur Kirche hat damals einen Riss bekommen. Sie gingen auf Distanz. Die Kirche gehört seitdem nicht mehr selbstverständlich zu ihrem Leben. Auch wenn sie nicht sofort aus der Kirche ausgetreten sind, haben sie doch einen Weg eingeschlagen, der später bei ihnen selbst oder sogar in späteren Generationen zum Austritt führen kann.

Aber auch bei den Kirchenverbundenen gibt es zwei Gruppen, nämlich einmal die, die sich ganz in den neuen Verhältnissen einrichteten und kaum noch zurücksehen mochten, und dann die, die nicht einfach aus der Trauer aussteigen und ihre Verletzungen ablegen konnten. Sie suchten und fanden eine tragende Gemeinschaft in den Hilfskomitees. Aber auch hier hat es mit der sog. Ostdenkschrift vom Jahr 1965 einen deutlichen Riss gegeben. Diese Menschen waren kirchlich und sind es bis heute, aber sie fühlten sich von ihrer Kirche nicht wirklich angenommen, geliebt und unterstützt. Propst Eberhard Schwarz, damals schon führend in der schlesisch-kirchlichen Vertriebenenarbeit, von 1973 bis 1985 dann Vorsitzender der „Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee) e.V.“, schrieb 1966 im „Schlesischen

29 HANS-ULRICH MINKE (s. Anm. 22), 352.

30 HERBERT GIRGENSOHN, Vertriebene, Flüchtlinge (s. Anm. 14) 156.

Gottesfreund“ einen Beitrag mit der Überschrift „Die Denkschriftkirche als Stiefmutter“³¹ und hat damit die Stimmung unter den für Kirche und Heimat engagierten Vertriebenen auf den Punkt gebracht.

Lange nach diesen Ereignissen ist Klaus Engelhardt, 1980 bis 1998 Landesbischof in Baden, 1991 bis 1997 auch Ratsvorsitzender der EKD, auf diese Problematik noch einmal zurückgekommen. In einer Rede vor badischen Pfarrerrinnen und Pfarrern im Jahr 2010 hat er erklärt: „Die Ostdenkschrift war das richtige Votum unserer Kirche zum richtigen Zeitpunkt. Aber wir haben uns die Zustimmung zu leicht gemacht, wenn wir – als nicht Betroffene! – den Vertriebenen ihre Vertreibung und das Flüchtlingselend zu unsensibel als Konsequenz für die Verbrechen der Nazis ‚plausibel‘ machen wollten und damit ihre Traumata, ihre Bitterkeit über erlittenes Unrecht uns vom Leib gehalten haben“.³²

V. Beiträge der Vertriebenen zur Entwicklung der Nachkriegskirchen

Auch wenn wir festhalten müssen, dass die aufnehmenden Kirchen die von den Vertriebenen an sie herangetragenem Erwartungen auf eine geistliche Erneuerung des Protestantismus nicht aufgegriffen und statt dessen von Anfang, das heißt von Treysa an, ihre eigenen Erwartungen – wenn auch mit Verlusten – durchgesetzt haben, so sind auf der anderen Seite die Landeskirchen durch die Vertriebenen doch verändert worden, mehr als ihnen selbst bewusst geworden zu sein scheint. Einige, wie Hannover, Bayern, Kurhessen-Waldeck, Oldenburg fangen an, diesen Teil ihrer Nachkriegsgeschichte aufzuarbeiten, andere, wie zum Beispiel Hessen und Nassau, haben bis heute die Gewinne, Verluste und Veränderungen durch die Vertriebenen nicht thematisiert, geschweige denn in ihrem Geschichtsbild platziert.³³ Das ändert aber nichts daran, dass es durch die Aufnahme von Vertriebenen in

31 Schlesischer Gottesfreund 17. Jg., März 1966, 22–99.

32 KLAUS ENGELHARDT, Rede anlässlich der Ehrung zum 50-jährigen Ordinationsjubiläum 2010 am Tag der badischen Pfarrerrinnen und Pfarrer in Überlingen, in: Pfarrervereinsblatt 11–12/2010, 392–394, hier 393.

33 Hier ist im Jahr 2007 eine Festschrift 60 Jahre Evangelische Kirche in Hessen und Nassau – EKHN 1947 – 2007 erschienen, hg. von der Kirchenleitung der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, Paulusplatz 1, 64285 Darmstadt E-Mail presse@ekhn.de. Dabei werden den Hunderttausenden von Neuzugängen unter der Überschrift „1945. Die Unerwünschten. Integration der Flüchtlinge“ pauschal einige wenige Zeilen gewidmet – und zwar in einem

den Landeskirchen Veränderungen gegeben hat, die bis heute nachwirken. Neben der geistlichen Belegung durch die Kirchenverbundenen, von der bereits die Rede war,³⁴ betrifft das vor allem drei Bereiche:

Nämlich zum einen die Stabilisierung der durch die Kriegsverluste personell geschwächten Landeskirchen. Für die vielen vakanten Pfarrstellen, deren Inhaber gefallen oder vermisst waren, für den während des Krieges fast völlig ausgebliebenen Nachwuchs auch an Organisten, Küstern, Kirchenvorständen und anderen Laienmitarbeitern wurden engagierte Menschen gebraucht. Zahlen sprechen hier eine deutliche Sprache:

Die Württembergische Kirche zum Beispiel hatte am Ende des Zweiten Weltkrieges zu beklagen: „104 gefallene und 29 vermisste ständige Pfarrer, 88 gefallene und 17 vermisste unständige Geistliche und 142 gefallene und 25 vermisste Theologiestudenten. Die dadurch bedingte Unterversorgung der Gemeinden konnte durch die mit den Vertriebenen und Flüchtlingen einströmenden Pfarrer wenigstens zum Teil ausgeglichen werden. Diese Pfarrer kamen aus über 20 verschiedenen Landschaften, davon 60 aus Schlesien, 39 aus Ostpreußen, 17 aus Pommern, 31 aus der CSR und 17 aus Polen. Insgesamt waren es 274 Pfarrer, die bis 1953 in Württemberg neu Fuß fassten. Sie wurden zunächst als unständige Pfarrer eingestellt ...“³⁵

In Oldenburg waren von den 110 Pfarrstellen dieser Kirche im Jahr 1945 61, also 55 Prozent, nicht versorgt. Der zuständige Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg schrieb im Januar 1947 im Oldenburger Sonntagsblatt: „Ohne den Zustrom der Ostpfarrer (wäre es) gar nicht möglich gewesen, den kirchlichen Dienst auch nur annähernd zu versehen“.³⁶

Abschnitt, in dem ausdrücklich über „gesellschaftliche“ und nicht über kirchliche oder kirchengeschichtliche Ereignisse berichtet wird.

34 CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT, *Geh aus deinem Vaterland ... Vertreibung – Integration – Vermächtnis der evangelischen Schlesier*. Vorträge, Aufsätze, Predigten (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 13), Berlin 2008. – Dietmar Neß (Hg.), *Flüchtlinge von Gottes Gnaden. Schlesische Predigt 1945–1952*, hg. im Auftrag der Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee) e.V., Würzburg 1990.

35 PAUL GERHARD EBERLEIN, *Spuren und Wirkungen von evangelischen Vertriebenen aus Schlesien in Württemberg in 50 Jahren*. In: Christian-Erdmann Schott (Hg.), *Spuren und Wirkungen der schlesischen evangelischen Kirche im Nachkriegsdeutschland*, Würzburg 2000, 153.

36 Zitiert bei HANS-ULRICH MINKE (s. Anm. 22), 345.

In Kurhessen-Waldeck waren am 31.10.1950 568 Pfarrer im Amt, davon 107 aus dem Osten. Das heißt, 20,8 Prozent der Pfarrerschaft kamen aus dem Umfeld der Vertriebenen.³⁷

Insgesamt waren im Bereich der EKD am 31.10.1950 2.147 Ostpfarrer tätig, darunter 1.999 in den westlichen Landeskirchen (ohne West-Berlin).³⁸ Aber nicht allein die Pfarrer, auch die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter aus dem Osten haben dazu beigetragen, dass die Landeskirchen personell im Stande und fähig waren, sich der Zukunft zu stellen.

Zweitens: Zur Stabilisierung kam die landsmannschaftliche Öffnung. Gemeint ist die Auflösung der Geschlossenheit und Abgeschlossenheit der Landeskirchen, die, durch ihre homogene Prägung über Jahrhunderte hinweg, den Charakter von territorialen Stammeskirchen angenommen hatten. Als ich im Jahr 1960 im Zuge der Vikarsausbildung in Hessen und Nassau im Dekanat Bad Ems eingesetzt war, konnte ich im Konvent bei den meisten Pfarrern noch sehr deutlich die Prägung durch das alte Nassau und seine Kirche miterleben. Solche landsmannschaftlichen Dominanten findet man heute nur noch selten. Hier hat es EKD-weit Öffnungen, Weitungen gegeben, die man auch als Modernisierungen ansehen kann. Dass diese landsmannschaftliche Öffnung von den Einheimischen auch als Zumutung angesehen werden konnte und nicht selten die Furcht vor Überfremdung ausgelöst hat, ist heute vielfach vergessen.³⁹ Dass das Einstürmen der Flüchtlinge auch als Eindringen in geschlossene Systeme erlebt wurde und auch in Pfarrhäusern nicht immer ohne Spannungen abgelaufen ist, zeigt der Prälat von Heilbronn, Paul Dieterich. Er hat im Jahr 2001 von seinem schlesischen Großvater, dem Breslauer Kirchenrat Friedrich Than (1870–1950), erzählt und sich erinnert: „Mit Großvater brach eine Welt in unser Pfarrhaus ein, die, so spürten wir, mit der fest gefügten Welt unserer altwürttembergischen Pfarrerrfamilie kaum oder gar nicht vereinbar war. Ein Breslauer und ein württembergisches Pfarrhaus, das ist wie durch eine tiefe Kluft von einander unterschieden, so fühlten wir.“⁴⁰ Die weiteren Ausführungen von Paul Dieterich zeigen, dass sich auch

37 DIETER WASSMANN (s. Anm. 2), 51.

38 Ebd. 51.

39 ANDREAS KOSSERT (s. S. 7), 71–86.

40 PAUL DIETERICH, Das Vertriebenenschicksal aus seelsorgerlicher Sicht. Referat bei der Rüstzeit der Gemeinschaft ev. Schlesier LAG Baden-Württemberg am 3. März 2001 im ev. Gemeindehaus Plochingen, Manuskript von 18 Seiten, hier S. 5.

das altwürttembergische Pfarrhaus geöffnet und den Großvater aus Breslau integriert hat, integrieren musste.

Neben der landsmannschaftlichen muss drittens die konfessionelle Öffnung, die dann in die ökumenische Bewegung eingemündet ist, hervorgehoben werden. Bis 1945 haben die beiden großen Kirchen in Deutschland im Wesentlichen in den territorialen Grenzen gelebt, die ihnen im Westfälischen Frieden 1648 gezogen worden waren. Es gab nahezu rein römisch-katholische und umgekehrt nahezu rein evangelische Gegenden. Gekannt hat man sich kaum. Zwischen den Konfessionen herrschte ein toleriertes Nebeneinander, kein wirklicher Austausch, kein Miteinander. Durch das Einströmen der Vertriebenen ist diese Konfessionsgeographie aufgeweicht worden. Die Ansiedlung der Vertriebenen brachte eine so noch nie da gewesene und auch bis dahin nicht mögliche Durchmischung der Bevölkerung. Mit Abgrenzungen konnten wir auf die Dauer nicht weiter kommen, weder in den Familien noch auf den Arbeitsstellen, weder in den Schulen noch in den Vereinen. Die ökumenische Bewegung, die nicht allein gemeinsame Gottesdienste, sondern auch sogenannte ökumenische Trauungen und viele gemeinsame Veranstaltungen auf Gemeindeebene ermöglichte, ist von allen Teilen der Bevölkerung und in allen Kirchen begrüßt und unterstützt worden. Wenn nicht alles täuscht, dürfte sie in Zukunft auch kaum unumkehrbar sein.

Das alles zusammengenommen heißt: Neben der geistlichen Belebung, die die aufnehmenden Gemeinden vielerorts durch die Vertriebenen erfahren haben, sind die Beiträge der Menschen aus dem Osten in der Stabilisierung, in der landsmannschaftlichen Weitung und in der ökumenischen Öffnung der Landeskirchen zu sehen. Es ist deutlich, dass wir es nicht mehr mit den Landeskirchen aus der Zeit vor 1945 zu tun haben. Durch die geschichtlich einmaligen Zuwächse von außen waren sie gezwungen und hatten sie die Möglichkeiten, sich neu aufzustellen, und zwar so aufzustellen, dass sie zukunftsfähig waren und in der Lage, den Anforderungen der sich ständig verändernden Nachkriegszeit angemessen zu begegnen.

VI. Offene Fragen

Einige Fragen sind allerdings noch offen. Sie können hier nur angedeutet, aber nicht mehr vollständig beantwortet werden. Gerichtet sind sie an die Landeskirchen und an die Vertriebenen.

Waren die Erwartungen der Vertriebenen zu hoch, zu unrealistisch? Hätten sie von den Landeskirchen überhaupt eingelöst werden können? Die Vertreter der Landeskirchen würden sich wahrscheinlich darauf berufen, dass sie gar nicht anders konnten. Die Besatzungsmächte forderten und förderten die unumkehrbare Eingliederung und Assimilierung der Vertriebenen, die römisch-katholische Kirche ging den gleichen Weg. Ganz abgesehen davon, dass es neben und außer den Vertriebenen zahlreiche andere Kriegsoffer, auch in den eigenen Reihen, gab, deren Wohl sich die Landeskirchen ebenfalls verpflichtet fühlten. Vor diesem Hintergrund können sich die Landeskirchen zumindest auf den Notstand der Überforderung berufen, dann aber auch darauf verweisen, dass sie auf ihre Weise schließlich auch Erfolge zu verzeichnen hatten. Sie konnten wenigstens eine bescheidene Unterstützung/Aufnahme garantieren und haben sich auch tatsächlich für viele Menschen aus dem Osten geöffnet.

Aber rechtfertigt die Überforderung der Landeskirchen die von den Vertriebenen beklagte weitgehend rein organisatorische Behandlung der Flüchtlingsfrage; rechtfertigt sie die Vernachlässigung der geistlichen Dimension? Wenn man die Erwartungen der Vertriebenen auf ihren Kern reduziert, zeigt sich, dass sie so unglaublich gar nicht waren. Im Grunde sprachen diese Menschen die Bitte aus, dass sie doch von den Besitzenden und Aufnehmenden mit Liebe und Respekt behandelt werden möchten. Es scheint, dass ihnen aber vor allem das gefehlt hat. Sie spürten sehr bald, dass sie abgeschoben wurden in die Position von Bittstellern, dass die Solidarität wegbrach und sie allein dastanden, sich schließlich sogar dem Vorwurf ausgesetzt sahen, an ihrem Unglück selbst schuld zu sein. Zunehmend fühlten sie sich von der Mehrheit verlassen und verraten. Dass die Kirche hier nicht energisch genug ihre Partei ergriffen und für sie gesprochen und gekämpft hat, das ist der Kern ihrer Enttäuschung.

Girgensohn hat das schon im Jahr 1958 so gesehen: „Ich möchte die Behauptung wagen, dass ein großer Teil der Erbitterung in Vertriebenenkreisen auf diesen Umstand zurückzuführen ist. Das Trauma betrifft nicht nur das Schicksal der Vertreibung selbst, sondern auch die Art, in der die Schuldfrage mit diesem Schicksal verbunden wird, gerade auch in kirchlichen Kreisen“.⁴¹

Damit stellen sich weitere Fragen: Wie will die Kirchengeschichtsschreibung dieses Thema behandeln? Als Erfolgsgeschichte der aufnehmenden

41 HERBERT GIRGENSOHN, Vertriebene, Flüchtlinge – wie Anm. 16 – 150.

Landeskirchen? Als Geschichte einer nicht ergriffenen, vielleicht auch nicht begriffenen geistlichen Chance? Als Geschichte des Untergangs der Ostkirchen? Ich könnte mir allerdings auch vorstellen, dass dieses Thema so behandelt wird, dass den Vertriebenen wenigstens im Nachhinein noch die Anerkennung nachgerufen wird, die sie so schmerzlich vermisst haben. Und zwar Anerkennung für die, die den Weg der Kirchentrennung nicht gegangen sind, Anerkennung für die, die die Versöhnung mit den Menschen in der alten Heimat gesucht haben⁴², Anerkennung für die Geduld, die sie sogar noch denen gegenüber aufbrachten, die für sie oftmals wenig Verständnis zeigten.

Wypędzeni w ewangelickich kościołach okresu powojennego

Również w okresie dwóch pokoleń od momentu zakończenia II wojny światowej, w odniesieniu do kwestii przyjęcia wypędzonych z ojczyzny do kościołów powstałych w okresie powojennym, musimy mówić o dwóch rozbieżnych rodzajach świadomości historycznej. Kościoły przyjmujące wypędzonych posiadają inny rodzaj świadomości historycznej niż sami wypędzeni. Artykuł próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego sytuacja taka ma miejsce. Poddaje on przy okazji analizie rozbieżne oczekiwania po obu stronach, jak również pozytywne zmiany, które w powojennym protestantyzmie wywołane zostały przez wypędzonych.

42 CHRISTOF DAHM / HANS-JAKOB TEBARTH (Bearb.), Die Bundesrepublik Deutschland und die Vertriebenen. Fünfzig Jahre Eingliederung, Aufbau und Verständigung mit den Staaten des östlichen Europa, Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, Bonn 2000.

Die Bedeutung der Vertriebenen für die deutschen Landeskirchen

Auswirkungen auf das kirchliche Leben am Beispiel Oldenburgs

von Hans-Ulrich Minke

Die Aufnahme und die Integration der Heimatvertriebenen waren in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg für die Landeskirchen Restdeutschlands eine Herausforderung und eine besondere Aufgabe. Das ist hinreichend dargestellt worden. Dabei gerät oft aus dem Blick, dass daneben von gleicher Bedeutung die geistliche Beheimatung der Vertriebenen in ihren neuen Kirchengemeinden war. Die Vertriebenen brachten naturgemäß ihre religiösen Traditionen mit, ihre Gesangbücher und ihre Gottesdienstordnung, die sie als ein Stück Heimat bewahrt wissen wollten. Kurzum: Sie brachten i h r e evangelische Kirche mit, und sie kamen mit ihren Pfarrern. Sie waren aufzunehmen und einzugliedern. Es liegt auf der Hand, dass die Vertriebenen dank ihrer Kirchlichkeit ein kirchlich-geistlicher Gewinn für die aufnehmenden Kirchen waren. Der vorliegende Aufsatz ist ein Versuch, diesen Gewinn zu präzisieren, obwohl von Anfang an deutlich sein sollte, dass es für Frömmigkeit und Kirchlichkeit schwerlich objektivierbare Maßstäbe gibt, die über das Statistische hinausgehen. So läßt sich auch nur schwer erschließen, welcherart die Frömmigkeit war, die die Vertriebenen aus Ostdeutschland und aus ihren osteuropäischen Siedlungsgebieten mitbrachten.¹ Das gilt selbstverständlich auch für die Kirchlichkeit und Frömmigkeit der aufnehmenden westdeutschen Kirchen. Welche Bedeutung und welchen Gewinn für die Landeskirchen die Vertriebenen darstellten, soll hier an einem konkreten

1 Wiederholt wurde versucht, Herkommen und Frömmigkeitsgeschichte der Vertriebenen den aufnehmenden Kirchen zu erklären, so: ERNST STILLER Neufarn/DR. FALK, Hersfeld, Die Schlesier, Maschinenschrift, 1947 (A. OKR. Ol, A XXVIII, 31); HERBERT KRIMM, Das Antlitz der Vertriebenen, Schicksal und Wesen der Flüchtlingsgruppen, Stuttgart 1949; FRIEDRICH SPIEGEL-SCHMIDT, Religiöse Wandlungen und Probleme im evangelischen Bereich, in: Eugen Lemberg/Karl Heinz Edding (Hg.), Die Vertriebenen in Westdeutschland, Bd. III, 23–91. 25 ff.

Beispiel gezeigt werden. Dieses Beispiel ist die evangelisch-lutherische Kirche in Oldenburg.²

1. Die oldenburgische Kirche

Die oldenburgische Kirche war ebenso wenig auf die Aufnahme von Vertriebenen vorbereitet wie alle anderen westlichen Kirchen – im Gegenteil: Ihr fehlte nach den Auseinandersetzungen mit der NS-Ideologie und dem Tod des Landesbischofs eine funktionsfähige Kirchenleitung. Die Kirche war also neu zu organisieren³, und gleichzeitig war nach Kirchenkampf und Krieg ein weiterführendes geistliches Profil zu suchen.⁴ In dieser Situation waren etwa 130.000 evangelische Christen aufzunehmen. Zahlen⁵ zeigen, wie groß die Aufgabe war: Hatte die oldenburgische Kirche 1939 bei der letzten Volkszählung vor dem Zweiten Weltkrieg 382.000 Mitglieder gehabt, so hatte sie 1950 bei der ersten Volkszählung in der jungen Bundesrepublik 554.000

2 Ausführlichere Angaben s. in meiner Untersuchung: HANS-ULRICH MINKE, Die evangelischen Heimatvertriebenen und die oldenburgische Landeskirche, in: Minke, Kuroпка, Milde (Hg.), „Fern vom Paradies – aber voller Hoffnung“. Vertriebene werden neue Bürger im Oldenburger Land, Oldenburg 2009, 331–358. Zum EKD-weiten Kontext vgl. den Beitrag von DOROTHEA WENDEBOURG in diesem Band.

3 Auf Vorschlag des „geistlichen Ausschusses“ der bei Kriegsende gebildet worden war, wurden Prof. Dr. Wilhelm Stählin (1883–1975) zum Landesbischof und Präsidenten des Oberkirchenrats und der Leiter der Bekennenden Kirche Oldenburgs, Pfarrer Heinz Kloppenburg (1903–1986), zum Oberkirchenrat bestimmt. Hinzu kam der Jurist der Bekennenden Kirche Dr. Hermann Ehlers (1904–1954). Der Bischof war für die theologische Konzeption und die Gottesdienstordnung zuständig. OKR Kloppenburg war der stets präsente Ansprechpartner besonders für die Ostpfarrer.

4 „Die Kirchen stehen vor der Aufgabe einer großen inneren Erneuerung“, schrieb OKR Kloppenburg am 7. September 1945 der Militärregierung (A OKR OL, LVI 10).

5 Verarbeitet wurden die im Archiv des Ev.-luth. Oberkirchenrats in Oldenburg (A. OKR. Ol) gesammelten Akten, die freundlicherweise Archivarin Karen Jens, M.A. bereitgestellt hat. Da sich die Kirche bei ihren statistischen Angaben an den staatlichen Erhebungen des Freistaates Oldenburg, des Landes Niedersachsen und der Bundesrepublik orientiert, folgen wir den Zusammenstellungen bei Albrecht Eckhardt (Hg.), Oldenburg um 1950. Eine nordwestdeutsche Region im ersten Nachkriegsjahrzehnt, Oldenburg 2000, hier: ALBRECHT ECKHARDT, Land- und Verwaltungsbezirk vom Kriegsende bis in die fünfziger Jahre, 9–36; CHRISTOPH REINDERS-DÜSELDER, Die Bevölkerung im Oldenburger Land um 1950, 37–56. Zur oldenburgischen Kirchengeschichte insgesamt REINHARD RITTNER, Die evangelische Kirche in Oldenburg im 20. Jahrhundert, in: Rolf Schäfer (Hg.), Oldenburgische Kirchengeschichte, 2. Aufl. Oldenburg 2005, 643–798.

Mitglieder, also 30 % mehr als 1939. Jedes vierte Mitglied der oldenburgischen Kirche war heimatvertrieben. Rechnet man mit der Kirchenordnung von 1950 einen Pfarrer bei 3.000 Gemeindegliedern, so waren 40 neue Pfarrstellen zu schaffen und zu finanzieren.

In Verlautbarungen und Akten ist deutlich erkennbar, dass sich die Verantwortlichen in der oldenburgischen Kirche und viele der einheimischen Christen ohne Zögern der Aufgabe gestellt haben, die die neuen Mitglieder mit sich brachten. Bei aller Ungewissheit über die politische Zukunft und eine mögliche Rückkehr der Vertriebenen in ihre Heimat war die Eingliederung klares Ziel der Landeskirchen. Man wollte die gemeinsame Kirche aus Einheimischen und Vertriebenen, ausgehend von der Feststellung des lutherischen Bekenntnisses, dass die Kirche durch Wort und Sakrament konstituiert wird. Die Frage war allerdings, ob in dieser gemeinsamen Kirche Frömmigkeitsformen, die aus der verlorenen Heimat mitgebracht wurden, ihren Platz haben konnten. Kirchliche Beheimatung konnte nicht einfach Anpassung sein.

2. Die evangelischen Heimatvertriebenen als Lutheraner

Die Integration der Heimatvertriebenen in die oldenburgische Kirche wurde dadurch erleichtert, dass es zwischen ihnen und den Einheimischen keine grundsätzlichen Divergenzen – etwa was Lehre und Kirchenverständnis betraf – gab. „Die Ostvertriebenen sind fast ausnahmslos lutherischen Bekenntnisses und an Luthers kleinen Katechismus gewöhnt“, schrieb am 18. Mai 1951 Oldenburgs Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin der Kirchenkanzlei der EKid auf deren Frage nach dem Stand der Eingliederung.⁶ Vom Konfessionsstand her passten also nach dem Urteil des Bischofs die Heimatvertriebenen gut nach Oldenburg: Sie waren zwar unierte Lutheraner, doch die oldenburgische Kirche selbst praktizierte kein besonders akzentuiertes Luthertum. Nach einer Untersuchung, die das Statistische Landesamt über

6 A. OKR. Ol, A XXI, 47. Anlass für den Brief Stählins war ein von der EKid in Auftrag gegebenes theologisches Gutachten der Professoren Ernst Wolf, Otto Weber und Peter Brunner zur konfessionellen Prägung der Heimatvertriebenen und ihrer kirchlichen Integration. Bestätigt wird der oldenburgische Bischof in seiner Sicht durch den schlesischen Bischof Ernst Hornig (1894–1976): «Die schlesischen Gemeinden sind zu 99% im lutherischen Katechismus unterwiesen und unsere Geistlichen auf die lutherischen Bekenntnisschriften ordiniert. Andererseits wird man nicht behaupten können, dass ein Bewusstsein konfessionellen Luthertums in unseren Gemeinden lebendig wäre» (DtPfrBl, 50. Jhrg., 1950, 534).

die landsmannschaftliche Herkunft der Heimatvertriebenen im Verwaltungsbezirk Oldenburg anstellte, stammten am 1. Februar 1947 14 Prozent der Vertriebenen aus Ostpreußen, 8,5 Prozent aus Danzig/Westpreußen/Grenzmark Posen, 13,5 Prozent aus Ostpommern und 57 Prozent aus Schlesien.⁷ Das dürfte auch für die evangelischen Heimatvertriebenen gegolten haben. Sie kamen aus Kernländern der lutherischen Reformation, die freilich von der Konfessionspolitik der preußischen Könige geprägt waren.⁸ Bekanntlich hatte König Friedrich Wilhelm III. (1797–1840) mit Kabinettsorder vom 27. September 1817 die reformierten und die lutherischen Kirchen Preußens zu einer „evangelisch-christlichen Kirche“ mit einheitlicher Gottesdienstordnung zu vereinen versucht, musste sich aber aufgrund heftiger Proteste 1834 mit einer „Verwaltungs-Union“ zufrieden geben, bei der unter gemeinsamer Kirchenleitung und mit einheitlicher Liturgie die Gemeinden ihr lutherisches Bekenntnis und ihre lutherische Prägung behielten. Unter diesem Vorzeichen war ein offenes, tolerantes Luthertum entstanden, das sich mit unterschiedlicher Akzentuierung mit der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts verband. Die neuen Mitglieder der Gemeinden verstanden sich als „evangelisch“ und waren erstaunt, dass sie sich nach der Vertreibung im Oldenburger Land aufgrund ihres lutherischen Katechismus als „evangelisch-lutherisch“ deklarieren mussten.

Aufklärung und Säkularisierung hatten auch in den östlichen Herkunftsgebieten ihre Wirkung getan; oldenburgische Pfarrer klagten gelegentlich in ihren Visitationsberichten über die distanzierte Kirchlichkeit der Vertriebenen aus den großen Städten Stettin oder Breslau, die der distanzierten Haltung vieler oldenburgischer Gemeindeglieder nicht nachstand. Die Mehrzahl der Vertriebenen war indes in hohem Maße kirchlich sozialisiert. Ihnen waren Bibel, Gesangbuch und Gottesdienstbesuch selbstverständliche Kennzeichen ihrer Frömmigkeit. Indikator für ihre Kirchlichkeit war der jährliche Abend-

7 A. OKR. Ol, A XXI 47,2. Eine parallele, 1947 für den Verwaltungsbezirk Oldenburg geltende Aufgliederung nach Konfession und landsmannschaftlicher Herkunft war nicht zu finden. Unsere Schätzung dürfte aber nicht falsch sein, da die Heimatvertriebenen weitgehend aus evangelischen Gebieten stammen.

8 Zur Entwicklung der preußischen evangelischen Kirche und zur besonderen Bedeutung des hallischen Pietismus August Hermann Franckes CHRISTOPHER CLARK, Preußen. Aufstieg und Niedergang. 1600–1947, 2. Aufl. München 2007, 144–177; JOHANNES KUNISCH, Friedrich der Große. Der König und seine Zeit, 2. Auflage, München 2010, 146–149; RUDOLF VON THADDEN, Fragen an Preußen. Zur Geschichte eines aufgehobenen Staates, München 1981, 107–144.

mahlsbesuch aller Gemeindeglieder einer Kirche gewesen, der gleichzeitig auch den Unterschied zur aufnehmenden oldenburgischen Kirche deutlich machte: In Pommern nahmen 1939 – aufgrund der NS-Propaganda mit sinkender Tendenz – 17,3 Prozent der Kirchenmitglieder am Abendmahl teil, in Ostpreußen waren es 17,9 Prozent, in Schlesien sogar 22,9 Prozent, während es in Oldenburg zur selben Zeit nur noch 4,9 Prozent waren.⁹

Die Heimatvertriebenen, die aus den preußisch-unierten Kirchen nach Oldenburg gelangten, kamen also „vorwiegend aus regem christlichen Leben und lebendigen Gemeinden“¹⁰ und waren in der Regel bereit, sich in der neuen kirchlichen Heimat zu engagieren. Den persönlichen Einsatz für Glauben und Kirche hatten vor der Vertreibung besonders diejenigen praktizieren müssen, die im Reichsgau Wartheland lebten.¹¹ Bekanntlich war der „Warthegau“ 1939 nach dem Polenfeldzug aus Gebieten um die Stadt Lodz und aus dem ehemaligen Regierungsbezirk Posen vor allem für diejenigen eingerichtet worden, die im Zuge des Hitler-Stalin-Paktes aus ihren osteuropäischen Siedlungsgebieten umgesiedelt werden mussten. Modellhaft wurden hier erste Schritte zur Liquidierung des Christentums begonnen, die die NSDAP nach dem Endsieg plante; die Kirche hatte Vereinsstatus und bekam, was Geldsammlungen und Grundbesitz betraf, noch weniger Rechte als ein bürgerlicher Verein. Sie war völlig auf das freiwillige Engagement ihrer Mitglieder angewiesen; und dieses Engagement brachten die aus dem Warthegau Kommenden dann in den Westen mit. Daneben gab es unter den Heimatvertriebenen – um bei dem Versuch, ihre Frömmigkeit zu beschreiben, fortzufahren – die Liebe zur altpreußischen Liturgie mit ihren gefühlbetonten Bortnjansky-Melodien und zu den Chorälen des Gesangbuches. Das gilt namentlich für die Schlesier, deren Dichter einen erheblichen Anteil an den Liedern des gesamtdeutschen Gesangbuches bis in die Gegenwart haben. Das Gesangbuch hatte im Übrigen den Schlesiern geholfen, die massiv durchgeführte Gegenreformation im 17. Jahrhundert geistlich zu bestehen;

9 Zusammengefasst sind die statistischen Angaben bei Lucian Hölscher (Hg.), *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*, Bd. I–III, Berlin/New York 2001.

10 Bericht des Hilfswerkes: *Flüchtlingsnot 1947/1948*: A. OKR. Ol, A XXI, 47.2. Dazu anschaulich zur pommerschen Frömmigkeit: CHRISTIAN GRAF V. KROCKOW, *Erinnerungen*, München 2002, 48–70.

11 Vgl. dazu PAUL GÜRTLER, *Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau*, Göttingen 1958; KURT MEIER, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. III, Halle 1984, 114–146.

es gehörte – kein Wunder – für viele bei der Vertreibung zum Gepäck.¹² Andererseits hatten die Schlesier im Laufe ihrer Geschichte eine besondere Toleranz im Zusammenleben mit den Katholiken entwickelt, die ihnen später in Südoldenburg nutzte.¹³

Berücksichtigt muss in diesem Zusammenhang werden, dass die Ängste und Erlebnisse beim Einmarsch der Roten Armee 1945, bei Flucht und Vertreibung die religiöse Einstellung vieler Vertriebenen und ihr Verhältnis zur Kirche beeinflussten und veränderten – es waren nicht nur psychische Schäden entstanden, die die Betroffenen oft ein Leben lang begleiteten, sondern der Kontakt zu Gott konnte abgebrochen, aber auch intensiviert werden. Denn was die Ostvertriebenen erlebten, war ja keine freiwillige Migration, sondern die systematische Zwangsaussiedlung aus ihren angestammten Wohngebieten. Bei solchen Grenzerfahrungen lehrt Not nicht nur beten und den Schutz Gottes suchen, sondern auch „fluchen“ und Gottes Existenz negieren. Vielfach war dennoch zu hören: „Nur weil wir Christen waren, haben wir das ausgehalten“ – und so sprachen nicht selten Menschen, die der Kirche in der ostdeutschen Heimat nicht besonders eng verbunden gewesen waren. Kirchengang und regelmäßiges Tischgebet waren Kennzeichen der neuen Einstellung.¹⁴

12 In der Vertreibungszeit 1946 und später erlebten die Schlesier in ihrer alten Heimat einen geistlichen Aufbruch besonderer Art. Als die Gemeindepfarrer mit Teilen ihrer Gemeinden ausgewiesen wurden, übernahmen Laien für die Zurückgebliebenen deren Funktion. Dazu: ULRICH BUNZEL, *Kirche ohne Pastoren*, Ulm 1965. Mitarbeit und Beteiligung war darum für viele Schlesier auch in Oldenburg selbstverständlich.

13 Von einer besonderen „schlesischen Toleranz“ ist sogar die Rede, so NORBERT CONRAD, *Schlesien, Deutsche Geschichte im Osten Europas*, Berlin 1994, 24 ff.

14 Vgl. die Darstellung bei HARTMUT RUDOLPH, *Evangelische Kirche und Vertriebene 1945–1972*, Bd. I Göttingen 1984, 188–192. Die intensive Praxis erlahmte im Westen nicht selten – vor allem, als sich nach der Währungsreform die Lebensbedingungen normalisierten. Zum Ganzen zuletzt MARTIN GRESCHAT, „Mit den Vertriebenen kam Kirche“? Anmerkungen zu einem unerledigten Thema, in: *Hist. pol. Mitteilungen*, 13, 2006, 47–76. 65 ff. Greschat rückt freilich die Intensivierung des Glaubens bei Flucht und Vertreibung zu nahe an Erscheinungen bei freiwilligen Migrationen. Nicht vergessen werden darf im übrigen, dass es insgesamt in Deutschland nach dem Schock des Zusammenbruchs zu einer Rückwendung zum christlichen Glauben kam – selbstverständlich auch im Oldenburger Land. Am 7. September 1945 berichtete OKR Heinz Kloppenburg der Militärregierung nach einer Schnellumfrage auf deren Anfrage, dass sich der Kirchenbesuch „durchschnittlich verdoppelt, zum Teil verdreifacht“ habe, und nannte u.a. als Grund: „Die große Not der letzten Kriegsmomente hat manchen Menschen zur Besinnung gebracht; es zeigte sich, dass die angebotenen

Damit dürfte ansatzweise die Frömmigkeit skizziert sein, die die Heimatvertriebenen mitbrachten, als sie in die oldenburgische Landeskirche kamen. Im kirchenrechtlichen Sinn waren sie nach dem geltenden Territorialprinzip in dem Augenblick gleichberechtigte Mitglieder, in dem sie im Oldenburgischen einen festen Wohnsitz begründeten. Der Oberkirchenrat bestätigte das bereits am 12. Juni 1946 in einer amtlichen Bekanntmachung: „Die Flüchtlinge sind zu Gliedern der Kirchengemeinde geworden und müssen in all ihren Rechten und Pflichten den bisher ansässigen Gemeindegliedern gleichgestellt werden.“¹⁵ Damit war die Eingliederung der Vertriebenen kirchenrechtlich vollzogen. Auf diese Weise war von Anfang an eine eigenständige kirchliche Organisation der Vertriebenen vermieden. Schon vom Kirchenrecht her war die Bildung von Exilkirchen nicht sinnvoll, ja unmöglich. Allenfalls empfahl sich die Gründung eigener evangelischer landsmannschaftlicher Gemeinschaften zur Pflege des religiösen Erbes.

3. Ostpfarrer für vakante Pfarrstellen

Mit den Heimatvertriebenen kamen auch ihre Pfarrer, und das gab den aufnehmenden Kirchen in Westdeutschland die Möglichkeit, ihre durch Krieg und Kirchenkampf vakanten Pfarrstellen zu besetzen und die kirchliche Betreuung der Heimatvertriebenen sicherzustellen. In der oldenburgischen Kirche, die bei Kriegsbeginn 110 Pfarrstellen hatte, waren nach dem Besetzungsplan, den der dafür zuständige Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg am 31. Juli 1945 vorlegte, 61 – also 55 Prozent – unversorgt. „Das heißt also“ – schrieb er im Januar 1947 im Oldenburger Sonntagsblatt –, „dass es ohne den Zustrom der Ostpfarrer gar nicht möglich gewesen wäre, den kirchlichen Dienst auch nur annähernd zu versehen“.¹⁶

Ins Oldenburger Land gelangten die Ostpfarrer – wie man schon bald allgemein die Flüchtlingspfarrer wegen ihrer Herkunft von jenseits von Oder und Neiße nannte – auf unterschiedlichen Wegen und aus unterschiedlichen

Ersatzreligionen doch nicht ausreichen, in einer Notlage den Menschen seelisch zu helfen.“ (A. OKR. OI, LVI, 10).

15 GVB I XIII, 40.

16 A. OKR. OI, A III, 37, Sitzungsprotokoll und OI SoBl, 1947, 5. Januar; grundsätzlich zu Einfluss und Übernahme der Ostpfarrer vgl. HARTMUT RUDOLPH, (s. Anm. 14), 320–379.

Gründen; sei es, dass sie hier Verwandte, Freunde oder Kriegskameraden hatten, sei es, dass sie sich aus irgendeinem Flüchtlingslager heraus nach Oldenburg beworben hatten oder weil sie – wie oft bei den Schlesiern – durch die Flüchtlingstransporte mit Teilen ihrer Gemeinde hier „landeten“. Die oldenburgische Kirche hat bezogen auf ihre Größe verhältnismäßig viele Ostpfarrer beschäftigt – nicht nur aus Gründen des Bedarfs, sondern auch aus „brüderlicher Verpflichtung“. Schon Wochen vor der Kapitulation hatte am 14. März 1945 der sogenannte „geistliche Ausschuss“ der Landeskirche angesichts „der plötzlich auftretenden Flüchtlingspfarrer“ beschlossen, „sie bei Eignung mit der vertretungsweisen Verwaltung von Pfarrstellen zu beauftragen“, und für sie einen Ansprechpartner bestimmt. Damit wurde endgültig am 14. April 1945, da er „über die beste Kenntnis der Situation in den einzelnen Pfarrbezirken“ verfügte¹⁷, der spätere Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg beauftragt. Fortan koordinierte er den Einsatz der Ostpfarrer und begleitete mit Verständnis ihre Integration.

27 Ostpfarrer hatten bereits am 31. Juli 1945 einen Beschäftigungsvertrag. Ihre Zahl nahm in den folgenden beiden Jahren ständig zu: Ende August 1945 konnte Kloppenburg auf der Konferenz in Treysa von 45 in Oldenburg „untergebrachten“ Ostpfarrern berichten – ein Jahr später im August 1946 waren es 68, von denen freilich zunächst nur zwölf eine feste Anstellung bekamen.

Von den vorübergehend oder auf Dauer im Oldenburger Land in der Nachkriegszeit beschäftigten 81 Ostpfarrern stammten 38 Prozent aus Pommern, 19 Prozent aus Schlesien und 16 Prozent aus Ostpreußen; die restlichen kamen aus Posen-Westpreußen und aus Brandenburg.¹⁸ Sie blieben zunächst kirchenrechtlich und von ihrem geistlichen Auftrag her Pfarrer ihrer Heimatkirchen. Sie verstanden sich selbst oft weiterhin als Pfarrer ihrer ostdeutschen Gemeinden und versuchten, sie im Exil zu betreuen. Bei einer Beschäftigung im Westen konnte es sich „nur um eine Übergangsregelung handeln“, wie es die erste Konferenz der Kirchenleitungen nach dem Kriege im August 1945 in Treysa formulierte. Diese Konferenz verpflichtete die Landeskirchen „zur bedingten Übernahme, Betreuung und Verwendung der Flüchtlingspfarrer,

17 So der Pfarrer für Innere Mission Dr. Arend Ehlers (1894–1970) in einem Brief an den OKR am 14. April 1945, A. OKR. Ol, B XXVIII – 12.

18 Ich folge hier einer von Udo Schulze für das Pfarrerverzeichnis besorgten Aufstellung der in der oldenburgischen Kirche beschäftigten Ostpfarrer. Namentlich genannt werden sie bei UDO SCHULZE, Johannes Wien und Herbert Goltzen – zwei Ostpfarrer in Oldenburg, OJB 7, 1997, 181–211. 195.

der Ruheständler, Witwen, Waisen und Pfarrfamilien“ und legte so gesamt-kirchlich fest, dass die Beschäftigung der Ostpfarrer nur vorübergehend und vertretungsweise zu erfolgen hatte.

Die Entgelte, die man den Pfarrern mit Beschäftigungsauftrag als Darlehen und vom 1. Januar 1947 an aus dem Haushalt zahlte, waren gering. Die Höhe hatten die Landeskirchen der britischen Zone am 2. November 1945 bei einem Treffen in Bethel festgelegt: Ledige bekamen danach RM 150,-, Verheiratete RM 200,-, jedes Kind RM 20,-, und Pfarrer mit Beschäftigungsauftrag sollten zusätzlich RM 50,- erhalten.¹⁹ Trotz dieser geringen Summen ging man bei den Bewerbungen sorgfältig vor. Auf Kontaktgespräche, die ein erstes Profil des Bewerbers ergaben, folgten in der Regel eine Nachfrage bei einer Vertrauensperson der Heimatkirche und ein einstündiges Kolloquium, bei dem es um die theologische Prägung des Bewerbers und seinen beruflichen Werdegang ging.

Im Endergebnis stammte um 1950 fast die Hälfte der oldenburgischen Pfarrer aus dem Osten.²⁰ Ihre Aufnahme in die Dienstgemeinschaft der oldenburgischen Kirche verlangte von allen Beteiligten Offenheit, Beweglichkeit und Kooperationsbereitschaft und von der Kirchenleitung Personalplanung. Erschwert wurde die Eingliederung durch den zumindest am Anfang ungeklärten Rechtsstatus der Ostpfarrer und durch die im Vergleich zu den einheimischen Pfarrern deutlich geringere Vergütung – Tatbestände, die gelegentlich im Alltag dazu verleiteten, sie wie Hilfsprediger einzusetzen. Der Oberkirchenrat verlangte dagegen Gleichbehandlung. Bereits am 25.

19 Damit bekamen die Ostpfarrer knapp 60 % der Brutto-Gehälter oldenburgischer Pfarrer, die von vornherein eine Gehaltskürzung von 16 % (6% seit 1931, GVBl. XI, 49, und ab 1.4.1946 zusätzlich 10 % für Nothilfe) verkraften mussten. Ein vierzigjähriger, verheirateter Ostpfarrer mit zwei Kindern bekam bei einem Beschäftigungsauftrag RM 290, sein oldenburgischer Amtsbruder – je nach Dienstalter – zwischen RM 470 bis 520. Die Unterstützungen an nicht beschäftigte Ostpfarrer, Pensionäre und deren Hinterbliebene wurden vereinbarungsgemäß von der Landeskirche gezahlt, auch wenn sie den Oldenburger Haushalt belasteten. Sie betrug bereits im Haushaltsjahr 1946/47 RM 140.000 bei einem Gesamthaushalt von RM 895.000. (GVBl XIII, 34–36). Sie verringerten sich in den Folgejahren nur geringfügig und waren erst leichter zu tragen, als sich der Haushalt nach der Währungsreform allmählich erhöhte, Ausgleichszahlungen der EKD hinzukamen und die Ostpfarrer von der oldenburgischen Kirche übernommen wurden.

20 So Bischof Stählin in einem Schreiben an die Kanzlei der EKD am 18. Mai 1951 (s. Anm. 7). In verschiedenen Verlautbarungen betonte der Oberkirchenrat in den Jahren zuvor, dass man in Oldenburg „weit über den Durchschnitt der übrigen Kirchen“ (*so am 5. Mai 1947, A. OKR. OI, A XXXVIII, 31.2) Ostpfarrer übernommen habe.

Januar 1946 stellte Bischof Stählin in einem Rundbrief²¹ an alle oldenburgischen Pfarrer fest, dass die Ostpfarrer dienstlich und disziplinarrechtlich „im wesentlichen gleichgestellt“ seien, auch wenn sie nicht im Verhältnis einer Festanstellung zur oldenburgischen Kirche stünden, und gab für den Oberkirchenrat die Weisung, ihre Arbeitsbereiche festzulegen und ihnen feste Gemeindebezirke zuzuweisen. Ihnen sollte auch, falls erforderlich, der Vorsitz in den Selbstverwaltungsorganen der Gemeinden, den Gemeindegemeinderäten, übertragen werden. Umgekehrt erwartete der Bischof von den Ostpfarrern, dass sie sich trotz ihres Gaststatus „in jenes Mindestmaß kirchlicher Ordnung“ einfügten, das sie vorfanden.

Den Grad ihrer Integration erkundete der Oberkirchenrat wenige Wochen nach dem Bischofsbrief am 15. April 1946 bei den Kreis Pfarrern der Landeskirche in einer Umfrage²², die zeigen sollte, „wie sich die Tätigkeit dieser Ostpfarrer in den Gemeinden und im Kirchenkreis ausgewirkt hat“ und „inwieweit eine wirkliche Einordnung in das Gefüge unserer Landeskirche erfolgt ist“. Der Oberkirchenrat bekam ein ermutigendes Bild. Die Ostpfarrer arbeiteten in der Regel engagiert und wirkten, aus der Heimat an regere Beteiligung der Gemeindeglieder gewöhnt, am neuen Ort „belebend“ – selbst in den nordoldenburgischen Gemeinden, an deren liberal-distanzierter Kirchlichkeit sie sich nur schwer gewöhnen konnten. Das dürfte die Neigung vieler Ostpfarrer zu den südoldenburgischen Flüchtlingsgemeinden erklären. Positiv wirkte es sich dort aus, dass die Flüchtlingspfarrer und ihre Familien infolge des gleichen Schicksals und der gleichen Wohn- und Lebensverhältnisse einen Glaubwürdigkeitsbonus hatten. Sie nahmen ein Stück weit das Gefühl der Verlassenheit und vermittelten heimatliche Nähe.

Bischof, Oberkirchenrat und einheimische Pfarrer haben die Integration der Ostpfarrer gefördert. Bischof Stählin versandte von Mitte 1945 an regelmäßig Predigtvorbereitungen und Gottesdienstentwürfe – beides war besonders für Ostpfarrer wichtig, die ihre Fachliteratur verloren hatten. Daneben waren Stählins Ausarbeitungen²³ für alle Pfarrer der Landeskirche eine gemeinsame Basis für die nach dem Dritten Reich erhoffte Erneuerung der Kirche. Konsequenterweise suchten Bischof und Oberkirchenräte in Ein-

21 A. OKR. OI, B XXVIII, 31 I.

22 A. OKR. OI, A XXXVIII, 31.

23 Bestätigend schreibt am 5. Juni 1949 Pfarrer Erich Maib (1915–1997) in seinem Visitationsbericht für Dinklage: „Eine Hilfe waren mir die Schriften des Bischofs, dem ich seit langer Zeit einmal dafür danken wollte ...“. (A. OKR. OI, A XXXIII, 120).

zelgesprächen, bei Besuchen und auf Pfarrerversammlungen die Gemeinden und die Pfarrer für die geistliche Erneuerung zu gewinnen, z.B. bei der Versammlung der Ostpfarrer am 21. August 1946, auf der man nicht nur die Probleme des Alltags aufarbeiten, sondern auch Verständnis für die aufnehmende oldenburgische Kirche „als eine durch den Rationalismus zerstörte Kirche“ erreichen wollte. Derlei Zusammenkünfte gab es in der Folge mehrfach. Man traf sich gelegentlich zu heimatkirchlichen Konventen und bestimmte für die Pfarrer einen ostpreußischen, einen pommerschen und einen schlesischen Sprecher, die der Oberkirchenrat – so bat man – zu Personalentscheidungen hinzuziehen sollte.²⁴ Vermieden wurde, besondere Bruderschaften mit eigener Lebensordnung zu institutionalisieren und damit eine Art Flüchtlingskirche innerhalb der Landeskirche zu begründen. „Ich glaube nicht“, schrieb Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg am 1. Oktober 1946, als das für die pommerschen Pfarrer vorgeschlagen wurde, „dass der Begriff einer Flüchtlingskirche ein theologisch haltbarer Begriff ist.“ Von ihrem Dienstauftrag her seien die Ostpfarrer jetzt oldenburgische Pfarrer.

Die Bindung an ihre Heimatkirche verlor durch die politischen Umstände in dem Maße an Bedeutung, in dem eine Rückkehr nicht mehr zu erwarten war und die Pfarrer in Oldenburg fest angestellt wurden. Bezeichnend ist eine Eingabe der Ostpfarrer-Konvente vom 26. Februar 1949 an den Oberkirchenrat, doch endlich „der in der Gemeinde Jesu Christi ganz untragbaren rechtlichen und wirtschaftlichen Benachteiligung der aus dem Osten vertriebenen Pfarrer ein Ende“ zu machen, tragbare Lösungen für die noch nicht übernommenen Pfarrer zu suchen und mit „der ungeistlichen und unsachlichen Scheidung von Pfarrern und Ostpfarrern im Sprachgebrauch“ aufzuhören.²⁵

4. Neue Gottesdienstbesucher in den Oldenburger Kirchengemeinden

Das Leben in den Kirchengemeinden wurde durch die Heimatvertriebenen verändert. Ihre Aufnahme wurde allerdings dadurch erschwert, dass die Transporte, mit denen sie ins Land gebracht wurden, keine Rücksicht auf die konfessionelle Gliederung des Oldenburger Landes nahmen, dass also

24 Antrag der Pfarrer Felix Arndt, Johannes Wolter, Johannes Waschek vom 17. November 1949, A. OKR. Ol, A XXI, 47.

25 A. OKR. Ol, XXVIII, 31.3.

römisch-katholische Christen größerer Zahl ins evangelische Nordoldenburg und evangelische Christen in das nahezu geschlossen katholische Münsterland Südoldenburg kamen. Zahlen machen deutlich, was das hieß: Waren vor dem Krieg im nördlichen Landkreis des Münsterlandes, in Cloppenburg, 13 % der Bürger evangelisch, im südlichen Vechta sogar nur 7 %, so waren es nach der Zäsur des Zweiten Weltkrieges durch die Heimtvertriebenen etwa ein Viertel der Bürger. Die Einheimischen mussten akzeptieren, dass nunmehr in jedem Ort und in jeder Bauernschaft Mitglieder der evangelischen Landeskirche lebten²⁶, die eigene Gottesdienste wünschten – nicht nur in Gasthäusern und Schulen, sondern vor allem wegen der unwürdigen Verhältnisse gastweise auch in den katholischen Ortskirchen, die das – so sagte der Weihbischof in Vechta – eigentlich durch ihre besondere Weihe ausschlossen. Hier waren neues ökumenisches Denken und partnerschaftliches konfessionelles Miteinander gefordert, so wie es in Nordoldenburg die evangelischen Gemeinden in aller Regel mit ihren katholischen Mitbürgern und deren Gemeinden praktizierten. Jedenfalls entstanden im Oldenburger Münsterland aus vertriebenen und einheimischen Protestanten neue Gemeinden. Es waren im Grunde Basisgemeinden, die die biblische Botschaft unmittelbar umsetzten. Hoher Gottesdienstbesuch, rege Teilnahme an den Sakramenten und große Kollekten für die Diakonie zeichneten diese Gemeinden aus, obwohl die finanziellen Verhältnisse der aus ihrem sozialen Gefüge im Osten gerissenen, meist arbeitslosen Menschen nicht viel hergaben. Auf diese Weise wurde im katholischen Münsterland die evangelische Variante des Christlichen sichtbar – fraglos von hoher Wirkung für das konfessionelle Miteinander. In Nordoldenburg hatte die Aufnahme von etwa 100.000 Vertriebenen andere Folgen. Hier mussten zwar nicht neue Kirchen gebaut werden, aber

26 Dies war „seit der Gegenreformation der erste Einbruch in ein gänzlich abgeschlossenes katholisches Siedlungsgebiet“, schrieb am 5. Juni 1949 Pfarrer Erich Maib im Visitationsbericht für Dinklage (A. OKR. A XXXIII, 120). Die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung änderte sich deutlich, dazu die Zahlenangaben bei JOACHIM KUROPKA, Die katholische Kirche in Oldenburg im 20. Jahrhundert, in: Rolf Schäfer, a. Anm. 5 a. O., 523–614. 614. Nach der bisherigen Distanz war es kein Wunder, dass man in Südoldenburg gelegentlich erstaunt bemerkte, dass die neuen evangelischen Mitbewohner auch an den dreieinigen Gott glaubten, den Gottesdienst besuchten und Taufe und Abendmahl ernstnahmen. Die Veränderungen, die die Heimatvertriebenen für Südoldenburg brachten, analysiert MICHAEL HIRSCHFELD, Katholisches Milieu und Vertriebene. Eine Fallstudie am Beispiel des Oldenburger Landes. 1945–1965, Köln/Weimar/Wien 2002; ebenfalls DERS., Katholisches Milieu und Vertriebene in Niedersachsen, in: Ellen Überschar, Vertreibung und Ankunft in Niedersachsen, Rehburg-Loccum 2007, 33–60.

hier bedurfte es angesichts distanzierter Kirchlichkeit²⁷ für das gemeindliche Leben starker Impulse. Der Flüchtlingsbericht 1947/48 des Oldenburger Hilfswerks nennt die Situation: Die Heimtavertriebenen „trafen auf die Unkirchlichkeit, die besonders in den Nordkreisen Oldenburgs sprichwörtlich ist“. Neben anderer Gottesdienstform fanden sie veränderte Texte und andere Melodien der ihnen geläufigen und lieb gewordenen Lieder und Choräle vor.²⁸ Die Heimatvertriebenen wurden hier sehr oft zu „Trägern“ des kirchlichen Lebens. Sie besuchten die Gottesdienste; sie beteten das Glaubensbekenntnis laut mit und sangen gern. „Durch den Zuzug der Vertriebenen“ – heißt es 1952 im Bericht der Kirchengemeinde Varel – „ist das kirchliche Leben sehr gefördert worden, was sich an dem gesteigerten Kirchenbesuch und dem besseren Besuch der gemeindlichen Veranstaltungen nach 1945 ausdrückt“.²⁹

5. Eine veränderte oldenburgische Kirche

Die evangelische Kirche Oldenburgs hat sich durch die Aufnahme von 130.000 evangelischen Heimatvertriebenen verändert – nicht nur dadurch, dass die Zahl ihrer Mitglieder um ein Viertel zunahm, sie neue Kirchengemeinden gründete und neue Kirchen und Gemeindezentren baute, sondern vor allem durch die Christinnen und Christen und deren Pfarrer, die mit ih-

27 Erschwert wurde die kirchliche Integration der evangelischen Heimatvertriebenen nicht nur durch die „andere Mentalität“ der Oldenburger, sondern vor allem durch deren Zurückhaltung und Distanz dem Glauben gegenüber. Vielfach wird 1952 in den Berichten, die die Pfarrer dem Oberkirchenrat für seinen Rechenschaftsbericht gaben, geklagt, dass sich die Heimatvertriebenen der gängigen Unkirchlichkeit anpassten. Kriterium dieses Urteil waren die seit Jahrhunderten geltenden Frömmigkeitsvollzüge Gottesdienstbesuch, Teilnahme an der Mahlfeier, Gebet, Bibellektüre, und hier war eine größere Zurückhaltung der Oldenburger außerhalb des Oldenburger Münsterlandes festzustellen. (So Heinrich Iben in ERNST ROLFFS, Das kirchliche Leben der evangelischen Landeskirchen, Tübingen 1917, 354 f. und noch gravierender in der 2. Auflage [Göttingen 1938, 327] mit dem Hinweis, dass das „positive“ Christentum der NSDAP nichts Positives brachte). Dass die Rede von der Unkirchlichkeit nicht aus der Luft gegriffen war, zeigt die Feststellung von Hermann Ehlers, der am 10. Februar 1946 Martin Niemöller von einer „trotzlos unkirchlichen Kirche“ schrieb. Verständlich ist, dass die Ostpfarrer ungern in diesem gemeindlichen Klima arbeiteten, lieber nach Süddoldeburg gingen und vom Bischof am 5. Mai 1947 energisch zur Übernahme von Pfarrstellen im Norden aufgefordert werden mussten (A. OKR. Ol, B XVIII, 31.2).

28 OKR OL A XXI, 47, 2.

29 Bericht der Gemeinde Varel vom 6. Februar 1952, A OKR OL, L IV, 2.5.

ren Glaubenstraditionen und ihren Erfahrungen aus Flucht und Vertreibung nach Oldenburg kamen. Dadurch ist die oldenburgische Kirche weltoffener, evangelischer und auch frömmer geworden. Der Zusammenbruch des Jahres 1945 löste zwar keine Erweckungsbewegung aus, aber es blieb nicht ohne Wirkung, dass Gemeindemitglieder hinzukamen, die mit einer gewissen Selbstverständlichkeit ihren Glauben aktiv praktizierten. Nur so war es der Landeskirche möglich, in Verbindung mit den aktiven Christen Oldenburgs eine Erneuerung der Kirche zu erreichen und den Tiefstand zu überwinden, auf den sie durch die kirchenfeindlichen Aktionen des Nationalsozialismus und seiner kirchlichen Mitläufer gelangt war.

Der Oberkirchenrat hat die Integration der Vertriebenen gewünscht und zum kirchlichen Programm erhoben. Leitbild bei dem allen war allerdings die eine, am Evangelium ausgerichtete Kirche, die sich im Oldenburger Land realisierte und darüber hinausgehende Bindungen bzw. die Pflege eines anderen religiösen Erbes nicht vertrug. Bischof Stählin fand die Zustimmung der Oberkirchenratsmitglieder, als er am 18. Mai 1951 in dem bereits zitierten Brief an die Kirchenkanzlei von der Gefahr sprach, dass „das kirchliche Bewusstsein und die kirchliche Treue in einer allzu engen Nachbarschaft zu der Erinnerung an die verlorene Heimat gesehen und gepflegt“ würden. „Wir haben die ernste Sorge, dass durch einen falschen Akzent solcher heimatgebundenen Kirchlichkeit die wirkliche Eingliederung der Vertriebenen ... in die Gemeinde des neuen Wohnorts empfindlich erschwert wird.“ Eine landsmannschaftliche Eigenorganisation förderte man folglich nicht. In den ersten Jahren gab es ostpreußische oder schlesische Gemeindetage, die dann nach der Währungsreform an den Kosten scheiterten, zumal der Oberkirchenrat keinen Beitrag leistete. Kein Wunder also, dass man aufgeregt reagierte, wenn jemand – meist unbedacht – von der Bildung einer Exilkirche redete oder das Verbandsblatt der evangelischen Schlesier, der „Gottesfreund“, in einer Gemeinde mehr Abonnenten hatte als das Oldenburger Sonntagsblatt.³⁰

30 Stählin fürchtete, dass die sich bildenden Ostkirchenausschüsse und die Landsmannschaften der Heimatvertriebenen „eine echte Eingliederung in die Kirchengemeinden ihres neuen Wohnortes“ behinderten und so ein neues „gewisses Heimatgefühl“ unmöglich machten. „Wir müssen es für unverantwortlich halten, den Blick ‚der Vertriebenen‘ ständig bei der verlorenen Heimat festzuhalten und ihnen dadurch das gehorsame Ja zu ihrer neuen Lage zu erschweren“, schreibt er am 27. Februar 1951 (A. OKR. OI, B XXVIII, 31.2) an den schlesischen Altbischof Otto Zänker (1876–1960). Ähnlich reagiert OKR Kloppenburg am 24. März 1951 angesichts der im Oldenburger Land erfolgreichen Werbung für den schlesischen „Gottesfreund“ in einem Brief an den dafür zuständigen Dr. Otto Tuckermann. Wir

Die Heimatvertriebenen waren, wenn sie die Erinnerung an die Kirche ihrer Herkunft und an die Friedhöfe pflegen wollten, an die Gemeinschaften verwiesen, die sich außerhalb der Landeskirchen für die evangelischen Ostpreußen, Pommern oder Schlesier bildeten. Diese hatten die wesentliche Funktion, bei der Bewältigung der traumatischen Erlebnisse von Flucht und Vertreibung zu helfen und später – als es möglich war –, den Kontakt zur alten Heimat zu suchen und einen Beitrag zur Versöhnung zu leisten.³¹ Was die Heimatvertriebenen von ihrer neuen, der oldenburgischen Kirche erwarteten, hat Joachim Engelmann³², einer der „Väter“ der Flüchtlingssiedlung Kreyenbrück, für die evangelischen Schlesier bei der Bitte um einen Gesprächstermin am 5. Juli 1951 formuliert: Es handelte sich „um die praktischen Fragen und Formen der Beheimatung unserer Landsleute im Raume der hiesigen Landeskirche, die Durchführung von Heimatgottesdiensten, das Patronat der oldenburgischen Landeskirche über die schlesische Restkirche,

haben alle Arbeit „darauf gerichtet, dass in kirchlichem Raum Begriffe wie „einheimisch“ und „vertrieben“ ihre Geltung verlieren.“ (A. OKR. OI, LVI, 0199.1). Die Frage blieb natürlich, ob trotz kirchlich gebotener „echter“ Eingliederung nicht auch Raum für eine maßvolle Erinnerungskultur hätte gegeben werden müssen. Die alte Heimat ließ sich – zumindest für die Erlebnisgeneration – nicht aus dem Gedächtnis vertreiben, auch nicht um des Glaubens willen.

31 Die konfessionellen Vereinigungen der Heimatvertriebenen waren keineswegs rückwärts gewandt. Ihre vielgestaltigen Bemühungen um Kulturerhalt in der alten Heimat und Versöhnung mit den neuen Bewohnern verlangten freilich einen längeren Lernprozess. Die Vertriebenen selbst hatten – auch aus religiösen Gründen – in ihrer Charta vom 5. August 1950 auf „Rache und Vergeltung“ verzichtet, dennoch verärgerte viele die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKiD) vom 1. Okt. 1965 über die „Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“, obwohl hier präzise und unmissverständlich von Leid und Entwurzelung durch die Vertreibung die Rede war. Innerlich war man damals noch nicht so weit, über Verzicht und Versöhnung realistisch nachzudenken. Vgl. die Texte bei REINHARD HENKYS, *Deutschland und die östlichen Nachbarn*, Stuttgart 1966, dazu: Greschat, a. Anm. 14 a. O., 62 ff. Zur Denkschrift, ihrer Rezeption und ihrem Kontext vgl. den Beitrag von CLAUDIA LEPP in diesem Band.

32 A. OKR. OI, A LVI, 0199. Mit derselben Grundhaltung hatte Prof. Dr. Herbert Girgensohn, Vorsitzender des Ausschusses der verdrängten Ostkirchen bei der EKiD, schon am 19. Januar 1950 den Oberkirchenrat zur Zurückhaltung bei seinen Reaktionen zum Thema Exilkirche gemahnt: „Der Übergang aus den gewohnten kirchlichen Verhältnissen in ganz anders geartete neue ist für den Flüchtling sehr schwer, und umgekehrt ist die wirkliche Aufnahme dieser neuen Gruppen für die Ostpfarrer und Gemeinden eine Aufgabe, die ... Verständnis und Einfühlungsvermögen erfordert ...“ (A. OKR. OI, A LVI – 227). Für Girgensohn war es deshalb erforderlich, den Vertriebenen die neuen Landeskirchen allmählich nahe zu bringen.

das Verhältnis zum Oldenburger Sonntagsblatt ... Vieles wäre leichter und geschwisterlicher gewesen, wenn man intensiver miteinander geredet hätte.

Ein Indiz für die Integration in die Kirche war die Beteiligung an deren Entscheidungsgremien. Bereits am 12. Juni 1946 hatte der Oberkirchenrat die Gemeinden aufgerufen, dafür zu sorgen, „dass die Flüchtlinge in den Organen der Gemeinde vertreten sind, damit sie in das Leben der Gemeinde hineinwachsen ...“. Die Beteiligung scheiterte damals an den Fristen für die Eintragung in die Wählerlisten, kam aber allmählich in Gang. Immerhin gehörten der Landessynode mit ihren 60 Synodalen 1949 sechs und 1952 schon zwölf Heimatvertriebene an. Allerdings blieb die Beteiligung der Vertriebenen oft hinter ihrem prozentualen Anteil zurück.³³ Bei der Lektüre der Eingaben und der Analyse der Synodalprotokolle kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, dass sich leitende Kirchenleute im Zuge der fortschreitenden wirtschaftlichen und sozialen Konsolidierung über die Bedeutung der Vertriebenen für die Oldenburger Kirche nicht klar waren. Deutlich wird das bei dem Antrag der Pfarrer Felix Arndt (1908–1999), Johannes Wolter (1908–1997) und Johannes Waschek (1899–1972) an die Synode, „zur Beratung, Hilfeleistung und Einbringung von Vorschlägen in Fragen, die die Vertriebenen betreffen“, einen Ausschuss einzurichten. Man war in der Synode verlegen, weil man – vielleicht nicht ganz zu Unrecht – den Sinn dieses Ausschusses nicht sah und nicht verstand, was ihnen der Synodale Helmut Kiausch (1912–1989), ehemals pommerscher Pfarrer, als Ziel erklärte, nämlich „zu verhindern, dass die Flüchtlinge anfangen abzubröckeln“.³⁴ Als der Antrag auch in der neuen Synode 1952 scheiterte, schrieb Felix Arndt resigniert am 1. März 1952 an Oberkirchenrat Kloppenburg: „Die ablehnende Stellungnah-

33 1954 waren von 1.315 Kirchenältesten 20% Vertriebene. Nach dem Bericht an die 36. Synode waren es 1957 23,5% von 1.322 Kirchenältesten. Das Miteinander „einheimischer“ und „vertriebener“ Mitglieder war in den Kirchengemeinden nicht immer störungsfrei. In der Kirchengemeinde Blexen kam es z.B. im Vorfeld der Gemeindekirchenratswahl vom 18. Mai 1947 zu Auseinandersetzungen über den Anteil der Heimatvertriebenen an der Kandidatenliste; man fürchtete deren Einfluss auf die Finanzen der Gemeinde – vgl. Visitationsbericht vom Juli 1947; A. OKR. Ol, A XXXIII, 118. Allgemein berichtete Pfarrer Hans Bernhöft (1908–1977) über das Miteinander am 24. April 1949 im Visitationsbericht über die nordoldenburger Gemeinde Wiarden: „Hausbesuche geben gleichzeitig Gelegenheit, in dem Verhältnis zwischen Einheimischen und Flüchtlingen ausgleichend zu wirken.“ (A. OKR. Ol, A XXXIII, 120).

34 A. OKR. Ol, A XXI, 47, dazu Protokoll des 1. Sitzungstages der 33. Synode: 22. Nov. 1949.

me resultiert fraglos größtenteils aus ihrer Unkenntnis bezüglich der Zahl, der Lage und der Bedeutung der Vertriebenen in unserer Kirche“.³⁵

Dennoch muss zum Schluss gefragt werden, ob die oldenburgische Kirche genügend getan hat, damit sich die 130.000 neuen Mitglieder menschlich und geistlich aufgenommen fühlen konnten. Defizite sind bemerkbar. Öfter und deutlicher hätte in den Kirchengemeinden zum Ausdruck kommen müssen, dass die Heimatvertriebenen, die als Fremde am sozialen Rand der einheimischen Gesellschaft lebten, Schwestern und Brüder der örtlichen Kirchengemeinschaft und deren gleichberechtigte Mitglieder waren. Eine gute Möglichkeit dafür hätten Flüchtlingsgottesdienste³⁶ geboten, zu denen auch Einheimische zu laden gewesen wären und in denen über Herkunft und kirchliche Prägung der neuen Mitglieder hätte informiert werden können. Derlei Möglichkeiten wurden nur zögerlich genutzt, weil eine möglichst reibungslose Integration im Vordergrund stand.³⁷ Im Übrigen hatten im Nachkriegsdeutschland weder die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Herrschaft³⁸ noch die Bewahrung ostdeutscher Kultur und kirchlichen Erbes irgendeinen Vorrang. Im Zentrum stand die Beschaffung des materiell Lebensnotwendigen. Für die Kirchen standen im Fokus die Organisation effektiver Hilfe und die kirchliche Betreuung der neuen Kirchenmitglieder aus dem alten Ostdeutschland. Mit Beginn des Kalten Krieges wurde immer klarer, dass die Heimatvertriebenen auf Dauer bleiben würden.³⁹ Ein anderer Weg als deren Integration wäre wirklichkeitsfremd gewesen. Was sonst

35 A. OKR. OI, A XXI, 47.

36 Die Flüchtlingsgottesdienste sollten nicht nur die Eingemeindung der Vertriebenen fördern, sondern auch deren innere Vereinsamung oder gar Radikalisierung verhindern; dazu: ULRICH BUNZEL, Flüchtlingsgottesdienste, DtPfrBl 49, 1949, 206 f.

37 Die möglichst vollständige Integration war nicht nur das Ziel der evangelischen Landeskirchen, sondern auch der römisch-katholischen Kirche; dazu zuletzt zusammenfassend MICHAEL HIRSCHFELD, Katholische Vertriebene und Konfessionsschule in Niedersachsen, in: NSJb 79, 2007, 275–295.

38 Offenbar war dafür nach dem Schock des Zusammenbruchs und nach dem Verlust der Heimat die Zeit noch nicht reif, auch wenn die außerordentliche oldenburgische Landessynode am 6. November 1945 in einem Wort an die Gemeinden zum Buß- und Betttag die Schuld der vorangegangenen Zeit klar und deutlich aufgelistet und zu neuem, veränderten Verhalten aufgerufen hatte, letzteres z.B. mit den Worten: „Gott hat uns die Not der Heimatlosen und Flüchtlinge vor die Füße gelegt, dass wir an ihnen wieder christliche Liebe lernen.“ (GVBl XIII. 1945, 1–3).

39 vgl. GRESCHAT, (s. Anm. 14), 51.

hätte die Kirche nach 1945 auch tun können?!⁴⁰ Zu fragen bleibt allerdings weiterhin, ob die Endgültigkeit der Vertreibung und die völlige Eingliederung der Vertriebenen es rechtfertigen, dass die westdeutschen Landeskirchen das ostdeutsche kirchliche Erbe immer weniger wahrnehmen und kaum noch etwas davon wissen.

Znaczenie wypędzonych dla niemieckich kościołów krajowych na przykładzie Oldenburga

Artykuł ukazuje na konkretnym przykładzie, w jaki sposób przebiegał proces integracji wypędzonych do jednego z zachodnio-niemieckich ewangelickich kościołów krajowych. Przykładem tym jest ewangelicko-luterański Oldenburga. Kościół ten za sprawą sprowadzonych tu w latach 1945–50 Niemców z terenów wschodnich powiększył się o 30 % (130 000 nowych członków) i niemal o 100 % zwiększył liczebność nowych pastorów, których musiał przyjąć i zintegrować. Artykuł ujmuje organizacyjne, finansowe, psychologiczne i duszpasterskie problemy tej wymuszonej implantacji, lecz również wskazuje na powstałe dzięki temu szanse na płaszczyźnie duchowej.

40 Damit wird am Ende dieses Beitrages eine Frage wiederholt, die bereits HARTMUT RUDOLPH 1985 am Ende seiner Untersuchung über das Verhältnis: „Ev. Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972“ stellte: „Wie hätten der kirchliche Wiederaufbau nach 1945 und die Ordnung der evangelischen Kirche denn wesentlich anders gestaltet werden können als tatsächlich geschehen?“ (s. Anm. 14, Bd. II, 1985, 315).

Die Evangelische Kirche in Deutschland und die vertriebenen Ostdeutschen¹

von Dorothea Wendebourg

Das Thema „Vertreibung und Vertriebene“ ist auf die deutsche Tagesordnung zurückgekehrt.² Wie vor Jahren die Rede von deutschen Bombenopfern wieder gesellschaftsfähig geworden ist³, sind auch die deutschen Opfer der Vertreibung wieder im allgemeinen Bewusstsein, haben sie die Schmutzdecke der angeblich oder tatsächlich Ewiggestrigen verlassen. Standen jahrzehntlang allein die Opfer der Deutschen im öffentlichen Blick und Hinweise auf deutsche Opfer unter sofortigem Revisionismusverdacht, so haben nun auch Schriftsteller und Politiker das Thema Vertreibung aufgegriffen, die von solchem Verdacht in aller Augen frei sind, etwa Günter Grass und Peter Glotz⁴. Sie können sich leisten, Sätze zu schreiben wie Grass in seiner Novelle über den Untergang des Flüchtlingsschiffes „Wilhelm Gustloff“: „Niemand [...] hätte man über so viel Leid, nur weil die eigene Schuld übermächtig und

1 Vgl. H. HIRSCH, Flucht und Vertreibung – die Rückkehr eines Themas (in: J.-D. Gauger / M. Kittel [Hg.], Die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten in der Erinnerungskultur, 2005, 113–122).

2 Siehe J. FRIEDRICH, Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945, 2002 (binen eines Jahres elf weitere Auflagen) sowie die dem Thema seither gewidmeten Fernsehfilme. Zur dadurch ausgelösten Debatte in Deutschland und England vgl. L. KETTENACKER (Hg.), Ein Volk von Opfern? Die neue Debatte um den Bombenkrieg 1940–1945, 2003.

3 G. GRASS, Im Krebsgang, 2002.

4 P. Glotz, Von Heimat zu Heimat. Erinnerungen eines Grenzgängers, 2005. Als Beispiele für den hier zu verzeichnenden Bewusstseinswandel ließen sich auch andere Vertreter der politischen Linken aus der „Alt-68er“-Generation wie Freimut Duve, Antje Vollmer oder Otto Schily nennen; eine entscheidende Rolle spielte dabei die Anschauung der ethnischen Säuberungen im ehemaligen Jugoslawien während der 1990er Jahre. Vgl. H. KOSCHYK, Der neue Stellenwert von Flucht und Vertreibung (in: GAUGER / KITTEL [s. Anm. 2], 139–144), 141; P. HASLINGER, Von der Erinnerung zur Identität und zurück zur aktuellen Debatte über Vertreibungen in Zentraleuropa (in: CH. CORNELISSEN / R. HOLEC / J. PESEK [Hg.], Diktatur – Krieg – Vertreibung. Erinnerungskulturen in Tschechien, der Slowakei und Deutschland seit 1945, 2005, 473–488), 483: „Den *eigentlichen* Hauptauslöser der neuen Form der Bezugnahme [der Linken auf die Vertreibung der Deutschen] bildeten die Genozide und Vertreibungen der 1990er Jahre [...]. Hier gab nicht zuletzt die Zustimmung großer Teile der politischen Linken zur Intervention den letzten Anstoß zu einer Neukontextualisierung ‚alter‘ Inhalte und Interpretationsansätze.“

bekennende Reue in all den Jahren vordringlich gewesen sei, schweigen, das gemiedene Thema den Rechtsgestricken überlassen dürfen.“⁵ Nachgeborene, die nicht mehr zur Erlebnisgeneration gehören, entdecken das Thema neu⁶. Mehrere Ausstellungen in kurzer Folge sind ihm gewidmet worden⁷. In gewisser Weise knüpfen diese Stimmen und Aktivitäten an Willy Brandt an, der 1969 erklärte:

„Ich möchte, daß die Pflege der ostdeutschen Kultur nicht eine Sache der Verbände und Landsmannschaften bleibt, sondern daß wir miteinander dafür sorgen, der ganzen Nation die kulturelle und geistige Substanz der Ostgebiete zu erhalten. [...] Die kulturelle und geistige Substanz des deutschen Ostens muß nicht nur den Vertriebenen und Flüchtlingen des Jahres 1945, ihren Kindern und Enkelkindern, sie muß unserem Volk in seiner Gesamtheit erhalten werden.“⁸

Ein Plädoyer für ein das alte Ostdeutschland umschließendes kulturelles Gedächtnis, das lange auf taube Ohren stieß, aber nun, Jahrzehnte später, ein zunehmendes Echo zu finden scheint.

Das Thema ist wieder da, und es ist – wie könnte es bei einem solchen Thema anders sein! – auch mit Streit verbunden. Doch fällt auf, dass in den Debatten der letzten Jahre eine Stimme fehlt: die der Kirchen. Wohl hat man sich in einigen Landeskirchen daran gemacht, die Aufnahme der Vertriebenen im eigenen Bereich zu untersuchen.⁹ Aber das sind Initiativen regionaler

5 GRASS (s. Anm. 3), 99, hier gesprochen von Grass' literarischem alter ego.

6 Siehe v. a. TH. URBAN, *Der Verlust. Die Vertreibung der Deutschen und Polen im 20. Jahrhundert*, 2004; M. KITTEL, *Vertreibung der Vertriebenen? Der historische deutsche Osten in der Erinnerungskultur der Bundesrepublik (1961–1982)* (VZG.S, Sondernummer), 2007; A. KOSSERT, *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*, 2008.

7 Insbesondere „Flucht, Vertreibung, Integration“, Ausstellung im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (2005) und „Erzwungene Wege – Flucht und Vertreibung im Europa des 20. Jahrhunderts“, Wanderausstellung des Zentrums gegen Vertreibungen (erstmalig gezeigt 2006 im Kronprinzenpalais Berlin).

8 Am 22. April 1969 vor dem Beirat für Vertriebene und Flüchtlinge beim Parteivorstand der SPD; zitiert bei KITTEL [s. Anm. 6] 12.

9 Siehe E. UEBERSCHÄR (Hg.), *Vertreibung und Ankunft in Niedersachsen. Ein Kapitel Kirchengeschichte* (Loccumer Protokolle 12/05), 2007; H. OTTE / E. KAMPERMANN / H.-J. RAUER (Hg.), *Unter Fremden? Aufnahme und Einleben der Vertriebenen in der hannoverschen Landeskirche*, 2012 (im Druck; unten zitiert nach Manuskript); D. WASSMANN,

Art, eine Teilnahme an der Vertreibungsdebatte¹⁰, die in der deutschen Öffentlichkeit geführt wird, ist damit nicht gegeben. Der Ausfall der kirchlichen Stimme verwundert umso mehr, wenn man bedenkt, welche Bedeutung die Vertreibung der Ostdeutschen für die deutschen Kirchen und diese für die Vertriebenen in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg gehabt haben. Das gilt vor allem für die evangelische Kirche. Betraf sie doch die Vertreibung der Ostdeutschen in besonderem Maß¹¹. Nicht nur war von den etwa 9,5 Millionen Menschen, die bei Kriegsende das östliche Viertel Deutschlands bewohnten und nun größtenteils ihre Heimat verlassen mussten¹², die weit überwiegende

Ostpfarrrer in der evangelischen Landeskirche Kurhessen-Waldeck ab 1944/45 (MonHas 26), 2008; H.-U. MINKE, Die evangelischen Heimatvertriebenen und die oldenburgische Landeskirche (in: DERS. / J. KUROPKA / H. MILDE [Hg.], „Fern vom Paradies – aber voller Hoffnung“. Vertriebene werden neue Bürger im Oldenburger Land [Oldenburger Forschungen. NF 26], 2009, 331–358). Vgl. auch C. M. RADDATZ, „...eine Aktentasche voll Kartoffeln ...“. Die Flüchtlingsproblematik aus der Perspektive der Evangelischen Kirche Pommerns 1945–1947 (in: Land am Meer. Pommern im Spiegel seiner Geschichte. FS Roderich Schmidt, hg. von W. BUCHHOLZ / G. MANGELSDORF, 1995 [VHVK 5/29], 621–659) und DIES., Kirchliche Bemühungen um Aufnahme und Integration der Vertriebenen im Konflikt mit dem Staat am Beispiel der Pommerschen Evangelischen Kirche (in: 50 Jahre Flucht und Vertreibung. Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei der Aufnahme und Integration der Vertriebenen in die Gesellschaften der Westzonen/Bundesrepublik und der SBZ/DDR, hg. von M. WILLE, 1997, 214–223).

10 Der Terminus „Vertriebene“ wird hier zusammenfassend für alle verwendet, die bei und nach Kriegsende der Gewalt weichend ihre Heimat verloren, auch wenn sie die Gewalt in unterschiedlicher Form erfuhren, weil diese Unterschiede für die folgenden Ausführungen ohne Belang sind. Zum Hintergrund des Begriffs vgl. Kossert [s. Anm. 6], 10 und P. Rauch, Vertriebene und Nichtvertriebene im Vergleich (in: H. J. VON MERKATZ [Hg.], Aus Trümmern wurden Fundamente. Vertriebene / Flüchtlinge / Aussiedler. Drei Jahrzehnte Integration, 1979, 263–278), 263 f.

11 Nach wie vor grundlegend zum Thema „EKD und Vertriebene“ ist das magistrale Werk von H. RUDOLPH, Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972, Bd. 1: Kirchen ohne Land. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland (AKIZ.B 11), 1984; Bd. 2: Kirche in der neuen Heimat: Vertriebene-seelsorge – politische Diakonie – das Erbe der Ostkirchen (AKIZ.B 12), 1985.

12 Auf sie, die sogenannten Reichsdeutschen, werden sich die folgenden Ausführungen konzentrieren; die sogenannten Volks- oder Auslandsdeutschen, die im Osten und Südosten Europas seit Jahrhunderten außerhalb des deutschen Staatsverbandes gelebt hatten und größtenteils ebenfalls ihre Heimat verlassen mussten (ca. 8,6 Millionen), kommen nur gelegentlich am Rande mit in den Blick (Zahlen bei G. REICHLING, Die deutschen Vertriebenen in Zahlen, Teil I: Umsiedler, Verschleppte, Vertriebene, Aussiedler 1940–1985, 1986, 16. 26).

Mehrheit evangelisch¹³ – ein Zuwachs an Glaubensgeschwistern in den Landeskirchen diesseits von Oder und Neiße binnen kürzester Zeit, der kaum zu bewältigen war.¹⁴ Sondern diese „apokalyptische Völkerverschiebung“¹⁵ wischte auch ganze Landeskirchen¹⁶ vollständig oder mit marginalen Resten von der Landkarte, die seit der Reformationszeit zu den Säulen des deutschen evangelischen Christentums gehört hatten. Damit bestimmte sie die zukünftige Reichweite des deutschen Protestantismus und so auch die Ausdehnung der neuen Institution „Evangelische Kirche in Deutschland“ (EKD): Dazu würden nur noch West- und Mitteldeutschland gehören. Unterpfand dieser institutionellen Revolution waren die zweieinhalbtausend ostdeutschen Pfarrer, die bei und nach Kriegsende in den Kirchen der EKD auftauchten¹⁷.

I.

Die Vertriebenenfrage war der EKD von der ersten Stunde an in die Wiege gelegt, seit der Kirchenkonferenz zu Treysa, auf der der neue Kirchenbund Ende August 1945 entstand¹⁸.

13 Nämlich zu 67,6 % gegenüber 29,2 % Katholiken. Dazu kamen noch die Protestanten unter den – in geringerem Maße evangelischen (35,8 %) – Auslandsdeutschen (vgl. aaO 19f).

14 Zum Hintergrund: In der sowjetischen Besatzungszone (SBZ), die mit 4,3 Millionen Vertriebenen prozentual gesehen die größte Zahl übernahm, machten diese 1949 in Mecklenburg 43,3 %, in Brandenburg 24,8 %, in Sachsen-Anhalt 24,4 %, in Thüringen 23 % und in Sachsen 17,2 % der Bevölkerung aus (vgl. KOSSERT [s. Anm. 6], 196), 1950 waren es in den Hauptflüchtlingsländern der westlichen Besatzungszonen, nämlich in Schleswig-Holstein 33 %, in Niedersachsen 27,2 %, in Bayern 21 % (vgl. aaO 59). Zu den Folgen für die Zusammensetzung der evangelischen Landeskirchen Westdeutschlands s. unten, Anm. 103 und 104.

15 So ein Synodalbericht auf der Synode der Hannoverschen Landeskirche 1958, zit. bei E. KAMPERMANN, „Ich bin ein Fremder gewesen...“. Flucht und Vertreibung der Deutschen als Folge des Zweiten Weltkrieges (in: OTTE / KAMPERMANN / RAUER [s. Anm. 9]), 31.

16 Genau formuliert handelt es sich um Provinzialkirchen der Evangelischen Kirche der Altpreussischen Union (APU), die aber größer waren als viele der Landeskirchen außerhalb der APU.

17 So RUDOLPH I (s. Anm. 11), 321, gestützt auf die Angaben des kirchenstatistischen Amtes der EKD zum Stichtag 31. Oktober 1950: 2.552.

18 Zu diesem Vorgang, der weniger als Gründung denn als Setzung später nicht mehr rückholbarer Fakten zu bestimmen ist, vgl. W.-D. HAUSCHILD, Die Kirchenversammlung von

Zusammengetreten, während die Vertreibung in vollem Gang war – keine vier Wochen zuvor hatte am 2. August das Potsdamer Abkommen das seit Monaten ablaufende Geschehen legitimiert –, befassten sich die Konferenzteilnehmer mit kaum einem anderen Problem so ausführlich. Das zeigt schon das Eröffnungsreferat des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm, der die Konferenz einberufen hatte.¹⁹ Gleich in seinem ersten Satz brachte Wurm die schmerzhafteste Tatsache zur Sprache, dass man sich in Treysa „abgeschnitten von Millionen von Volksgenossen in den Ostgebieten“ traf²⁰. Vom Verlust dieser Gebiete ausgehend, zugleich aber in der Annahme, dass dort nach wie vor und möglicherweise auf Dauer große Zahlen deutscher Evangelischer unter neuer, fremder Herrschaft lebten, rief er emphatisch aus, die nicht von diesem Schicksal Betroffenen müsse „der Gedanke an unsere Glaubensgenossen östlich der Oder Tag und Nacht begleiten“²¹. Freilich hatte man jenseits allgemeiner Schreckensmeldungen wenig konkrete Informationen über die Lage und das Geschehen im Osten. So nannte Wurm unter den Tagesordnungspunkten der Versammlung an erster Stelle, man müsse sich „einen Überblick [...] verschaffen über die tatsächliche Lage in den einzelnen Kirchengebieten“, was insbesondere für die des Ostens galt²². In der Tat erhielt die Treysaer Versammlung mit einem Bericht über Schlesien Einblick in die Lage jedenfalls dieser östlichen Kirche²³. Während der folgenden Jahre war der kirchliche Stand jenseits von Oder und Neiße immer wieder Gegenstand von Beratungen, gelegentlich auch von Initiativen im Rat der EKD²⁴.

Treysa 1945 (Vorlagen 32/33), 1983, bes. 19; R. TYRA, Treysa 1945. Neue Forschungsergebnisse zur ersten deutschen Kirchenversammlung nach dem Krieg (KZG 2, 1989, 239–276).

19 Abdruck: F. SÖHLMANN (Hg.), Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.–31. August 1945, 1946, 12–22.

20 AaO 12.

21 AaO 21f.

22 AaO 18.

23 Erstattet wurde der Bericht von Joachim Konrad (vgl. A. SMITH-VON OSTEN, Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirchen in Deutschland [AKIZ.B 9], 1980, 113).

24 Zu den Beratungen vgl. Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1: 1945/46, bearb. von C. NICOLAISEN / N. A. SCHULZE (AKIZ.A 5), 1995, 47–49. 117. 344. 348. 484f. 572f. 744f; Bd. 2: 1947/48, bearb. von DENS. (AKIZ.A 6), 1997, 139f; Bd. 3: 1949, bearb. von K.-H. FIX (AKIZ.A 11), 2006, 218. 220. 373. Nicht zufällig ging es in diesen Beratungen des Rates vielfach um Schlesien, bestand die dortige deutsche

Zu den drängenden Problemen, die Bischof Wurm bereits in seiner Eröffnungsansprache nannte, gehörte das Schicksal der geflüchteten und vertriebenen ostdeutschen Pfarrer – ja, es sei, so Wurm, geradezu das „drängendste“ Problem, das sich der Kirchenkonferenz stelle. Die Versammlung müsse sich darüber verständigen, wie die „Gäste“ auf die fortbestehenden Landeskirchen aufzuteilen, hier unterzubringen und zu verwenden seien²⁵. Diesem schwierigen Thema galt denn auch eine der Verlautbarungen von Treysa, das Wort „An die aus den östlichen Kirchengebieten Deutschlands verdrängten und geflüchteten kirchlichen Amtsträger und ihre Angehörigen“²⁶. Den Adressaten, die „die Stunde des Kriegsendes noch bitterer und schwerer als die meisten anderen [erlebten]“, wird beteuert: „In unseren Beratungen stand immer wieder Eure große Not vor unseren Augen, und wir haben Mittel und Wege gesucht, wie wir Euch am besten helfen könnten.“²⁷ Solche Hilfe sah die Konferenz zum einen in der Unterstützung derjenigen Pfarrer, die zu ihren Gemeinden jenseits der Oder zurückkehrten – ein Schritt, den sie nachdrücklich befürwortete; „[f]ür die Familien, die zunächst hierbleiben [müssten]“, werde man während dieser Übergangszeit sorgen²⁸. Zum anderen sollten die Pfarrer, die diesseits von Oder und Neiße blieben, sowie

evangelische Kirche jenseits von Oder und Neiße doch noch bis in die zweite Hälfte des Jahres 1946 hinein (s. J. F. G. GOETERS / J. ROGGE [Hg.], Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 3: Trennung von Kirche und Staat. Kirchlich-politische Krisen. Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft [1918–1992], hg. von G. BESIÉ / E. LESSING, 1999, 559f. 582–584; G. BESIÉ [Hg.], Altpreußische Kirchengebiete auf neupolnischem Territorium. Die Diskussion um „Staatsgrenzen und Kirchengrenzen“ nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg, 1984 [KOM 18], Dokumente 12–14. 17). Zwei der Initiativen: „Schreiben des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland an die polnische Staatsregierung wegen der Lage der evangelischen Deutschen jenseits der Oder und Neiße“ vom 9. Juli 1949 (in: Kundgebungen, Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1949–1959, hg. von F. MERZYN, 1960, 69f.); „Aufruf des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Hilfe für die Gemeindeglieder in den abgetrennten deutschen Ostgebieten“ vom 26. Oktober 1949 (in: aaO 84f).

25 Söhlmann (s. Anm. 19), 18.

26 Die Verlautbarung ist abgedruckt bei SÖHLMANN (s. Anm. 19), 93–96; Kundgebungen (s. Anm. 24), 12f; KJ 72–75, 1945–1948, 160–162.

27 SÖHLMANN (s. Anm. 19), 93; Kundgebungen (s. Anm. 24), 12; KJ 72–75, 1945–1948, 160; das erste Zitat lautet im Ganzen: „Heimatlos, oft ohne Eure Gemeinden, viele von Euch getrennt von Euren nächsten Angehörigen, erlebt Ihr die Stunde des Kriegsendes noch bitterer und schwerer als die meisten anderen.“

28 SÖHLMANN (s. Anm. 19), 94; Kundgebungen (s. Anm. 24), 13; KJ 72–75, 1945–1948, 161.

die vertriebenen Pfarrwitwen und -waisen nach einem festen Schlüssel in den Landeskirchen West- und Mitteldeutschlands unterkommen²⁹. Das war die ganz überwiegende Mehrheit, ja, nach der endgültigen Vertreibung auch der Pfarrer, die tatsächlich zurückgegangen, und derer, die noch jenseits der Oder geblieben waren, die Gesamtheit der Pfarrer aus den Ostgebieten. Vor ihnen lag ein mühsamer Weg, bis sie aus „Gästen“ tatsächlich zu Amtsbrüdern wurden. Doch die Integration von zweieinhalbtausend Pfarrern stellte am Ende einer der großen Leistungen der Kirchen der EKD dar³⁰.

Die Solidarität der sich gründenden EKD konnte sich nicht auf die vertriebenen Amtsträger beschränken. Und so zielte der unmittelbar wirkungsvollste Beschluss der Treysaer Versammlung denn auch weit über diesen Kreis hinaus auf den Wiederaufbau der Kirche und des Landes in allen Hinsichten: die Begründung des „Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland“. Bereits während des Krieges von deutschen Widerstandskreisen vorbedacht und in ökumenischen Kreisen in Genf geplant, dann sogleich bei Kriegsende insbesondere von Eugen Gerstenmaier organisatorisch in die Wege geleitet³¹, brauchte diese Institution nur noch offiziell aus der Taufe gehoben zu werden, was in Treysa durch Ratsbeschluss vom 31. August 1945 geschah³². So sehr das Hilfswerk auf den Wiederaufbau und die Linderung der seelischen und materiellen kriegsbedingten Nöte im Allgemeinen zielte³³, war sein Hauptarbeitsgebiet doch über Jahre die Sorge für die Vertriebenen. Hier lag die „Dringlichkeitsstufe I“ seines Programms³⁴, denn hier war die

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. unten, Anm. 104.

31 Vgl. das Referat von E. GERSTENMAIER, Ausbau des Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland (in: SÖHLMANN [s. Anm. 19], 83–86). Zur deutschen Vorgeschichte vgl. E. GERSTENMAIER, Hilfe für Deutschland (in: DERS., Reden und Aufsätze, 1956, 53–73), wo er die deutsche „Selbsthilfe“, die das Hilfswerk repräsentiere (aaO 64), als Fortsetzung der „Selbsthilfe“ des Widerstandes gegen Hitler (aaO 57) charakterisiert.

32 Die Erklärung Wurms ist abgedruckt in: H. KRIMM (Hg.), Quellen zur Geschichte der Diakonie, Bd. III: Gegenwart, 1966, 191f (Dokument 66). Der Gründung des Hilfswerkes in Treysa waren bereits Maßnahmen einzelner Landeskirchen zur Unterstützung der Vertriebenen vorausgegangen, insbesondere der bayrischen; s. RUDOLPH I (s. Anm. 11), 54–57. Zum Gesamtkomplex vgl. J. M. WISCHNATH, Kirche in Aktion. Das evangelische Hilfswerk 1945–1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission (AKIZ.B 14), 1986.

33 Zur Fülle seiner Aktivitäten in der Nachkriegszeit vgl. K. SILEX, Das Hilfswerk der evangelischen Kirchen in Deutschland (in: KJ 72–75, 1945–1948, 389–413).

34 So die Formulierung bei GERSTENMAIER, Hilfe (s. Anm. 31), 66.

Not am größten, die Bischof Wurm den Gemeinden bei der Gründung des Hilfswerks mit biblischer Drastik vor Augen stellte:

„Es gibt mitten unter uns Ungezählte, die nur noch Fetzen auf dem Leib tragen. Es gibt mitten unter uns Unzählige, die haben fast nicht mehr zu essen. Mütter und Kinder, Alte und Kranke, was wird aus ihnen? Soll dies das Ende sein, daß ‚der Menschen Leichname liegen wie der Mist auf der Straße und wie Garben hinter dem Schnitter, die niemand sammelt‘ [Jer.9,21]? Nimmermehr! Lazarus liegt vor der Tür [Lk.16,20]!“³⁵

Entwicklung und Arbeit des Hilfswerks, das später im Diakonischen Werk aufging, waren eine der Erfolgsgeschichten des Nachkriegsprotestantismus. Mit dem „Committee of Reconstruction“ des im Aufbau begriffenen Weltrates der Kirchen verbunden, erlebte es im folgenden Jahr den Beitritt sämtlicher anderen deutschen Kirchen außer der römisch-katholischen³⁶, der Schwerpunkt seiner Tätigkeit lag allerdings bei der EKD und ihren landeskirchlichen Gliederungen. Von hier aus wurde über lange Jahre hin höchst wirkungsvolle Arbeit zunächst zur Unterstützung, dann zur Eingliederung der Vertriebenen geleistet. Das galt einerseits auf dem Feld der „Seelsorge“ durch die Beschaffung von „Hilfsmitteln für das Glaubensleben“, Bibeln, Gesangbüchern und sonstigen geistlich-theologischen Schriften, sowie die Rekrutierung von Seelsorgern³⁷ und andererseits, als Voraussetzung für alles andere, in der „Leibvorsorge“ der Ernährung und Unterbringung, Familienzusammenführung, Kinder- und Jugendhilfe, Arbeitsbeschaffung, Ansiedlung, Auswanderungshilfe und vieles mehr. Und es galt für bis ins Sozialpolitische hineinreichende Hilfsmaßnahmen, zu denen nach dem Zusammenbruch der staatlichen Strukturen allein kirchliche Organisationen in der Lage waren und für die dank der ökumenischen Beziehungen der EKD auch massive internationale Unterstützung gewonnen werden konnte³⁸. Nicht wie die bisherige,

35 TH. WURM, Aufruf zur Selbsthilfe (in: KRIMM III [s. Anm. 32], 192–194 [Dokument 67]), 193.

36 Vgl. SILEX (s. Anm. 33), 392.

37 WURM, Aufruf (s. Anm. 35), 194.

38 Nach Schätzungen wurden durch das Hilfswerk von 1945–1948 „mehr als 600 Millionen Mark an Spenden im In- und Ausland“ aufgebracht. Für die Nöte, denen begegnet werden musste, liefern die Zahlen ein anschauliches Beispiel, die über die Arbeit schon allein der Bahnhofsmision überliefert werden: Sie soll in jenen Jahren „Flüchtlinge, Vertriebene und Kriegsheimkehrer in 45 Millionen Fällen betreut haben“ (P. MASER, Ein schwieriger Neu-

überwiegend von der Inneren Mission getragene Diakonie in besonderen Vereinen organisiert, sondern als Arm der verfassten Kirche und ihrer Gemeinden selbst wirksam, zielte das Hilfswerk darauf, die ganze evangelische Christenheit Deutschlands in die „Selbsthilfe“ für die Hilfsbedürftigen hineinzunehmen. „Wir selbst sind gemeint, die ganze Kirche“, wie Bischof Wurm an die Gemeinden schrieb. Denn „[e]s geht um unsere eigenen Brüder und Schwestern“³⁹.

Gerstenmaier fügte noch einen Gesichtspunkt hinzu, der über die allgemeine christliche Liebespflicht situationsspezifisch hinausging: „[G]anz Deutschland hat diesen Krieg verloren. Nicht nur die Schlesier und die Ostpreußen.“ Daraus folgte für den Gründer und ersten Leiter des Hilfswerkes, dass es den Vertriebenen gegenüber nicht allein um Liebesgaben gehen konnte, sondern um Gerechtigkeit, nicht allein um Spenden aus dem überschüssigen Gut der Nichtvertriebenen, Besitzenden, sondern um Teilung des Besitzes, kurz, um „Lastenausgleich“⁴⁰. Mit diesem Gedanken war eine Marschroute für den sozialen, ja politischen Umgang mit den Folgen der Vertreibung angedeutet. Die Politik der Bundesrepublik Deutschland sollte diese Route, nicht umsonst von Vertretern des Hilfswerkes wie Gerstenmaier maßgeblich mitgestaltet, ein gutes Stück weit einschlagen⁴¹.

Schließlich sprach Wurm in Treysa noch die schwierigste Frage an, die sich im Blick auf die Vertreibung stellte: die Frage nach Recht und Unrecht dieses ja gerade ablaufenden Geschehens und seiner unwiderrufflichen Durchführung bis zum bitteren Ende. Er forderte die „ökumenischen Freunde“, vornehmlich die angelsächsischen Kirchen, auf, ihre und ihrer

anfang: Flucht und Vertreibung als Problem der evangelischen Kirchen [in: Deutsche Studien 150, 2005, 34–55], 42). Zu den Widerständen im Ausland gegen die anfangs keineswegs selbstverständliche Hilfe für Deutsche, die dank kirchlicher Kontakte, an erster Stelle zu den lutherischen Kirchen der USA, überwunden werden konnten, vgl. GERSTENMAIER, Hilfe (s. Anm. 31), 68–70 und RUDOLPH I (s. Anm. 11), 47–51.

39 WURM, Aufruf (s. Anm. 35), 193.

40 E. GERSTENMAIER, Heimatlose – Flüchtlinge – Vertriebene, ihr Schicksal als Forderung an die Kirche (in: DERS., Reden [s. Anm. 31], 74–86), 81. Vgl. auch SILEX (s. Anm. 33) 396f: Ein Ziel des Hilfswerkes war „von vorneherein der Lastenausgleich. Nicht die Deutschen im Osten oder aus dem Osten haben den Krieg verloren, sondern wir alle zusammen, und es ist kein Verdienst des einzelnen, wenn gerade zufällig er von den schlimmsten Folgen des Krieges bewahrt geblieben ist, wenn gerade er zufällig noch etwas besitzt“.

41 Vgl. die wiederholten „Worte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Lastenausgleich“, so am 6. August 1949 und am 5. Juli 1951 (Abdruck: Kundgebungen [s. Anm. 24], 71f. 120).

Staaten „Verantwortung für die Verhältnisse im Osten“ ernst zu nehmen⁴². Und er fragte, ob „Völker, die sich im Gegensatz zum Nationalsozialismus zu den Grundsätzen des Christentums bekenn[t]en, den christlichen Grundsatz, ‚statt Vergeltung Vergebung‘, so bewußt verleugnen [dürften]“⁴³. Waren diese Worte noch in vorsichtiger Frageform gehalten, forderte der Rat der EKD wenige Monate später die Besatzungsmächte auf, zu handeln und wenigstens gegen die Exzesse an Brutalität im Osten einzuschreiten⁴⁴. Und im Januar 1946 trug er den Alliierten angesichts der für dieses Jahr angekündigten wei-

42 SÖHLMANN (s. Anm. 19), 21.

43 Ebd. – Siehe auch die ähnliche Argumentation Niemöllers in seiner Botschaft an das amerikanische Volk vom 6. Mai 1947: „es wußte ja jeder oder lernte es bald kennen, daß Hitler persönlich keine Autorität über sich anerkannte. Aber die Westmächte haben Propaganda getrieben mit christlichen und menschlichen Grundsätzen und versichert, daß sie für die Gültigkeit dieser Grundsätze in den Krieg gegangen seien und kämpfen. Dieser Glaube ist völlig erschüttert worden“ (KJ 72–75, 1945–1948, 179). Vgl. die Tischvorlage Asmussens für die EKD-Ratssitzung am 26./27. November 1946 (Protokolle des Rates I [s. Anm. 24], 745): „Was hier geschieht [in Ostpreußen, Schlesien und den anderen Ostgebieten], [...] ist ein Hohn auf die großen Ideale, die seit Kriegsende in aller Munde sind.“

44 „Schreiben des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland an die Interalliierte Kontrollkommission in Berlin zur inneren Lage in Deutschland“ vom 3. November 1945 (Kundgebungen [s. Anm. 24], 15–17), 17. Diese Aufforderung steht im Rahmen einer übergreifenden Argumentation, in der das wenige Wochen nach der Stuttgarter Schulderklärung verfasste Schriftstück auf „drei Dinge“ eingeht, durch die „[d]ie innere Lage der evangelischen Christenheit“ bestimmt sei, „die Frage nach der Schuld Deutschlands, die große Not, die über unser Vaterland hereingebrochen ist, und das Verhalten der Besatzungsmächte“ (aaO 15). Der Rat bedauert, dass eine nach der Niederlage durchaus vorhandene Bereitschaft zur Umkehr wegen der pauschalen Art der Verurteilung durch die alliierten Medien und unter dem Druck der allgemeinen Not, die die Zeiten unter Hitler noch erträglicher erscheinen lasse, mehr noch aber aufgrund des Verhaltens der Besatzungsmächte in den Lagern, bei der Entnazifizierung und besonders bei der Vertreibung in Ostdeutschland zurückgehe.

Vgl. auch die im folgenden Monat als Antwort auf eine Rundfunkansprache des Erzbischofs von Canterbury „aus ernster Sorge“ gesandte „Botschaft des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland an die Christen in England“ vom 14. Dezember 1945, wo es nach dem Eingeständnis, dass die gegenwärtigen Nöte nicht ohne Grund über Deutschland hereingebrochen seien und es den Unterzeichneten „ferne [liege], irgend etwas von dem, was anderen Völkern an Unrecht angetan wurde, entschuldigen oder beschönigen zu wollen“, heißt: Es müsse angenommen werden, dass „die Tragödie, die sich gegenwärtig im Osten Deutschlands abspielt“, „Millionen von Opfern fordern wird. [...] Millionen Unschuldiger verhungern zu lassen, um Millionen ebenso Unschuldiger zu rächen, kann nur der Unverstand für gerecht halten“. Eine solche Politik sei „grundsätzlich nicht anders zu bewerten, als die gegen die jüdische Rasse gerichteten Ausrottungspläne Hitlers“ (aaO 20–22).

teren Massen von Vertriebenen und der damit zu erwartenden landesweiten Verschärfung der Versorgungslage ganz konkrete politische Optionen vor:

„Entweder muß von der Evakuierung der Deutschen aus den östlichen Ländern Abstand genommen und diesen Deutschen die Möglichkeit gegeben werden, in ihrer alten Heimat zu bleiben und dort als loyale Staatsbürger ihren Lebensunterhalt zu verdienen, oder es müssen die jetzt von Deutschland abgetrennten landwirtschaftlichen Überschußgebiete ganz oder wenigstens teilweise zurückgegeben werden. Welche dieser beiden Möglichkeiten verwirklicht werden kann, müssen wir der Entscheidung der alliierten Mächte anheimstellen. Im Namen der Menschlichkeit aber bitten wir, diese Entscheidung so bald als möglich zu treffen.“⁴⁵

Eine erfolglose Bitte, der aus der EKD nur noch ein weiterer, ebenso fruchtloser Appell⁴⁶ folgen sollte.

Anteilnahme an den Geschehnissen jenseits von Oder und Neiße, Aufnahme der Pfarrer aus Ostdeutschland, Beistand für die vertriebenen Massen sowie Hilfe zu ihrer Eingliederung in Kirche und Gesellschaft Restdeutschlands, Stellungnahme zu den politischen Vorgängen – damit sind die Felder genannt, auf denen sich die EKD mit dem Thema „Vertreibung und Vertriebene“ befasste. Statt nun das eine oder andere von ihnen genauer zu betrachten

45 „Schreiben des Rates ... an den Alliierten Kontrollrat und die UNO“ vom 30. Januar 1946 (KJ 72–75, 1945–1948, 162; Kundgebungen [s. Anm. 24], 25f). Die Eingabe beginnt: „Die Ankündigung, daß im Laufe dieses Jahres Millionen von Deutschen aus dem Osten und Südosten Europas in die gegenwärtigen Grenzen Deutschlands hineingedrängt werden sollen, läßt uns nicht zur Ruhe kommen.“ Was da auf Deutschland zukomme, zeige eine Anordnung der Landesregierung von Mecklenburg, die „die gesamte noch nicht wieder arbeitende Bevölkerung aufgeboten [habe], für die angekündigten Zuwanderer aus dem Osten Erdunker zu graben, da Wohnungen nicht mehr vorhanden sind und auch die Viehställe nicht mehr ausreichen. Diese Anordnung sagt alles. Da nun für diese Zuwanderer auch keine Nahrungsmittel vorhanden sind, werden sie nach menschlichem Ermessen niemals aus dieser Verelendung herausfinden. Sie werden vielmehr die übrige deutsche Bevölkerung noch tiefer in eine dauernde Hungersnot hineinreißen.“ In dieser Lage gebe es nur die beiden genannten Optionen. Zu den besonders schwierigen Verhältnissen in der zuerst von der Masse der Vertriebenen erreichten Sowjetischen Besatzungszone vgl. M. WILLE (Hg.), Die Vertriebenen in der SBZ/DDR. Dokumente, 3 Bde., 1996–2003; bes. Bd. 1: Ankunft und Aufnahme 1945, 1996).

46 „Wort des Rates ... zur Friedenskonferenz in Moskau“ vom 27. März 1947 (Kundgebungen [s. Anm. 24], 50): „Wir hoffen auf Zurückerstattung deutschen Landes, das jetzt von fremder Macht verwaltet und von fremder Bevölkerung in Anspruch genommen wird.“ Vgl. indirekt noch das Wort der Eisenacher Synode vom 13. Juli 1948 (s. unten, Anm. 49).

und die Entwicklung des entsprechenden Engagements der EKD im Laufe der Jahre nachzuzeichnen⁴⁷, sollen die folgenden Ausführungen zwei Gesichtspunkten gelten, die für den gesamten Umgang der EKD mit jenem Thema von zentraler Bedeutung waren: Zum einen soll gefragt werden, wie die EKD den Untergang Ostdeutschlands und das Schicksal der Ostdeutschen verstand und deutete. Zum anderen soll es darum gehen, wie die westlich von Oder und Neiße angekommenen Ostdeutschen aufgenommen wurden.

II.

Zunächst einmal ist festzustellen, dass die EKD sich mit der Frage, wie der Untergang Ostdeutschlands und das Schicksal seiner Bewohner zu verstehen und zu deuten sei, selten beschäftigte und sich selten dazu äußerte. Reflexionen und Verlautbarungen zum Thema „Vertreibung“ galten ganz überwiegend der Aufnahme der Betroffenen in den Kirchen westlich von Oder und Neiße, insbesondere in denen der westlichen Besatzungszonen und dann der Bundesrepublik⁴⁸. Darin kam zum Ausdruck, dass angesichts der überbordenden Not die elementare Hilfe vor allem anderen Vorrang haben musste, so wie auch bei den Vertriebenen selbst zunächst die Bedürfnisse des alltäglichen Überlebens ganz im Vordergrund standen. In der vorrangigen Konzentration der EKD auf die Fragen der Hilfe und der Eingliederung kam aber auch zum Ausdruck, dass man in den westlichen Kirchen an diesem Punkt die eigene Lebenswirklichkeit betroffen sah; die Mitbürger und Glaubensge-

47 S. dazu RUDOLPH I (s. Anm. 11); MASER (s. Anm. 38); M. GRESCHAT, „Mit den Vertriebenen kam Kirche“? Anmerkungen zu einem unerledigten Thema (Historisch-politische Mitteilungen, 13, 2006, 47–96) und die von diesen Autoren genannten älteren Darstellungen; zum Engagement einzelner Gliedkirchen der EKD s. die oben, Anm. 9 genannten Titel.

48 Wenn sie sich zur Aufnahme in den Kirchen der SBZ kaum äußerte, dann lag das nicht nur am allgemeinen West-Ost-Gefälle der EKD (s. u.), sondern auch daran, dass die Besatzungsmacht die Tabuisierung des Themas und die schnelle Ratifikation der Abtrennung Ostdeutschlands erzwang (vgl. WILLE, Die Vertriebenen [s. Anm. 45], Bd. 3: Parteien, Organisationen und die „Umsiedler“ 1945–1953, 2003; KOSSERT [s. Anm. 6], 193–228). Bezeichnenderweise beschäftigte sich die sogenannte Ostkonferenz, das Gremium der in der SBZ bzw. DDR gelegenen Kirchen der EKD, von Anfang an ungleich seltener mit dem Thema „Vertriebene“ bzw. „Umsiedler“, wie die verpflichtende Sprachregelung lautete, als der Rat der EKD (vgl. Die Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz 1945–1949, bearb. von M. KÜHNE [AKIZ.A 9], 2005). Die Aufnahme der Vertriebenen in den Landeskirchen der SBZ bzw. DDR ist ein Forschungsdesiderat (s. allerdings die Angaben zur pommerschen Kirche in Anm. 9). Übergreifend dazu kurz: GOETERS / ROGGE III (s. Anm. 24), 656f.

nossen aus dem Osten, die plötzlich vor den Türen der Häuser und Kirchen standen, waren ein Faktor, der tiefgreifende Auswirkungen auf das Leben der Nichtvertriebenen hatte. Wenn man von Aufnahme und Integration sprach, dann sprach man also immer auch über sich selbst, und deshalb bewegte dieses Thema Kopf und Herz. Aufschlussreich ist das bereits angeführte Argument, mit dem der Rat der EKD 1945 und 1946 gegen die Vertreibungen und die Abtrennung der Ostgebiete protestierte: Wenn der Osten verlorenginge und so viele Millionen Menschen in den Rest Deutschlands hineingepresst würden, würde hier der Raum zu eng und wäre die ohnehin schon prekäre Versorgungslage endgültig nicht mehr zu bewältigen⁴⁹.

Das aber hieß umgekehrt: Wenn die Frage nach der Bedeutung des Unterganges Ostdeutschlands und des Schicksals seiner Bewohner in der EKD nur selten thematisiert wurde, kam darin zum Ausdruck, dass man dies Geschehen an sich kaum als eines empfand, das einen selbst, das die ganze Kirche betraf. Wenn man in den auf den eigenen Bereich konzentrierten Landeskirchen so fühlte, verwundert das nicht⁵⁰. Aber das galt auch für die den ganzen deutschen Protestantismus repräsentierende EKD. Im Verhältnis zum verloren gegangenen Ostdeutschland potenzierte sich das West-Ost-Gefälle, das der EKD seit ihrer Gründung eigen war. Mussten schon die Kirchen der Sowjetischen Besatzungszone ein solches Gefälle feststellen⁵¹,

49 So die Botschaft des Rates vom 14. Dezember 1945 (s. Anm. 44), 21, die den Alliierten vorwarf, „[d]as deutsche Volk auf einen noch engeren Raum zusammenzupressen und ihm die Lebensmöglichkeiten möglichst zu beschneiden [...]“. Siehe auch das Schreiben vom 30. Januar 1946 (zitiert oben, Anm. 45) und das Wort vom 27. März 1947 (zitiert oben, Anm. 46), wo es weiter heißt: Die „Zurückerstattung deutschen Landes“ sei nötig, denn „[u]nser Volk wird sonst in der Enge seines Landes ersticken und sterben müssen“. Siehe auch das Wort der Eisenacher Synode der EKD vom 13. Juli 1948 (Kundgebungen [s. Anm. 24], 59), wo es heißt: „Wir beschwören alle, die es angeht, [...] immer wieder drauf zu dringen, daß dem deutschen Volk nicht durch unmögliche Grenzziehungen die Lebensgrundlagen entzogen werden.“ Vgl. das Wort der Betheler EKD-Synode 1949 zur Flüchtlingsfrage (13. Januar): „Wir Deutsche [...] in Ost und West, zusammengedrängt auf engsten Raum“ (aaO 62–64, Zitat: 63).

50 Anders naturgemäß die sich nach 1945 in einzelne Landeskirchen aufgliedernde Kirche der Altpreußischen Union bzw. die EKU, auf deren Kosten, kirchlich gesehen, die Abtrennung des Ostens gegangen war (vgl. GOETERS / ROGGE III [s. Anm. 24], 649–671).

51 Vgl. den Protest des Leiters der sächsischen Landeskirche Franz Lau an den Ratsvorsitzenden Wurm vom 23. Mai 1947 gegen mangelnde Berücksichtigung der Kirchen der Ostzone durch den Rat (Protokolle des Rates II [s. Anm. 24], 167–171); vgl. auch die Beschwerde der Sowjetischen Besatzungsmacht über mangelnde Vertretung der Kirchen der Sowjetzone (SMITH-VON OSTEN [s. Anm. 23], 132). Dieses Gefälle hatte zu Beginn, bei der Versammlung von Treysa, zweifellos praktische Gründe, doch es wurde durch die andauernde

lag der Protestantismus des alten Ostens noch weiter am Rand des kirchlichen Bewusstseins⁵². Dass hier ein integraler Bestandteil nicht nur des eigenen Staates, sondern auch der eigenen Kirche untergegangen und wie dieser Vorgang zu verstehen und zu deuten war – dieses Thema, das im Falle der Abtrennung und Räumung von Gebieten wie Niedersachsen oder Bayern die Reflexion der leitenden Köpfe in der EKD vermutlich lebhaft beschäftigt hätte, beschäftigte sie im Blick auf den Osten allenfalls am Rande⁵³. Gele-

Unterrepräsentanz der Kirchen der Sowjetischen Besatzungszone und späteren DDR im Rat versterkt, aufgrund deren die beherrschende Perspektive der Gespräche in diesem Gremium die der Kirchen der westlichen Besatzungszonen bzw. der Bundesrepublik waren, wie die Protokolle des Rates zeigen.

52 So wurde in der EKD die Rede vom „Osten“ von Anfang an, nämlich seit der Versammlung in Treysa im August 1945, vom alten Ostdeutschland auf die Sowjetische Besatzungszone und die dort liegenden Kirchen übertragen (Protokolle des Rates I [s. Anm. 24], 3; vgl. aaO 31. 46. 59). Daneben gibt es dann und wann auch noch den bisherigen Sprachgebrauch; siehe z. B. die oben (bei Anm. 19ff) zitierte Eröffnungsrede Wurms in Treysa oder den „Aufruf des Rates ... zur Hilfe für die Gemeindeglieder in den abgetrennten deutschen Ostgebieten“ vom 26. Oktober 1949 (s. Anm. 24). Zu der historisch wie geographisch – Eisenach etwa liegt weiter im Westen als München oder gar Passau – mäßig plausiblen Verwendung des Terminus „Ostdeutschland“ für die Gebiete der SBZ vgl. H. BOOCKMANN, *Wo liegt Ostdeutschland? Die Deutschen und ihre Geschichte im östlichen Mitteleuropa* (Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte 1, 1992, 7–19) und DERS., *Die Geschichte Ostdeutschlands und der deutschen Siedlungsgebiete im östlichen Europa* (in: Katalog zu der Ausstellung „Deutsche im Osten. Geschichte – Kultur – Erinnerungen“ im Loksuppen Rosenheim 1994, hg. vom Deutschen Historischen Museum Berlin, 1994, 9–21), 9–12.

53 Das gilt erst recht für die „Evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands“ (ELKD, später VELKD), die, da die untergegangenen Landes- bzw. Provinzialkirchen Ostdeutschlands allesamt zur Altpreußischen Union (APU) gehört hatten, territorial nicht betroffen war. Hier befasste man sich mit dem Untergang des Ostens, wenn überhaupt, weil sich durch die Schwächung und Aufspaltung der Kirche der APU und durch den Übergang von Massen lutherisch geprägter Glieder früherer Unionskirchen in lutherische Landeskirchen für den gesamtdeutschen Protestantismus die Möglichkeit einer bekenntnisbestimmten Kirchenstruktur zu eröffnen schien, die im Wesentlichen durch eine gesamtdeutsche lutherische Kirche ausgefüllt worden wäre (s. TH. M. SCHNEIDER [Hg.], *Die Protokolle des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 1945–1948* [AKIZ.A 15], 2009, 64. 64f. 143. 159f). Dieser Gedanke entsprach der grundsätzlichen ekklesiologisch-kirchenpolitischen Linie der VELKD in jenen Jahren des Aufbaus der Kirchenbünde, in denen die VELKD eine bekenntnisbestimmte Struktur gegen die gemeinprotestantische EKD durchzusetzen versuchte. Er wurde aber auch herausgefordert durch das Argument seitens der VELKD-Pläne ablehnenden lutherischen Befürworter der EKD, namentlich der Württembergischen Kirche, die durch die Vertreibung ausgelöste Vermischung der Protestanten in Deutschland verbiete gerade eine „einigermaßen *reine* konfessionelle Scheidung in den einzelnen Kirchengebieten“ (aaO 121). Zu dieser Debatte

gentlich wurde die „sehr schmerzliche, in ihren Auswirkungen heute nicht zu übersehende Schwächung des deutschen Protestantismus“ beklagt, die der Verlust des Ostens bedeute⁵⁴. Doch dass der Untergang Ostdeutschlands und das Schicksal seiner Kirche und seiner Bewohner „eine Schicksalsfrage des ganzen deutschen Volkes und der ganzen deutschen Kirche“ sei, wie der baltische Theologe Herbert Girgensohn 1947 in einem Memorandum für den Rat der EKD schrieb⁵⁵, diese Betroffenheit wurde in der EKD nicht geteilt.

und dem kirchenpolitischen Rekurs auf die Veränderung der innerprotestantischen Landschaft durch die Vertreibung vgl. D. WENDEBOURG, *Der lange Schatten des Landesherrlichen Kirchenregiments. Aporien der kirchlichen Neuordnung im deutschen Protestantismus nach 1945* (ZThK 100, 2003, 429–465), 454f.

54 So Bischof Wurm in seiner Treysaer Eröffnungsrede (SÖHLMANN [s. Anm. 19], 12). Der „Aufruf des Rates ... zur Hilfe für die Gemeindeglieder in den abgetretenen deutschen Ostgebieten“ vom 26. Oktober 1949 (s. Anm. 24) beklagt, dass es „[d]ie blühenden evangelischen Kirchen im Osten“ nicht mehr gebe (aaO 84). S. auch Wurms Bemerkung in der Sitzung des Rates der EKD am 18./19. Oktober 1945, dass „die evangelische Kirche im deutschen Osten vor der Ausrottung steh[e]“, „wie der Islam einst in Nordafrika und Spanien das Christentum überrannte“ (Protokolle des Rates I [s. Anm. 24], 48). Umgekehrt wurde im polnischen Katholizismus als höherer Zweck der Vertreibung bezeichnet, dass sich die Polen dabei als Pioniere „nicht nur [...] des Polentums, sondern auch des Katholizismus“ erwiesen hätten (Zitat aus der polnischen Kirchenpresse vom September 1946, angeführt bei R. ZUREK, *Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945–1956*, 2005, 163). So stellte Primas August Hlond 1946 in einem Bericht an das päpstliche Staatssekretariat fest: „In den unfruchtbaren protestantischen Ostseeländen beginnen erste Blumen des katholischen Lebens zu blühen. Die fides romana, seit Jahrhunderten in Polen umzingelt, brach in Richtung des im uralten Sektierertum verharschten Herzens Europas auf. Der germanische Protestantismus erleidet einen gewaltigen Verlust“ (zit. aaO 164). Ja, die Übernahme Ostdeutschlands konnte geradezu als Mission der Rechristianisierung beschrieben werden: „Eine der Missionen, die das polnische Volk zu erfüllen hat, liegt also darin, diese Gebiete den Abtrünnigen abzunehmen, sie neu zu taufen und Christus in die geschändeten Gotteshäuser hineinzuführen“ (Artikel aus der polnischen Kirchenpresse vom November 1945; zit. ebd., Anm. 707). In den offiziellen Verlautbarungen der römisch-katholischen Kirche Deutschlands wie des Vatikans, die die Vertreibung mit stärkeren Worten verurteilten als die EKD (vgl. unten, Anm. 59), findet sich übrigens nicht nur dies Argument nicht, sondern kommt die Tatsache, dass es sich bei dem ostdeutschen Vertreibungsgebiet zum großen Teil um ein solches mit protestantischen Bewohnern gehandelt hatte, gar nicht zur Sprache.

55 Memorandum „zur Frage der Eingliederung der Ostkirchen“ (in: Protokolle des Rates II [s. Anm. 24], 82–97), 83. Girgensohn verbindet in diesem Befund drei für alle Deutschen schicksalhafte Dimensionen: die historische – mit der Vertreibung sei die tausendjährige deutsche Geschichte in Ostmitteleuropa an ihr Ende gekommen –, die theologische – hier stelle sich die Frage nach dem Verhältnis von Schuld und Gericht – sowie die ekklesiologische – mit

Alles in allem sah man hier ein Partikularproblem der Vertriebenen selbst⁵⁶. So wurde darüber denn auch fast durchweg nur in den Gremien und auf Veranstaltungen ihrer Kirchenvertreter, und dort umso heftiger, debattiert⁵⁷. Erst als das Partikularproblem bei veränderten gesamtpolitischen Bedingungen fühlbare Auswirkungen auf das Ganze von Kirche und Gesellschaft hatte, machte die EKD es zu ihrem Thema, im zweiten Drittel der 1960er Jahre, im Zusammenhang der sogenannte Ostdenkschrift.

Gleichwohl – gelegentlich kam die Frage nach der Bedeutung des Unterganges Ostdeutschlands und des Schicksals seiner Bewohner in der EKD auch schon früher zur Sprache. Dabei ging man sehr früh, vielleicht von Anfang an von der Unwiderruflichkeit dieses Geschehens aus⁵⁸; Protest gab es seitens der EKD, anders als in amtskirchlichen Verlautbarungen aus der

der Ankunft der Vertriebenen im Raum der Kirchen westlich von Oder und Neiße stehe deren Gestalt auf dem Prüfstand (s. unten).

56 Vgl. den Kontrast, den Girgensohn rückblickend beklagt: Anders als in Deutschland „[galt] in Finnland das Wort: ‚Wir sind alle Karelier.‘“ (H. GIRGENSOHN, *Die Vertriebenen und die kirchliche Seelsorge* [1963; in: DERS., *Heilende Kräfte der Seelsorge. Aufsätze, 1966, 145–152*], 150).

57 Vgl. die vom Ostkirchenausschuss der EKD herausgegebene Reihe „Die Unverlierbarkeit evangelischen Kirchentums aus dem Osten“ (1964ff) und die Zeitschrift „Der Remter“ (1954 ff.).

58 Ob das schon in Treysa der Fall war und die EKD sich hier bereits auf die vier Besatzungszonen beschränkte, also keine Repräsentanz der Kirchen östlich von Oder und Neiße vorsah, wie RUDOLPH I (s. Anm. 11), 199, schreibt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, weil darüber keine Aussagen gemacht werden. Dass es im Rat keinen Vertreter dieser Kirchen gab, ist angesichts des geographisch überhaupt wenig repräsentativen Charakters dieses Gremiums kein eindeutiges Indiz, ebensowenig die Tatsache, dass die Ostkirchen „als Rechtssubjekte bei der Neuordnung der Gesamtkirche“ in Treysa „nicht mehr [auftauchten]“ (so die Einleitung zu: *Protokolle des Rates I* [s. Anm. 24], XXI), denn das taten die Landeskirchen dort ohnehin nicht. Immerhin sieht der in denselben Tagen ebenfalls in Treysa gefasste „Beschluss der vertretenen Provinzialkirchen in der Altpreußischen Union“ für die zukünftige Kirchenleitung der Kirche der APU je einen Vertreter der Provinzialkirche von Schlesien und für „die übrigen Kirchenprovinzen“ vor, womit, da alle anderen namentlich aufgeführt werden, wohl die von Ostpreußen und Pommern gemeint sind (SÖHLMANN [s. Anm. 19], 98–102, hier: 100); die Rede von den „übrigen Kirchenprovinzen“ mit Selbstverständlichkeit auf Görlitz und Rest-Pommern zu beziehen und von einer nicht mehr vorgesehenen Vertretung der Ostprovinzen auszugehen, wie es HAUSCHILD (s. Anm. 18), 27 (mit Anm. 41), tut, geht nicht an, denn zum einen wird ja Schlesien explizit genannt, zum anderen wird mit einer solchen Interpretation die Eindeutigkeit der späteren Verhältnisse in den Text eingetragen.

römisch-katholischen Kirche⁵⁹, nur wenig⁶⁰, die Rückgewinnung des Ostens oder die Rückkehr seiner Bewohner wurde kaum für eine realistische Möglichkeit gehalten und gefordert⁶¹. Es ging also darum, eine Katastrophe, die unumkehrbar im Gange oder vollzogen, ein Schicksal, das bereits erlitten oder unabwendbar war, deutend einzuordnen.

Die Deutungskategorie, die in den Dokumenten der EKD⁶² seit der ersten Stunde begegnet, ist die des Gerichts: Verlust der Ostgebiete und Vertreibung

59 Vgl. die wiederholten scharfen Verurteilungen der Vertreibung durch Papst Pius XII. samt seiner Forderung, sie soweit möglich rückgängig zu machen (s. O. GOLOMBEK [Hg.], Pius XII. zum Problem der Vertreibung. Eine Sammlung von Worten und Weisungen Pius' XII, 1963, 40–42. 45. 71–74), sowie die des deutschen römisch-katholischen Episkopats (vgl. ZUREK [s. Anm. 54], 183–188).

60 Siehe oben.

61 Die Ausnahmen, deren Ton keine große Zuversicht verrät, sind oben genannt. Sie beziehen sich wohl auf die zunächst noch scheinbar offene Situation jedenfalls in Schlesien, so auch Wurms in seiner Treysaer Eröffnungsansprache gestellte Frage, ob wirklich der ganze Osten verlorengehen müsse (vgl. SÖHLMANN [s. Anm. 19], 21), und das Treysaer Wort an die Amtsträger aus dem Osten, die aufgefordert werden, in möglichst großer Zahl zu ihren Gemeinden zurückzugehen (s. oben, bei Anm. 28). Von Anfang an sehr zurückhaltend war die EKD, was die Ermutigung zur Hoffnung auf Heimkehr der übrigen Vertriebenen betraf (vgl. RUDOLPH II [s. Anm. 11], 15ff). Aufschlussreich ist, dass das „Wort christlicher Kirchen in Deutschland für einen rechten Frieden und gegen die Zerreißung des deutschen Volkes“ vom 10. März 1948, das der Rat der EKD mit Vertretern mehrerer Freikirchen herausgab (Kundgebungen [s. Anm. 24], 54f), einen Passus über die Erstreckung des „[v]on jenseits der Oder und Weichsel bis zur Saar [reichenden] Raum[es], den das deutsche Volk als seine Heimat betrachtet“, den die von Gerhard Ritter erstellte und von Otto Dibelius überarbeitete Vorlage enthalten hatte (Protokolle des Rates II [s. Anm. 24], 435. 437), nicht mehr enthielt und nur noch von Westen und Osten im Rahmen der Besatzungszonen sprach. Wenn ZUREK (s. Anm. 54), 183, behauptet, die Eisenacher Synode von 1948 habe die Forderung nach Rückerstattung der Ostgebiete erhoben, dann liest er diesen Gedanken in die Verlautbarung der Synode hinein; s. Kundgebungen (s. Anm. 24), 59. Die Weißenseer Synode von 1950 nahm die dort ausdrücklich vorgebrachte Anregung, offiziell die Ablehnung der Oder-Neiße-Linie zu verkünden, nicht auf und äußerte sich zu diesem Punkt gar nicht (vgl. RUDOLPH II [s. Anm. 11], 14f).

62 Anders als in den amtlichen Dokumenten aus der römisch-katholischen Kirche, die diese Kategorie ausdrücklich ablehnten (vgl. ZUREK [s. Anm. 54], 187f) – so könne nur bei nachweisbar vorliegender persönlicher Schuld geredet und entsprechend gestraft werden (so Pius XII. [in: GOLOMBEK (s. Anm. 59), 47f.]): Auf der unteren Ebene der Seelsorge wurde die Kategorie des Gerichts dagegen gelegentlich herangezogen, mehr allerdings die Deutung der Vertreibung als göttliche Prüfung (vgl. S. VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland. Integration, Identität und ostpolitischer Diskurs 1945–1972, 2007, 208–211).

seien Strafe für eigene Schuld, Vergeltung für eigenes Unrecht. Anderthalb Monate vor der Stuttgarter Schulderklärung, in der der Rat der EKD nicht nur seine „Gemeinschaft der Leiden“, sondern auch seine „Solidarität der Schuld“ mit dem deutschen Volk erklärt⁶³, stellt Wurm in seiner Treysaer Eröffnungsansprache die sich nun neu zusammenfindende Kirche bereits unter das Programm der Solidarität „mit des Volkes Schuld und Not“ und der Predigt des „Evangelium[s] von der Rechtfertigung des Sünders“⁶⁴. Das Eingeständnis der Schuld will Wurm zunächst einmal als Bekenntnis vor Gott verstanden wissen⁶⁵. Demgemäß sieht er auch in der Not zunächst das Gericht Gottes, der die Deutschen nun zur Rechenschaft ziehe⁶⁶. „Jetzt wird abgerechnet“, und zwar von Gott selbst, heißt es in der Adventsbotschaft des Rates der EKD vom selben Jahr⁶⁷. Dieser Gedanke findet sich in den Verlautbarungen der EKD zum Thema in den Jahren nach dem Krieg immer wieder⁶⁸. Und er wird auf die konkrete politische Situation bezogen: Das Gericht Gottes vollzieht sich eben in der gegenwärtigen Not⁶⁹, die Abrechnung Gottes in der Abrechnung von Menschen, die zuvor Unrecht von deutscher Seite erlitten haben, seine Vergeltung in der Vergeltung anderer Völker. Denn die Schuld vor Gott hat sich in der Schuld vor ihnen niedergeschlagen:

„Wir wollen nicht vergessen, daß unsere deutschen Flüchtlinge von heute nicht die ersten sind, die dies schwere Los getroffen hat. Vorher ist dasselbe durch uns an anderen Völkern, an Polen und Russen, Franzosen und Hollän-

63 Kundgebungen (s. Anm. 24), 14.

64 SÖHLMANN (s. Anm. 19), 19.

65 Nämlich als Bekenntnis des schon seit Langem eingeschlagenen Weges der Abkehr von Gott, der zur Teilhabe der Christen am Nationalismus der vergangenen Jahrzehnte und der Verharmlosung des Rassismus mit allen Folgen für andere Völker geführt habe (vgl. aaO 20), zugleich auch als Bekenntnis einer falschen kirchlichen Entwicklung, die die Kirche wehrunfähig gemacht habe gegenüber dem Staat (vgl. aaO 17).

66 Vgl. aaO 20.

67 Kundgebungen (s. Anm. 24), 18f, Zitat: 18.

68 Vgl. z.B. das „Wort des Rates ... an die evangelische Pfarrerschaft Deutschlands“ vom 25. Januar 1947 (aaO 48f): Es „kann ein neuer Anfang [...] nicht gemacht werden, wenn wir uns nicht beugen unter die gewaltige Hand Gottes, sein Gericht nicht begreifen [...]“ (aaO 48) oder die Botschaft der Weißenseer Synode 1950 „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ (aaO 94–97): „In all diesem Geschehen [das Deutschland zur Zeit bedrückt] trifft uns das Gericht Gottes, denn Kriege entstehen nicht von selbst“ (aaO 94). Vgl. RUDOLPH I (s. Anm. 11), 284ff.

69 Vgl. SÖHLMANN (s. Anm. 19), 19f.

dern und anderen europäischen Nationen, an Juden und politisch Verfolgten aus dem eigenen Volke geschehen“, heißt es im Wort zur Flüchtlingsfrage der EKD-Synode von Bethel 1949⁷⁰.

Freilich sah man in der EKD auch die Schwierigkeiten dieser Argumentation. Man befürchtete, die Erklärung der Vertreibung als Maßnahme des göttlichen Gerichtes über die Deutschen werde statt als Deutung erfahrenen Leides als Rechtfertigung der Zufügung von Leid, statt als theologische Interpretation der schon geschehenen als Legitimierung der fortdauernden Entrechtung und Misshandlung von Menschen verwendet werden. Es konnte so scheinen, als könne die Vertreibung dann nicht mehr als Unrecht benannt und angeklagt werden. Bischof Wurm sprach diese Schwierigkeit in Treysa an. Doch er schob sie beiseite mit dem von Luther wiederholt herangezogenen⁷¹ Gedanken des Alten Testamentes, dass Gott auch das Unrecht, das Menschen und Völker tun, als Werkzeug seines Gerichts an den Sündern gebrauchen kann⁷². Die Vertreibung hört damit nicht auf, Unrecht zu sein, durch das die Täter schwere Schuld auf sich laden⁷³ – die EKD verzichtet deshalb auch nicht darauf, die Unmenschlichkeit der Täter bei diesem „riesigste[n] aller Nachkriegsverbrechen“⁷⁴ zu benennen, sowohl der Verantwortlichen an der politischen Spitze⁷⁵ als auch der an der Basis⁷⁶, und die Ungerechtigkeit anzuprangern, mit der ganze Kollektive haftbar gemacht

70 Kundgebungen (s. Anm. 24), 62–64, Zitat: 62. Siehe auch die Botschaft des Rates an die Christen in England von 1945 (s. Anm. 44): Die deutsche Kirche sei sich wohl bewusst, dass all das Elend, unter dem die Deutschen nun litten, nicht eingetreten wäre, „wenn nicht vorher Millionen anderer Menschen dasselbe hätten durchmachen müssen. [...] Es liegt uns ferne, irgend etwas von dem, was anderen Völkern an Unrecht angetan wurde, entschuldigen oder beschönigen zu wollen“ (aaO 20).

71 Z. B. WA 12, 358,16–359,11 (Auslegung von 1. Petr.; 1523); WA 18, 315,19–25 (Erste Bauernkriegsschrift; 1525).

72 Vgl. SÖHLMANN (s. Anm. 19), 19.

73 „Entschließung der Kirchenversammlung ... in Treysa“ vom 6. Juni 1947 (in: Kundgebungen [s. Anm. 24], 52f), 52.

74 So der Ratsvorsitzende der EKD Otto Dibelius vor dem Essener Kirchentag 1950 (Kreuz auf den Trümmern: Zweiter Deutscher Evangelischer Kirchentag in Essen 1950, o. J., 67).

75 Vgl. etwa die Botschaft des Rates an die Christen in England (s. Anm. 44), 21, oder die Treysaer Entschließung von 1947 (s. Anm. 73), 52.

76 Vgl. das Schreiben des Rates an die Interalliierte Kontrollkommission von 1945 (s. Anm. 44), 17.

würden ohne Rücksicht auf individuelle Schuld⁷⁷. Gott werde zu seiner Zeit auch hier Gericht halten⁷⁸. Aber das ändere nichts an der Einsicht, der sich die Deutschen hier und jetzt stellen müssten: „Es gibt kein Ausweichen vor dem Richter dadurch, daß man die Vollstrecker seines Gerichts der Torheit oder der Grausamkeit anklagt.“⁷⁹

Auch die andere Schwierigkeit, die mit der Deutung der Abtrennung Ostdeutschlands und der Vertreibung als Gericht Gottes verbunden war, sah man in der EKD durchaus: „[d]ie Ungleichheit der Gerichteten“⁸⁰. Zwar betonte der Rat der EKD: Wir stehen alle „in gemeinsamer Schuld vor Gott“⁸¹, und Eugen Gerstenmeier unterstrich in dem schon angeführten Zitat, „[g]anz Deutschland [habe] diesen Krieg verloren. Nicht nur die Schlesier und die Ostpreußen“. Doch vertrieben worden waren Ostpreußen, Pommern und Schlesier, nicht Niedersachsen, Thüringer und Württemberger. Wie sollte man also ein Schicksal, das nur einen Teil der Deutschen traf, als göttliche Vergeltung für eine Schuld verstehen, die die verschont gebliebenen Mitbürger nicht weniger trugen? Würden die Betroffenen, die „mehr gelitten [hatten] als andere in unserem Volk“⁸², damit nicht unter der Hand doch zu besonders oder gar allein Schuldigen an Nationalsozialismus und Krieg erklärt⁸³? Diese fast unvermeidliche Folgerung bewog die EKD jedoch nicht, die Interpretation der Vertreibung als göttliches Gericht aufzugeben. Ih-

77 Vgl. die Botschaft an die Christen in England (s. Anm. 44), 22.

78 In diesem Sinne schon Wurm 1945 (vgl. SÖHLMANN [s. Anm. 19], 19). Siehe auch das Zitat in Anm. 79.

79 Adventsbotschaft des Rates 1945 (Kundgebungen [s. Anm. 24], 18f, Zitat: 18). Die ganze Passage lautet: „Es gibt kein Ausweichen vor dem Richter dadurch, daß man die Vollstrecker seines Gerichts der Torheit oder der Grausamkeit anklagt und den Vorwurf gegen sie erhebt, daß sie sich derselben Fehler schuldig machen, die sie uns vorhalten. Das mag völlig begründet sein, wenn wir nur an die Menschen denken, mit denen wir es zu tun haben. Sind aber diese Menschen von Gott gesandt, um seine Befehle auszuführen, dann darf die Erkenntnis unserer Schuld vor seinem Angesicht nicht abgeschwächt werden durch den Seitenblick auf die Sünde der anderen. Sie stehen und fallen auch ihrem Herrn.“

80 Formulierung von CH.-E. SCHOTT, Flucht – Vertreibung – Vertriebene. Eine Herausforderung an die Deutungskompetenz der Kirche (in: Gelungene Integration? Die Vertriebenen und die bundesrepublikanische Wirklichkeit [Beilage zum Herrenalber Forum, 29], 2009, 1–26), 8.

81 Wort zum Lastenausgleich, 1949 (Kundgebungen [s. Anm. 24], 71).

82 Wort der Betheler Synode zur Flüchtlingsfrage, 1949 (aaO 63).

83 Vgl. den von RUDOLPH I (s. Anm. 11), 303, Anm. 306, berichteten Vorfall, dass ein westdeutscher Pfarrer einem vertriebenen Amtsbruder, der seine Kirche benutzen wollte,

ren Ausweg aus dem Deutungsdilemma fand sie vielmehr im Gedanken der stellvertretenden Sühne. Und so formuliert der Rat 1949, die Ostdeutschen „[büßten] ein Stück unserer gemeinsamen Kriegsschuld für uns ab“⁸⁴.

Die vieldiskutierte, um die Öffnung neuer ostpolitischer Wege bemühte Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“, die 1965 von der Kammer der EKD für Öffentliche Verantwortung vorgelegt und mit Zustimmung des Rates veröffentlicht wurde, bewegte sich mit ihren Aussagen über die Bedeutung der „Katastrophe des deutschen Ostens“⁸⁵ auf den eingefahrenen Geleisen. Sie betont durchweg, dass es sich hier um ein Thema handle, das das ganze deutsche Volk und, sofern es um die kirchlichen Dimensionen geht, die ganze Kirche betreffe. Eingelöst wird diese Aussage aber kaum. Wenn es in dem Dokument heißt, jene Katastrophe bedeute „den Verlust großer kultureller Kraftfelder, von denen eine starke Wirkung auf das deutsche und europäische Geistesleben einschließlich seiner kirchlichen und religiösen Elemente ausgegangen“ sei, und „[k]irchlich gesehen empfinde [...] der deutsche Protestantismus“ den Verlust und die Schmälerung mehrerer Landeskirchen „bis heute als einen tiefgehenden Eingriff in seine Substanz“⁸⁶, dann lassen diese Formulierungen in ihrer Abstraktion und Distanziertheit von einem Betroffensein des ganzen Volkes und der ganzen Kirche, und damit auch der Verfasser selbst, wenig erkennen. Stärkere Bemühung, die Gemeinsamkeit des erfahrenen Schicksals herauszustellen, zeigen die Gedanken zur ethischen und theologischen Einordnung der „Katastrophe des deutschen Ostens“, an denen die Schrift vor allem interessiert ist; doch wirklich in der ersten Person Plural zu sprechen, gelingt auch hier nicht. Die zentrale Kategorie ist wiederum die Rede vom göttlichen „Gericht“: In Annexion des deutschen Ostens und Vertreibung, deren Unrechtscharakter mit starken

entgegenschleuderte, sie, die Vertriebenen, seien alle Nazis gewesen und darum selbst daran schuld, dass sie nun das Gericht Gottes getroffen habe.

84 Aufruf des Rates zur Hilfe für die Gemeindeglieder in den abgetretenen Ostgebieten (s. Anm. 24), 85, hier im Blick auf die Ostdeutschen, die noch jenseits von Oder und Neiße lebten und besonderen Bedrückungen ausgesetzt waren; der Gedanke der stellvertretend getragenen Last im Blick auf die Vertriebenen findet sich in den angeführten Worten zum Lastenausgleich (s. Anm. 41).

85 Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine Denkschrift (in: Deutschland und die östlichen Nachbarn. Beiträge zu einer evangelischen Denkschrift, hg. von R. Henkys, 1966, 176–217), 178.

86 Ebd.

Worten betont wird⁸⁷, habe sich das „Gericht Gottes“ vollzogen⁸⁸. Denn dem Unrecht, das Deutschen hier angetan wurde, sei das Unrecht vorausgegangen, das von Deutschen begangen wurde⁸⁹. Freilich lasse sich daraus keine „Schuld der vertriebenen Bevölkerung konstruieren [...], die das gerade ihr auferlegte schwere Schicksal rechtfertige“⁹⁰. Vielmehr stehe das gesamte deutsche Volk in einer großen „Schuldgemeinschaft“, der auch eine „Haftungsgemeinschaft“ entspreche; darum müsse das „Ja zum Gericht Gottes“ auch in der „Solidarität“ dieser doppelten Gemeinschaft von allen Deutschen gesprochen werden⁹¹. Da diese Worte nicht über die eklatante Ungleichheit der Haftung unter den gleichermaßen Schuldigen hinwegtäuschen können, heißt es zugleich, „jeder Eindruck einer Berechenbarkeit“ in der Zuordnung von Gericht Gottes und menschlicher Sünde müsse vermieden werden; die Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte impliziere nicht, dass sich der „Sinn der Geschichte aufdecken“ lasse⁹². Vielmehr gehöre die Vertreibung zu „den Katastrophen des Lebens“, bei denen der menschliche Verstand „keine befriedigende Auskunft über ihren Sinn“ finden und die er nur im Glauben bewältigen könne⁹³. Innere Befreiung gebe es allein, wenn die Betroffenen sich angesichts dieses in vielem rätselhaften Schicksals „bußfertig unter Gottes Handeln in Gericht und Gnade“ beugten⁹⁴.

87 Vgl. aaO 198–201. 212. 214. 216. Vgl. auch die heftigen Worte, mit denen der Vorsitzende der Kammer, Ludwig Raiser, das Ansinnen des Ratsvorsitzenden Scharf ablehnte, aus politischen Gründen auf den Begriff „Vertreibung“ zugunsten eines wertneutralen Wortes wie „Aussiedlung“ zu verzichten: Mit einer solchen terminologischen „Lüge“ würden der Unrechtscharakter dieses Vorganges und das Leid der Betroffenen verschleiert – die Kirche möge in dieser Sache gegenüber den interessierten Machthabern „nicht nur die Haltung des Petrus [einnehmen]“ (RUDOLPH II [s. Anm. 11], 146, Anm. 286).

88 Denkschrift (s. Anm. 85) 186.188.

89 Vgl. aaO 178. 200. 202. 213: Hier stehe „Unrecht gegen Unrecht.“

90 AaO 201; s. auch 186: „Auf keinen Fall können die Vertriebenen in besonderer Weise für ihr Schicksal verantwortlich gemacht werden.“

91 AaO 188.

92 Ebd. Schwer zu sehen ist, wie sich zu dieser Feststellung der Satz verhält, den die Denkschrift gegen Ende vorbringt (aaO 215): „Die Opfer, die von dem deutschen Volk erwartet werden, leistet es nur, wenn es geschichtlich denkt und sich darin der Einsicht in eine höhere Notwendigkeit beugt.“

93 AaO 186; s. auch ebd.: Auch wenn „[d]ie Frage nach der Schuld [...] aus der Geschichte nicht herausgelöst werden“ könne, seien „viele Fragen hier für die menschliche Erwägung rätselhaft“.

94 Ebd.

Wie die heftigen kritischen Reaktionen auf die Denkschrift zeigten, hatte sie es nicht vermocht, ihre Rede vom Schicksal des deutschen Ostens als Gottesgericht am deutschen Volk so zu explizieren, dass darin nicht doch eine besondere Schuld der Ostdeutschen am Dritten Reich und seinen Verbrechen und eine Geschichtstheologie zu ihren Lasten impliziert war⁹⁵. Die Synode der EKD, die sich auf ihrer Berliner Tagung im folgenden Jahr mit dem Dokument beschäftigte, verschob denn auch, mit Beteiligung und Zustimmung vieler Vertriebener, den Blickwinkel, ohne sich von der Suche der Denkschrift nach neuen ostpolitischen Wegen zu distanzieren⁹⁶. Der Unrechtscharakter der Vertreibung wird ebenso herausgestellt wie der „Zusammenhang“ dieses Unrechts mit dem, das von Deutschland ausgegangen sei⁹⁷, und die „besondere“ – freilich nicht im Sinne einer „Kollektivschuld“ zu verstehende – „Schuldverstrickung unseres Volkes“⁹⁸. Doch die Rede von der Vertreibung als göttlichem Gericht wird nicht wiederholt. Stattdessen nimmt die Synode den Begriff der „Haftungsgemeinschaft“ auf, in der, schicksals- und generationenübergreifend, „das ganze deutsche Volk“ „sowohl für die Folgen der in deutschem Namen begangenen Unrechtstaten als auch für das

95 S. die Briefe Vertriebener über die Denkschrift, die im Evangelischen Zentralarchiv gesammelt sind (EZA Berlin 512). Einige Beispiele solcher Briefe finden sich bei E. STAMMLER, *Betroffenheit und Befreiung* (in: *Deutschland und die östlichen Nachbarn* [s. Anm. 85], 92–107), 92–95. Schon drei Jahre vor der Denkschrift hatte Girgensohn über diesen Punkt geschrieben: „Ich möchte die Behauptung wagen, daß ein großer Teil der Erbitterung in Vertriebenenkreisen auf diesen Umstand zurückzuführen ist. Das Trauma betrifft nicht nur das Schicksal der Vertreibung selbst, sondern auch die Art, in der die Schuldfrage mit dem Schicksal verbunden wird, gerade auch in kirchlichen Kreisen. In Finnland galt in bezug auf die Karelrier das Wort: ‚Wir sind alle Karelrier.‘ Nur von dieser echten Solidarität aus kann diese Frage [sc. die der Schuld] auch in der Seelsorge richtig aufgerollt und gedeutet werden“ (GIRGENSOHN, *Die Vertriebenen* [s. Anm. 56], 150).

96 Synodalerklärung „Vertreibung und Versöhnung“ (in: Berlin und Potsdam 1966. Bericht über die vierte Tagung der dritten Synode der EKD vom 13. bis 18. März 1966 in Berlin-Spandau und vom 16. bis 18. März 1966 in Potsdam-Babelsberg, 1970, 470–474; auch in: *Vertreibung und Versöhnung Die Synode der EKD zur Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“*, im Auftrag der Synode hg. von E. WILKENS, 1966, 59–63); die Erklärung wurde von dem in Berlin-Spandau versammelten westlichen Teil der Synode abgegeben.

97 AaO 473 bzw. 62. Auch hier wird davor gewarnt, diesen Zusammenhang in der Weise eines dem „Aufrechnen“ „begangenen und erlittenen Unrechts“ herzustellen (aaO 473 bzw. 63).

98 AaO 471 bzw. 60.

Unglück [einsteht], das Mitbürger ohne persönlich Schuld erlitten haben“⁹⁹. Vorwärtsblickend sieht die Synode in der Heimatliebe und im Schicksal der Vertriebenen nicht nur eine Hypothek, die zu überwinden sei, sondern ein Kapital für die Zukunft: Diese Mitbürger seien gerade „in ihrer Verbundenheit mit der alten Heimat und aufgrund ihres schweren Erlebens“ geeignet, einen Beitrag zur Aussöhnung mit den östlichen Nachbarn zu leisten, „den andere nicht erbringen können“¹⁰⁰. Es entspricht der Perspektive der Synodalerklärung, wie sie die „reiche Geschichte Ostdeutschlands“ als gemeinsame Geschichte würdigt, den Verlust dieser Gebiete als „Schädigung“ „für unser ganzes Volk“ und die evangelische Kirche anspricht und die Verantwortung für die Bewahrung des „Erbe[s] unserer zerstörten Gemeinden und Landeskirchen“ hervorhebt¹⁰¹ – nämlich so, dass erkennbar wird: *nostra res agitur*¹⁰².

III.

Die Kirchen der EKD haben in den Jahren nach dem Krieg Millionen Glaubensgeschwister aus dem Osten, überwiegend aus den untergegangenen deutschen Ostgebieten, aufgenommen und Tausende Pfarrer integriert. In einzelnen Landeskirchen summierten sich die Neuankömmlinge zu einem

99 Ebd.

100 AaO 472 bzw. 61f. Vorwärtsblickend auch der Ruf, der die Konsequenz aus der Feststellung des Unrechtscharakters der erlittenen Vertreibung zieht: „Eine Vertreibung darf nie wieder geschehen“ (aaO 473 bzw. 63).

101 AaO 472 bzw. 60f.

102 Zu den Früchten der Synode wie der ganzen durch die Ostdenkschrift ausgelösten Diskussion gehörte auch der Beschluss des Rates der EKD von 1968, die Arbeit der EKD, ihrer Kirchen und Vertriebenenorganisationen zum Thema „Vertreibung und Vertriebene“ zu dokumentieren, ein Beschluss, dem sich nicht nur die im EZÄ archivierte einschlägige Dokumentation (Nr. 512), sondern auch das Anm. 11 genannte Werk von H. RUDOLPH verdankt.

Viertel bis Drittel der Gemeindeglieder¹⁰³ und der Pastorenschaft¹⁰⁴. Diese ungeheure Aufgabe, die man, noch ehe sie in ihrem ganzen Umfang zu ermessen war, sogleich in Treysa in Angriff nahm, wurde im Laufe der Jahre mit enormem geistlichen, organisatorischen und finanziellen Einsatz bewältigt¹⁰⁵. Dabei war eines vorausgesetzt und bildete die *conditio sine qua non* der Aufnahmebereitschaft: die schlackenlose Geltung von landeskirchlichem Territorialprinzip und Parochialzwang. Die Vertriebenen wurden zu Gliedern der Kirche, auf deren Gebiet sie ankamen, und hörten auf, Glieder ihrer bisherigen Kirche zu sein.

Ein solcher Kirchenwechsel war – und ist – das normale Verfahren beim Umzug eines landeskirchlichen Protestanten in Deutschland. Dass es auch das Verfahren beim Übergang der evangelischen Vertriebenen in das Deutschland westlich der Oder sein würde, war nicht ohne Weiteres selbstverständlich. Denn hier kamen nicht einzelne Glieder oder Familien aus anderen Kirchen, sondern hier kamen alle oder der größte Teil derer, die diese Kirchen gebildet hatten, einschließlich ihrer Pfarrenschaft. Und so stellte sich die Frage, ob nicht diese Kirchen selbst gekommen waren¹⁰⁶ und ob sie an

103 Um nur die am stärksten betroffenen Landeskirchen der westlichen Besatzungszonen zu nennen: alle damaligen Landeskirchen des Landes Schleswig-Holstein zusammen: 35 %, Hannover: 33,1 %; Nordwestdeutsch-reformierte Landeskirche: 25 %; Oldenburg: 23,5 %; Braunschweig: 23,3 %; Bayern: 22,6 % (Stand 1950, nach F. SPIEGEL-SCHMIDT, *Religiöse Wandlungen und Probleme im evangelischen Bereich [in: Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluß auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben, hg. von E. LEMBERG / F. EDDING, 3 Bde., 1959, Bd. III, 23–91]*, 54, dort auch die leichten Zahlenverschiebungen, die sich z. T. in den nächsten Jahren ergaben).

104 1950 Bremen: 40 %; Oldenburg: 39,3 %; die Landeskirchen Schleswig-Holsteins: 33 %; Hannover: 31,1 %; Braunschweig: 20,6 %; Bayern: 20,4 %, in den folgenden Jahren gleichmäßiger verteilt (nach RUDOLPH I [s. Anm. 11], 322f).

105 Zu Recht stellte der hannoversche Oberlandeskirchenrat Friedrich Bartels dazu fest, dass es „Vergleichbares [...] in Deutschland in keinem anderen Berufsstand“ gegeben habe (referiert von KAMPERMANN [s. Anm. 15], 19). Zu den Maßnahmen vgl. RUDOLPH I [s. Anm. 11], 320–379; zu einzelnen Landeskirchen MINKE (s. Anm. 9), 344–348 (Oldenburg); WASSMANN (s. Anm. 9) (Kurhessen-Waldeck); K. JÜRGENSEN, *Die Stunde der Kirche. Die Ev.-Luth. Landeskirchen Schleswig-Holsteins in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, 1976, 129–134*; P. VON TILING, *Die Amtsbrüder von draußen. Die Aufnahme heimatvertriebener Pastoren in der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers* (in: OTTE/KAMPERMANN/RAUER [s. Anm. 9]).

106 Vgl. SPIEGEL-SCHMIDT (s. Anm. 103), 24: „Auch die Kirchen sind mit vertrieben worden.“

neuem Ort in neuer Gestalt weiterleben würden – ähnlich den Hugenotten oder den Salzburger Emigranten im 17. und 18. Jahrhundert¹⁰⁷.

In der Tat gab es unter den Vertriebenen Bestrebungen in dieser Richtung. Sie kristallisierten sich in den „Hilfskomitees“, den Selbsthilfeorganisationen, die unter dem Dach des Hilfswerkes gebildet wurden, um dessen diakonisch-soziales und geistliches Programm zur Betreuung der Vertriebenen umzusetzen¹⁰⁸. Organisationsprinzip dieser Komitees¹⁰⁹ war die gebietskirchliche Herkunft: Sie sollten jeweils für diejenigen Evangelischen zuständig sein, die aus einer bestimmten Ostkirche stammten. Angesichts des von den Alliierten verhängten Koalitionsverbots, das jede Organisation der Vertriebenen nach landsmannschaftlichen Gesichtspunkten untersagte, um ihr Zusammengehörigkeitsgefühl aufzulösen und ihr Aufgehen in Restdeutschland zu beschleunigen¹¹⁰, kam den Hilfskomitees in den ersten Jahren nach dem Krieg eine entscheidende Rolle für die Bewahrung des Zusammenhalts der Vertriebenengruppen zu – entsprechend der überhaupt weit über den kirchlichen Rahmen im engeren Sinn hinausgehenden Reichweite der Vertriebenenarbeit des Hilfswerks in jener Zeit¹¹¹. Im Raum der Kirche formiert und nach herkunftskirchlichen Gesichtspunkten organisiert, wurden die Hilfskomitees oft ganz selbstverständlich von Männern gebildet, die in ihren alten Kirchen eine repräsentative Rolle gespielt hatten und das nun unter neuen Bedingungen ebenfalls taten. Darin aber konnte ein Ansatz zur Konstitution eigenständiger Ostkirchenleitungen im Gegenüber zu den Leitungen der Landeskirchen und somit auch ein Ansatz zur Formierung nichtterritorial organisierter

107 Dieser Hinweis z. B. bei GIRGENSOHN, Memorandum (s. Anm. 55), 91.

108 Zur dieser Entwicklung vorausgehenden, eigenständigen Bildung solcher Organisationen insbesondere bei Deutschen aus dem unteren Donauraum (Bessarabien, Dobrudscha, Bukowina, Banat) vgl. RUDOLPH I (s. Anm. 11), 59–61.

109 Es waren schließlich 18 Hilfskomitees, weil sowohl die reichsdeutschen als auch die auslandsdeutschen Gruppen solche bildeten.

110 Zum Koalitionsverbot, das offiziell bis 1948 galt, auch wenn es hier und da gebrochen wurde, vgl. H. ROGGE, Vertreibung und Eingliederung im Spiegel des Rechts (in: Die Vertriebenen in Westdeutschland I [s. Anm. 103], 174–245), 189; s. auch RUDOLPH I (s. Anm. 11), 66.

111 S. oben S. 50. Zu den Beiträgen von gesamtgesellschaftlicher Bedeutung, die von kirchlichen Kreisen geleistet wurden, gehörte auch die Dokumentation. So konnte etwa die grundlegende mehrbändige „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa“, bearb. von TH. SCHIEDER, hg. vom Bundesministerium für Vertriebene, 1954–1957, nur entstehen, weil im Raum der Kirche von Anfang an Berichte über Flucht und Vertreibung nach lokaler und regionaler Herkunft gesammelt wurden.

Vertriebenenkirchen neben den Landeskirchen der EKD gesehen werden¹¹². Solche Kirchenleitungen hätten die Disziplinargewalt über die Pfarrer aus ihrem früheren Gebiet und eine besondere Verantwortung für die geistliche Versorgung der von dort gekommenen Gemeindeglieder gehabt.

Hier und da wurde dieser Anspruch erhoben¹¹³. So stellte der Konvent der evangelischen Pfarrer von Danzig-Westpreußen 1946 bei einer Zusammenkunft in Bethel fest, „daß unsere Danzig-Westpreußische Kirche noch besteht und daß wir in Übereinkunft mit den bisherigen provinzialkirchlichen Stellen eine vorläufige Danzig-Westpreußische Kirchenleitung gebildet haben“¹¹⁴. Und im selben Jahr erklärte der „Konvent pommerscher Pfarrer in der westlichen Zone“ in einer Eingabe an die EKD: „Unser Amt an unseren alten Gemeinden besteht auch in der Zerstreuung fort. Unsere Gliedschaft in der *ecclesia viatorum* gibt uns dazu einen neuen Auftrag für die Verkündigung des kommenden Herrn.“¹¹⁵ Nur in solcher institutionellen Kontinuität könne der kirchliche Zusammenhalt der vertriebenen Christen bewahrt und ihre geprägte Frömmigkeit erhalten bleiben, nur so würden sie nicht zu Objekten anderer Kirchen und könnten einen eigenverantwortlichen Beitrag zum Aufbau der EKD leisten¹¹⁶. Demgemäß sah man im Leitungskreis der Hilfskomitees, dem von ihnen gewählten Ostkirchenausschuss, den Repräsentanten fortbestehender Exilkirchen im Gegenüber zu den Leitungsgremien der EKD¹¹⁷.

In den sich gerade konsolidierenden Landeskirchen der EKD stießen solche Überlegungen auf eisernen Widerstand¹¹⁸. Von Anfang an bestanden ihre Leiter darauf, dass Vertriebene, die auf ihrem Territorium ankamen, als Glieder ihrer Kirchen zu betrachten und zu behandeln seien, dass Ost-

112 So die Überlegungen auf der Tagung der Kanzlei der EKD mit Vertretern deutscher Ostkirchen vom 29. bis 31. Juli 1946 in Frankfurt/Main. Siehe dazu RUDOLPH I (s. Anm. 11), 63–65. 197f.

113 Wie RUDOLPH, aaO 69–73, zeigt, gab es anfangs auch in der EKD an diesem Punkt noch Unklarheit.

114 AaO 87.

115 EZA Berlin 512/11.

116 Vgl. ebd.

117 Vgl. RUDOLPH I (s. Anm. 11), 197–199.

118 In den Kirchen der SBZ kam noch der Verdacht der Besatzungsmacht hinzu, eine Flüchtlingskirche könne einen Ansatzpunkt für Revisionsforderungen hinsichtlich der annektierten Ostgebiete bilden (so die Kritik des Referenten für kirchliche Angelegenheiten bei der SMAD gegenüber der Kirchlichen Ostkonferenz [Protokolle Ostkonferenz (s. Anm. 48), 217f]).

pfarrer, die sich hier wiederfanden, ihrer Disziplinargewalt unterstünden¹¹⁹. Zum Entsetzen des Ostkirchenausschusses wurde er vom Rat der EKD als „Ausschuß der ehemaligen deutschen Ostkirchen“ bezeichnet, so dass eine ekklesiale Konkurrenz von vorneherein ausgeschlossen war¹²⁰ – während das Gremium selbst darauf beharrte, „Ausschuß der verdrängten Ostkirchen“ zu sein. Und der Rat machte deutlich, dass er den Ausschuss nicht als sein Gegenüber zur Vertretung der ostdeutschen Kirchen betrachte, sondern als weisungsgebundenes Organ zur Betreuung ihrer ehemaligen Glieder¹²¹.

Für das Beharren auf Eingliederung in die Landeskirchen gab es gute Gründe. Die Vertriebenen kamen, anders als seinerzeit die Hugenotten oder die Salzburger Emigranten, selten in festen Gruppen in geschlossene Gebiete, sondern Ostpreußen, Schlesien, Pommern und Neumärker sowie die Vielzahl der Auslandsdeutschen fanden sich – bewusste Strategie der Besatzungsmächte, um durch „[Kappung der] sozialen Bindungen bis auf die Ebene der Familie“ die Assimilation zu beschleunigen – meist vermischt und verstreut in den verschiedensten Regionen Restdeutschlands wieder¹²². So hat man beispielweise für die 2.000 Bewohner einer einzigen ostdeutschen Siedlung festgestellt, dass sie sich 1947 in den Westzonen auf 158 Ortschaften verteilten¹²³. Unter solchen Umständen einen institutionellen Zusammenhalt und geregelte gottesdienstliche und seelsorgerliche Versorgung nach herkunftskirchlichen Gesichtspunkten sicherzustellen, war nicht möglich, dazu bedurfte es der Landeskirchen mit ihrem gemeindlichen Netz. Und auch

119 Ein Sonderfall ist die Auseinandersetzung zwischen der Leitung der Schlesischen Kirche in Görlitz und den für eine überterritoriale Flüchtlingskirche plädierenden „Dissidentierenden Brüdern“. Hier ging es nicht um das Verhältnis von Vertriebenen und Ankunftskirche, sondern um die rechte Gestalt einer Kirche, deren Glieder zum größten Teil vertrieben waren, die aber noch ein kleines Restterritorium besaß: Sollte sie sich nun auf diesen Rest beschränken und hier wie früher territorial organisieren? Anders als die nun in Görlitz residierende Kirchenleitung sahen die Dissidentierenden in der Gestalt einer sich nicht mehr am Territorialprinzip orientierenden schlesischen Flüchtlingskirche die Konsequenz aus den Einsichten des Kirchenkampfes und das Erbe der letzten Breslauer Synode vom Juli 1946. Vgl. zu diesem Konflikt H.-M. BREGGER, *Kontinuität in der Kirche von Schlesien 1935–1950. Ein Beitrag zur kirchenjuristischen Zeitgeschichte* (JSKG, Beih. 12), 2010, 203–232.

120 Vgl. RUDOLPH I (s. Anm. 11), 199.

121 Vgl. aaO 396–403.

122 M. BEER, *Flüchtlinge und Vertriebene in den Westzonen und in der Bundesrepublik Deutschland* (in: Begleitbuch zur Ausstellung „Flucht, Vertreibung, Integration“, 2005, 108–123), 112f.

123 Vgl. aaO 113.

die elementare Lebenshilfe, die die obdach- und mittellosen Vertriebenen brauchten, konnte, wenn überhaupt, nur in diesem Rahmen organisiert werden. So waren die Stimmen, die sich für eigene Vertriebenenkirchen aussprachen, denn auch selten. Um die Gründung einer schlesischen Flüchtlingskirche gebeten, wehrte der ehemalige schlesische Bischof Otto Zänker dies Ansinnen ab; es würde für die Schlesier, die unter den herrschenden Umständen ohnehin eine solche Organisation gar nicht auf die Beine stellen könnten, ebenso schädlich sein wie für die Landeskirchen, wenn sie von lauter Flüchtlingskirchen durchsetzt würden. Deshalb „können [wir] zu dem Wunsch einer besonderen Flüchtlingskirche nur ein klares Nein sagen“¹²⁴.

Stand also die Etablierung eigener Flüchtlingskirchen in den wenigsten Fällen zur Debatte, stand somit die Integration in die Ankunftskirchen im Allgemeinen außer Frage, so wollte man doch noch etwas anderes: eine Form finden, in der „die zerstreute Heimatkirche trotz kirchenrechtlich vollzogener Aufnahme ihrer Glieder in die westliche Landeskirche weiterbestehen könne“¹²⁵. Denn, wie es der Vorsitzende des Ostkirchenausschusses, Herbert Girgensohn, formulierte:

„Es ist gar nicht denkbar, daß die kirchliche Aufgabe an den Flüchtlingsmassen bewältigt wird ohne den landeskirchlichen Apparat der Ortsgemeinden. Aber es ist ebenso wenig denkbar, daß in diesem Schema allein eine kirchliche Lösung der Flüchtlingsfrage [...] möglich wird.“¹²⁶

Die Gründe, aus denen das landeskirchliche Schema allein nicht hinreichend erschien, deutet das zitierte Votum des pommerschen Konvents an: Das geprägte Frömmigkeitsmilieu und die hierin eingebetteten spezifischen Glaubenserfahrungen gingen verloren, wenn die Vertriebenen im Westen nur noch als einzelne Gläubige wahrgenommen und „eingegliedert“ würden, ja, die Bindung an Christentum und Kirche selbst stünde in Gefahr. Den Schaden trügen aber nicht nur die Vertriebenen, sondern ebenso die EKD: Diese müsse „um ihrer selbst willen“ daran interessiert sein, dass sich die Glaubensgeschwister aus dem Osten als solche in den Neuaufbau des Kirchenbundes einbringen könnten und nicht nur „Objekte des Handelns anderer Kirchen“ blieben. Mit anderen Worten: Es könne nicht um „Einglie-

124 Zit. bei RUDOLPH I (s. Anm. 11), 194.

125 AaO 195.

126 H. GIRGENSOHN, Flüchtlinge und Kirche (Ev. Schriftendienst 4), 1948, 15.

derung“ gehen, die „für die Westkirchen die Wahrung aller eigenen Rechte und Gebräuche“, für die Christen aus dem Osten aber die Aufgabe alles dessen bedeuten würde. Statt eines solchen asymmetrischen Verhältnisses schwebt den Pommern „eine sich immer mehr vertiefende Lebensgemeinschaft“ von Sesshaften und Vertriebenen vor, in der wie in der Ehe „jeder das Seine mitbringt und sich selber ganz schenkt“, so dass keiner bleibt, was er ist, sondern aus ihnen etwas Neues, Drittes wird. Was der östliche Partner in diese Gemeinschaft einbringe, sei nicht zuletzt die Erfahrung der Glaubenskraft in der Armut äußerster Ungesicherheit, wie sie das Schicksal der Vertreibung herbeigeführt habe¹²⁷.

Was die Pommern hier kurz zusammentrugen, brachte Girgensohn ausführlicher und vertieft in seinem schon erwähnten Memorandum „Zur Frage der Eingliederung der Ostkirchen“ vor, das er im März 1947 dem Rat der EKD übergab¹²⁸. Girgensohn, den man als *den* Theologen der „Katastrophe des deutschen Ostens“ bezeichnen könnte, stellte die Frage, ob die Ostkirchen nun überhaupt noch eine Existenzberechtigung hätten, und er verneinte sie in dem Sinn, dass sie kirchenrechtlich im Sinne ihrer früheren und für die Kirchen des Westens weitergeltenden Territorialkirchlichkeit in der Tat keine mehr hätten und auch keine beanspruchten¹²⁹. Gleichwohl bestritt er, dass daraus einfach die „formale Eingliederung ostkirchlicher Pastoren und ihrer Gemeindeglieder in die westlichen Kirchen und ihre Gemeinden“

127 RUDOLPH I (s. Anm. 11), 196f. Vgl. das Wort der letzten Synode der Evangelischen Kirche von Schlesien in Breslau, 22.–23. Juli 1946 („Hofkirchensynode“) an die Landeskirchen westlich von Oder und Neiße: „Die Evangelischen, die aus Schlesien zu euch kommen, wollen nicht nur Nehmende, sondern auch Gebende sein. Sie kommen aus einer wunderbar gnädigen Heimsuchung Gottes: als die Unbekannten und doch bekannt, als die Sterbenden und siehe, sie leben, als die Gezüchtigten und doch nicht getötet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts innehaben und doch alles haben‘ [2. Kor. 6,9]. In dem Maße, in dem ihr vor den Ankommenen die Türen eurer Gemeinden, eurer Häuser und Herzen öffnet, öffnet ihr euch für den Segen seiner durch die Jahrhunderte um des Evangeliums willen leidgeprüften Kirche, den sie im Gehorsam gegen Gottes Willen zu euch tragen darf“ (in: E. HORNIG, Die schlesische Kirche 1945–1964. Dokumente aus der Nachkriegszeit zur Geschichte der Schlesiischen Kirche im Gebiet östlich und westlich der Neiße, hg. von M. JACOBS, 2001, 177f [Nr. 81]).

128 S. oben, Anm. 55. Ähnliche Argumente, allerdings auf der Grundlage der Theologie der Bekennenden Kirche Schlesiens, finden sich bei W. SCHMAUCH, Zur theologischen Frage des Flüchtlingsproblems (in: Amtsblatt der Bekennenden Kirche Hessen-Nassau, 1949, Nr.3, 25–34); Schmauch war ein von der Mehrheit der Leitung der Schlesiischen Kirche „Dissidentischer Bruder“; vgl. BREGGER (s. Anm. 119) 224f.

129 Vgl. Protokolle des Rates II (s. Anm. 24), 85.

folge – das wäre ein „Buchungstrick“. Denn damit würde „die ganze Frage der Ostflüchtlinge in kirchlicher Beziehung ausgebucht“, obwohl sie in Wirklichkeit weiterhin bestehe. Weil und solange sie aber bestehe, bedürfe es auch des „Hilfsdienstes“ der Ostkirchen, sei doch „die Existenz einer Kirche im Sinne Jesu Christi nicht nur durch die kirchenrechtliche Form bedingt“, sondern wesentlich durch den von Christus geforderten und damit auch geschenkten „Dienst“¹³⁰. Die einseitige Berücksichtigung kirchenrechtlicher Gesichtspunkte führe demgegenüber nur dazu, dass die ganze hier zur Diskussion stehende Frage zur „Machtfrage“ werde, „zur Frage der Herrschaft und nicht des Dienstes“¹³¹. Der Dienst, der Menschen überhaupt und auch in der Kirche zu leisten sei, sehe aber nun einmal nicht überall gleich aus, unterschiedliche Lebenssituationen forderten die „Sonderung im Dienst“¹³².

Die besondere Situation der Vertriebenen, die den besonderen Dienst der Ostkirchen nötig mache, sah Girgensohn in der Erfahrung völliger Entwurzelung, in der „das Reden aus einer relativ gesicherten Position heraus“, wie es den Vertriebenen in den Ankunfts-gemeinden begegne, die Fremdheit nicht zu überwinden erlaube¹³³. Sie liege in der Bindung an die gewohnte Gestalt der Kirche und ihre Tradition, die nun plötzlich durch eine neue ersetzt werden solle¹³⁴. Und sie liege, mit dem zweiten Punkt eng verbunden, in der eigenen Geschichte; von ihr durch die Vertreibung abgeschnitten, sollten die Menschen aus dem Osten von einem Tag auf den anderen nur noch „die Geschichte gelten [...] lassen, die in dem neuen Territorium das Leben

130 Ebd.

131 AaO 86. Dass die Machtfrage die falsche Frage ist, haben die Ostkirchen nach Girgensohns von der *theologia crucis* geprägten Ausführungen darin ganz existentiell erfahren, dass sie in ihrer durch die Vertreibung herbeigeführten Situation machtlose „Kirche[n] unter dem Kreuz“ seien, die „gerade in dieser Gestalt berufen sein [könnten], das Evangelium neu zu verkündigen“. Es seien Kirchen in „Todesgestalt“, die den verschonten sesshaften Kirchen keinen Anlass böten, ihnen „den Todesstoß zu versetzen, sondern sie vielmehr als ein Zeichen anzusehen, daß Gott in dieser Welt errichtet, ein Zeichen zur Buße, aber auch ein Zeichen, das von der Gnade mitten im Gericht spricht“ (aaO 87).

132 AaO 88.

133 AaO 89: „Nicht nur der Pfarrer, sondern auch die einheimische Gemeinde steht dem Flüchtling gegenüber in einer bis ins Letzte und Einzelne hinein anderen Lebenssituation. [...] Da kann das Reden aus einer relativ gesicherten Position heraus zum Hemmnis werden, besonders, wenn es nicht begleitet ist von einer Liebe, die bereit ist, in die Tiefen der Not des anderen hinabzusteigen. Da sind oft ohne persönliches Verschulden Grenzen gesetzt [...]“

134 Vgl. aaO 88f.

geformt hat¹³⁵. Girgensohn räumte ein, dass es sich bei all diesen Faktoren nicht um das Evangelium selbst handle, er sprach im Blick auf die ererbte Tradition mit dem Apostel Paulus vom „irdenen Gefäß“ des ewigen Schatzes (2Kor 4,7)¹³⁶. Doch abgesehen davon, dass das Christentum im Westen nicht weniger in solchen Gefäßen aufbewahrt werde, sei es nun einmal so, dass „bei der Umfüllung in neue Gefäße“ dieser Schatz leicht verschüttet werde; ohne Bild gesprochen: Weil der Vertriebene sich in der neuen Gestalt, in der ihm die Kirche nun plötzlich entgegentrete, den anderen Arten der Frömmigkeit, dem fremden kirchlich-sozialen Milieu¹³⁷ oft nicht zurechtfinde, bestehe die Gefahr, dass sein Glaube selbst Anstoß nehme und er der Kirche überhaupt entfremdet werde¹³⁸. Hier Brücken zu bauen, die bisherige Beheimatung in Tradition und Milieu ein Stück weit zu erhalten und damit die Bewahrung des Glaubens auf dem Weg in eine ungewisse neue Situation zu erleichtern, das sei der besondere Dienst, den die als kirchenrechtlich festgefügte Territorialkirchen untergegangenen, doch als „Gemeinschaft [...] nicht nur vor den Menschen, sondern auch vor Gott“ noch bestehenden Ostkirchen weiterhin brauchten, und für solchen Dienst bedürfe es derer, die „denselben Weg von

135 AaO 91. Zu dieser Geschichte gehört auch die letzte Phase, die Vertreibung selbst, zu deren Bewältigung beizutragen wenig geeignet ist, wer sie nicht mitgemacht hat: „Der diese Geschichte nur von außen oder gar nicht kennt, kann ihm [sc. dem Flüchtling] diesen Dienst nicht leisten, kann mit ihm nicht gemeinsam um die Klärung dieser letzten und tiefsten Schicksalsfragen ringen“ (aaO 96).

136 Vgl. aaO 88. Die theologische Einschätzung, dass es sich bei dem, woran die Vertriebenen hingen, nur um etwas Sekundäres handle, dem gegenüber für Vertriebene wie Einheimische gleichermaßen allein das Wort Gottes relevant sei, führte in bruderrätlichen Kreisen zur prinzipiellen Ablehnung der Rücksicht auf Traditionen der ostdeutschen Herkunftskirchen. In diesem Geist verzichtete die Rheinische Kirche programmatisch auf eine über den diakonischen Bereich hinausgehende Vertriebenenarbeit (vgl. RUDOLPH I [s. Anm. 11], 242f).

137 Dazu gehöre auch die schockierende, geradezu als „Erstorbensein des Gemeindelebens“ erfahrene Unkirchlichkeit, die vielen aus der Heimat andere Verhältnisse gewohnten Vertriebenen im Westen begegne (Protokolle des Rates II [s. Anm. 24], 93f). So wird das Einströmen von Vertriebenen nach Girgensohn auch zur Frage an die realexistierende Volkskirche (vgl. RUDOLPH I [s. Anm. 11], 270–272).

138 Vgl. Protokolle des Rates II (s. Anm. 24), 89. Siehe auch aaO 94: „Das Flüchtlingsdasein bedeutet ein Herausgerissensein aus jeglichen Formen des Gemeinschaftslebens und ein Stehen vor den Toren eines anderen Gemeinschaftslebens, zu denen keine Zugänge gefunden werden.“ Der damit angerichtete Schaden beschränke sich nicht auf den Raum der Kirche. Insofern die Kirche oft der letzte Rest von Heimat und Bindung sei, den die Vertriebenen hätten, drohe mit deren Verlust die Einbuße jeden Halts und jeder geprägten Individualität, die Vermassung, in der der Einzelne nur noch Teil der Menge und Objekt sei (vgl. ebd.).

Gott geführt worden sind und darum imstande sind, in ihre besondere Lage das Wort zu sagen¹³⁹. Auch Girgensohn forderte mit diesen Sätzen nicht eine eigene Vertriebenenkirche, die den Landeskirchen Konkurrenz machen würde. Er plädierte für ein „Nothaus [...], das den Vertriebenen möglich macht, im Hause der Landeskirche zu leben“¹⁴⁰. Doch dieses Nothaus musste in seinen Augen nach einem anderen Plan gebaut sein als dem „Schema der Territorialgemeinde“¹⁴¹, stärker personal orientiert und improvisierend¹⁴², einer Arbeit gewidmet, die eher „an die Apostel der Urchristenheit als an ein geordnetes Pfarramt erinnert“¹⁴³. Solch ein anders strukturierter, besonderer Dienst, versicherte Girgensohn dem Rat der EKD, schädige und spalte die Kirche nicht. Vielmehr werde gerade über diesen „Umweg“ die Einheit der Kirche aus Ortsansässigen und Vertriebenen erreicht, während der „direkte Weg“ der formalen Eingliederung per Verwaltungsmaßnahme dies Ziel verfehle¹⁴⁴.

Girgensohns und anderer Argumente überzeugten ihre Adressaten nicht. Denn sie überzeugten die Subjekte der EKD, die Landeskirchen, nicht. Hineingesprochen in eine Lage, in der das kirchliche Leben des deutschen Protestantismus ganz auf die Konsolidierung der Landeskirchen als der verlässlichen Säulen über Regimewechsel und krieglerische Umstürze hinweg ausgerichtet war, erschien solch ein Plädoyer für Räume mit anderen Strukturen schlichtweg bedrohlich¹⁴⁵. Man fürchtete „Konsequenzen, die das Kirchenwesen in den westlichen Zonen von Grund auf erschüttern“ müssten,

139 AaO 87f.

140 AaO 95.

141 AaO 93.

142 Vgl. aaO 95f: Es ist „zu improvisieren unter Durchbrechung des Schemas der Territorialgemeinde. [...] In der Territorialgemeinde bestimmt eine jahrhundertealte Tradition die Formen der Ausübung der pfarramtlichen Tätigkeit, in der Flüchtlingsgemeinde fehlt jedes Vorbild und es muß improvisiert werden.“

143 Ebd.

144 AaO 88.

145 Das galt, wie RUDOLPH I (s. Anm. 11), 207, zeigt, auch für Vertreter der Bruderräte der Bekennenden Kirche, deren ekklesiologische Vorstellungen an und für sich in einer gewissen Nähe zu den referierten Stimmen aus dem Raum der Vertriebenen standen – nicht umsonst saßen in deren kirchlichen Gremien selbst Leute aus der Bekennenden Kirche. Hatten Vertreter der Bruderräte aber landeskirchliche Leitungsfunktionen inne, waren sie gegenüber den Vertriebenen ebenso „darauf bedacht, das Territorialprinzip unbeschränkt in Geltung zu belassen“, wie ihre nichtbruderrätlichen Kontrahenten.

sah das Menetekel „freikirchliche[r] Bildungen“ an der Wand¹⁴⁶. So wurde die Frage nach einer fortbestehenden Existenz der Ostkirchen immer sogleich als kirchenrechtliches Problem erörtert, als Problem der kirchenregimentlichen Zuständigkeit für die Pfarrer und Gemeindeglieder aus dem Osten, mit Girgensohn gesprochen: als „Machtfrage“. In dieser Perspektive aber konnten alle eigentümlichen Lebensäußerungen der „verdrängten Kirchen“ zur Probe aufs Exempel werden. So spricht der vielerorts geführte Kleinkrieg um die kirchenamtliche Erlaubnis, neben den Gottesdiensten der Parochie auch solche nach der überlieferten östlichen Liturgie zu halten, und wenn ja, ob das nur Nebengottesdienste oder gelegentlich auch Hauptgottesdienste sein dürften, und wenn ja, wie viele¹⁴⁷, eine deutliche Sprache. Auch die Anhänglichkeit an das mitgebrachte Gesangbuch oder die eigene Kirchenzeitung konnte zum Stein des Anstoßes werden¹⁴⁸. Immer erhob sich die Angst, hier werde der Keim der Separation gelegt¹⁴⁹, werde der Anfang einer die Landeskirche bedrohenden „eigenen Kirche“ der Ostdeutschen gemacht¹⁵⁰. Dabei ist anzumerken, dass die einzelnen Landeskirchen durchaus verschieden mit solch neuralgischen Punkten wie dem Recht auf die eigene Liturgie umgingen; so räumte etwa die Schleswig-Holsteinische, die besonders viele Vertriebene aufnahm, einen weiten Spielraum ein¹⁵¹ – nicht umsonst stützte sie sich „auch organisatorisch stärker als andere auf die heimatkirchlichen

146 So der Präsident der Kirchenkanzlei der EKD, Hans Asmussen, an den pommerschen Konvent (zit. aaO 205).

147 Vgl. KAMPERMANN (s. Anm. 15), 5. 15 (Anm. 33). 24. 33; MINKE (s. Anm. 9), 358; RUDOLPH I (s. Anm. 11), 223ff.

148 Vgl. MINKE (s. Anm. 9), 356: Man reagierte „aufgeregt [...], wenn [...] das Verbandsblatt der evangelischen Schlesier, der ‚Gottesfreund‘, in einer Gemeinde mehr Abonnenten hatte als das Oldenburger Sonntagsblatt.“

149 Vgl. KAMPERMANN (s. Anm. 15), 5.

150 Vgl. die Klage des bayerischen Landesbischofs Meiser im Rat der EKD (Dezember 1945) über „schlimmste Erfahrungen“ „mit den Flüchtlingspfarrern“: So habe einer von ihnen „das alte Feldgesangbuch in der Gemeinde verteilt und dann noch den Gemeindegliedern gesagt, man könne ja austreichen, was einem darin nicht passe. Wir könnten sehr verbittert sein. So wollten die Schlesier eine eigene Kirche mit eigener Kirchenleitung bei uns gründen. Manchmal wird es einem schwer gemacht, nicht bitter zu werden“ (Protokolle des Rates I [s. Anm. 24], 129).

151 Vgl. RUDOLPH I (s. Anm. 11), 228.

Bindungen und Zusammenschlüsse der vertriebenen Gemeindeglieder“, und das mit Gewinn für die Ankunfts-kirche selbst¹⁵².

Das alles überragende Gewicht des Interesses an der landeskirchlichen Integrität zeigt die erstaunliche Tatsache, dass ihm sogar die konfessionelle Integrität untergeordnet wurde. Grundsätzlich waren alle Seiten bestrebt, die Vertriebenen der eigenen Konfession zuzuschlagen und so deren Gewicht zu verstärken. Die sich gerade zur VELKD formierenden Lutheraner buchten die in der Tat konfessionell meist lutherischen Unierten aus dem Osten für sich¹⁵³, die Reformierten suchten sie, da sie ja gleichwohl nun einmal uniert waren, womöglich in reformierte Hürden zu leiten¹⁵⁴. Dort aber, wo das Konfessionsprinzip die landeskirchliche Gliederung der EKD zu unterlaufen drohte, zog man es ein: Die lutherischen Kirchen, die das Bekenntnis zur Basis für den Neubau des deutschen Protestantismus erklärten und jede Tendenz einer unionskirchlichen Entwicklung der EKD leidenschaftlich bekämpften, lehnten es doch ab, lutherischen Vertriebenen in konsensusunierten Landeskirchen zu einer bekenntnisbestimmten Organisation zu verhelfen¹⁵⁵. Die Sorge war zu groß, mit einem solchen Schritt das in der EKD herrschende landeskirchliche Territorialprinzip durch freikirchliche Elemente infrage zu stellen¹⁵⁶.

152 AaO 261.

153 Vgl. oben, Anm. 53, die Überlegungen in der ELKD. Freilich waren sich manche lutherischen Kirchen der Eindeutigkeit des Luthertums bei den aus der APU gekommenen Pfarrern doch nicht ganz gewiss und unterwarfen sie vor der Anstellung konfessionellen Prüfungsgesprächen (vgl. KAMPERMANN [s. Anm. 15] 6; VON TILING [s. Anm. 105], Abschnitt VI; RUDOLPH I [s. Anm. 11], 333).

154 Vgl. RUDOLPH I (s. Anm. 11), 496.

155 Nämlich in der konsensusunierten Kirche der Pfalz; s. aaO 509–516. Die dem Territorialsystem eigentlich widersprechende Überlappung zweier evangelischer Landeskirchen auf demselben Gebiet in Nordwestdeutschland wurde, in Regelungen des 16. Jahrhunderts wurzelnd, bereits im 19. Jahrhundert vereinbart, doch die Ankunft der Vertriebenen verstärkte die seit dem 19. Jahrhundert sich abzeichnende Verschiebung der Mehrheitsverhältnisse zugunsten der Lutheraner gegenüber den Reformierten außerordentlich (s. H.-W. KRUMWIEDE, Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 2: 19. Jahrhundert bis 1948, 1996, 377–381; RUDOLPH I [s. Anm. 11], 496–499).

156 Vgl. WENDEBOURG (s. Anm. 53), 455f.

IV.

Die vertriebenen Millionen Christen des deutschen Ostens sind in die Kirchen westlich von Oder und Neiße integriert, viele haben einen wesentlichen Beitrag zu deren Neuaufbau in den Jahrzehnten nach dem Krieg geleistet. Die Nachkommen der Erlebnisgeneration fühlen sich, so sie noch zur Kirche gehören, meist einfach als Glieder der Landeskirche, in deren Raum sie wohnen. Die Debatten über die angemessene Einordnung und Deutung des Unterganges Ostdeutschlands und der Vertreibung seiner Bewohner sind im Raum der EKD seit der Berliner Synode von 1966 eingeschlafen und werden nur noch in speziellen Kreisen geführt.

Damit geht es in der Kirche nicht anders zu als lange Zeit in der übrigen deutschen Gesellschaft. Doch in dieser Gesellschaft hören wir eben seit einigen Jahren neue Töne. Es wird nicht nur vernehmbar, dass bei den noch lebenden Vertriebenen unter der Decke der Integration, trotz Familiengründung, bürgerlicher Eingliederung und errungenen Wohlstandes, unverheilte Wunden und Verkapselungen fortbestehen¹⁵⁷ – oft ebenso durch die Erfahrungen bei der Aufnahme in der „kalten Heimat“ erzeugt wie durch die Vertreibung selbst¹⁵⁸. Erstaunlicher ist, dass die neuen Töne mehr und mehr von Jüngeren kommen, von Historikern, Journalisten und Schriftstellern, die Jahrzehnte nach dem Ende des Krieges das Licht der Welt erblickt haben. Sie sind nicht mehr in Ostpreußen, Pommern, Schlesien oder der Neumark geboren, und die Zugehörigkeit dieser Gebiete zum heutigen Russland oder Polen steht für sie außer Frage. Doch sie protestieren gegen die „erinnerungskulturellen Kollateralschäden“, die der bejahte ostpolitische Wandel mit sich gebracht hat¹⁵⁹. Denn sie erkennen, was jeder Psychologe weiß: dass

157 Es handelt sich um Vertreter jenes Drittels der Vertriebenen, die die Vertreibung als Kinder erlebten, Auswirkungen zeigen sich aber auch in der nächsten Generation. Vgl. zu diesem ganzen Komplex v. ACKERMANN, Das Schweigen der Flüchtlingskinder – Psychische Folgen von Krieg, Flucht und Vertreibung bei den Deutschen nach 1945 (GeGe 30, 2004, 434–464); H. HIRSCH, Schweres Gepäck. Flucht und Vertreibung als Lebensthema, 2004, 225–236; H. LORENZ, Heimat aus dem Koffer. Vom Leben nach Flucht und Vertreibung, 2009; KOSSERT (s. Anm. 6), 326–335.

158 KOSSERT (s. Anm. 6). Zur spezifischen kirchlichen Variante dieser Kälte vgl. das Zitat GIRGENSOHNS in Anm. 95.

159 Formulierung von M. KITTEL, Vertreibung aus der Erinnerung? Der alte deutsche Osten und die „neue Ostpolitik“ in den 1960er und 1970er Jahren (in: GAUGER / DERS. [s. Anm. 2], 37–50), 40, zur Kennzeichnung der Wirksamkeit Marion Gräfin Dönhoffs, die einerseits die Ostpolitik Willy Brandts unterstützt und andererseits, damit die deutsche Vergan-

vergangene Geschichte nie verschwunden ist, dass sie die Gegenwart mitbestimmt. Sie entdecken, welcher integraler Bestandteil der deutschen Geschichte die über 700-jährige Geschichte des deutschen Ostens ist. Und sie stellen fest, dass diese östliche Geschichte sich nicht auf ihre dunklen Phasen, nicht auf den Tiefpunkt des Dritten Reiches reduzieren lässt, sie fordern den Blick auf das gesamte Dreivierteljahrtausend ein, verlangen, dass das ganze Erbe im kollektiven Gedächtnis und damit im Selbstverständnis Deutschlands seinen Platz hat¹⁶⁰.

Sollte für die Kirche, sollte für den deutschen Protestantismus und sein Verhältnis zur eigenen Geschichte im Osten nicht dasselbe gelten? Sollen hier das Schweigen und das Desinteresse, das die Vertriebenen und ihre kirchliche Herkunft unsichtbar macht oder gar abqualifiziert, das letzte Wort behalten? Es ist an der Zeit, dass auch hier, ohne Abstriche am Bemühen um Aussöhnung mit den Kirchen und Völkern des Ostens, ein „Wandel im kollektiven Gedächtnis“ eintritt. Nicht nur dass Lebenswege und Leistungen der Millionen aus dem Osten in die Kirchen der EKD geströmten Glaubensgeschwister wahrgenommen werden¹⁶¹, sondern auch dass die reiche Geschichte ihrer Herkunftskirchen wieder im Gedächtnis des deutschen Protestantismus präsent wird: Die – im Übrigen höchst verschiedenartige – Reformation in Ostpreußen, Pommern und Schlesien. Das staunenswerte Durchhalten des schlesischen Protestantismus in generationenlanger gegenreformatorischer Bedrückung. Die Blüte seiner geistlichen und über das Geistliche hinauswachsenden Poesie mit ihrer säkularen Bedeutung für die deutsche Dichtung überhaupt, verkörpert in Namen wie Johann Heermann und Benjamin Schmolck, Martin Opitz und Andreas Gryphius. Das Dreigestirn Kant, Hamann und Herder als Sprosse des ostpreußischen Protestantismus. Die Intensität der Erweckung und die Fruchtbarkeit der Diakonie in Pommern und Schlesien. Die – etwa an der Biographie Dietrich Bonhoeffers ablesbare – Bedeutung Ostdeutschlands für die Bekennende Kirche. Schließlich die geistliche Kraft in der Bewältigung der Vertreibung.

genheit Ostpreußens nicht vergessen werde, das Erinnerungsbuch „Namen, die keiner mehr kennt“ geschrieben hat – zugleich aber eine Formulierung, die die literarischen Bemühungen aller dieser jüngeren Historiker, Schriftsteller und Journalisten charakterisiert.

160 Vgl. HIRSCH (s. Anm. 157), 246–249: „Der Wandel im kollektiven Gedächtnis“.

161 Was in den letzten Jahren in einer Reihe von Landeskirchen geschieht (s. oben, Anm. 9).

Dies alles ist nur noch Eingeweihten geläufig, Spezialistenwissen wie die Kenntnis der Kirchengeschichte eines fernen, dunklen, etwas anrühigen Kontinents. Das aber ist ebenso ungesund wie ungerecht und undankbar. Ungesund, weil die Verdrängung der Vergangenheit Geist und Seele schädigt, bei Einzelnen wie bei der Gesellschaft als ganzer. Ungerecht, weil wir mit solcher Verdrängung Teilen unserer Glaubensgeschwister ihre Geschichte streichen. Und undankbar, weil diese Geschichte unser aller ist, in den deutschen Gesamtprotestantismus mit tausend Fäden verwoben.

Ewangelicki kościół w Niemczech i Niemcy wypędzeni z terenów wschodnich

Nawiązując do obecnych debat w Niemczech na temat wypędzenia Niemców z terenów wschodnich, czyli z Prus Wschodnich, Śląska, Pomorza Zachodniego i Wschodniej Brandenburgii (Ziemia Lubuska) po II wojnie światowej artykuł naświetla stanowisko kościoła ewangelickiego w Niemczech wobec tych wydarzeń aż do lat 70-tych XX wieku. W pierwszej kolejności wskazuje na znaczenie wypędzonych dla kościoła ewangelickiego: Ponieważ większość z dotkniętych wypędzeniami była wyznania ewangelickiego, dlatego protestantyzm niemiecki za sprawą wypędzeń stracił znaczące obszary, z drugiej zaś strony zbory w środkowej i zachodniej części kraju w szczególnie trudnym procesie przyjęć musiały miliony nowych członków. W dalszej kolejności omawiane są przeróżne teologiczne interpretacje, których jako pożywkę udzieliły kościołowi wypędzenia, i ich problemy: kara Boża, cierpienie w zastępstwie za innych, wspólnota odpowiedzialności. Po trzecie artykuł ujmuje sposób włączania wypędzonych protestantów do struktur kościelnych: Aby nie stracić własnej tożsamości, kościoły ewangelickie Środkowych i Zachodnich Niemiec należały na to, aby przyjmować wypędzonych jako pojedyncze jednostki, nie zwracając uwagi na ich dotychczasową przynależność i jedność kościelną jako Ślązaków, Prusaków z Prus Wschodnich itd. Na zakończenie autorka artykułu opowiada się za utrzymywaniem kościelno-kulturalnej pamięci w ramach niemieckiego protestantyzmu wobec bogatego dziedzictwa nieistniejących kościołów wschodnio-niemieckich.

„Das rechte Wort zur rechten Zeit“
– Genese und Rezeption der Ostdenkschrift
der Evangelischen Kirche in ihren
gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten

von Claudia Lepp

Im Jahr 2008 erschien unter dem Titel „Das rechte Wort zur rechten Zeit“ eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Darin wurde darüber reflektiert, welche Kriterien berücksichtigt sein sollten, wenn sich die evangelische Kirche mit einer Denkschrift in den öffentlichen Diskurs einschaltete. Im Kontext anderer kommunikativer Rahmenbedingungen war dies im Jahr 1970 unter dem Titel „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“ schon einmal erfolgt. Damals reagierte man mit der sogenannten „Denkschriftendenkschrift“ auf die Auseinandersetzungen, die eine kirchliche Stellungnahme aus dem Jahr 1965 ausgelöst hatte: die evangelische Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“.

Der Titel der Denkschrift von 2008 nimmt eine Formulierung aus dem biblischen Buch der Sprüche auf und nennt damit exemplarisch zwei Kriterien für das öffentliche Wort der Kirche: die Stellungnahmen sollten erstens in der Sache angemessen und hilfreich sein, und sie sollte zweitens den richtigen Zeitpunkt treffen. Im Folgenden soll zu klären versucht werden, ob die EKD mit der Ostdenkschrift 1965 das rechte Wort zur rechten Zeit gefunden hatte. In Bezug auf den Zeitpunkt werden zunächst die politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik Mitte der sechziger Jahre beleuchtet.

I. Staat, Kirche und Gesellschaft der Bundesrepublik
in der ersten Hälfte der 60er Jahre

Die „langen sechziger Jahre“, die von 1958/59 bis 1973/74 reichen, gelten in der historischen Forschung als eine Zeit dynamischer Modernisierung

der westdeutschen Gesellschaft und ihrer politischen Kultur.¹ Wirtschaftlich gesehen war es eine Phase wachsenden Wohlstands, in der auch der durchschnittliche Arbeitnehmerhaushalt am steigenden Konsum partizipieren konnte. Auch die Vertriebenen hatten in ihrer großen Mehrheit an der wirtschaftlichen Aufwärtsentwicklung teil. Allerdings befanden sie sich – und insbesondere die ältere Generation – trotz Lastenausgleichs und Wohnungsbauprogramms noch immer in einer sozialen Schieflage gegenüber dem Durchschnitt.²

Kulturell entwickelte sich in den sechziger Jahren zwischen Jugendlichen und erwachsener Bevölkerungsmehrheit ein Konflikt, der auch eine politische Dimension besaß. Doch nicht nur in der Jugend, sondern auch in der Gesamtbevölkerung setzte ein fundamentaler Wertewandel ein. Selbstentfaltungswerte wurden zunehmend wichtiger, während Pflicht- und Akzeptanzwerte an Bedeutung verloren. Seit Mitte des Jahrzehnts ging es dann zunehmend um die Durchsetzung von Emanzipationsforderungen, einer umfassenden Demokratisierung und eines als modern empfundenen Lebensstils. Die politische Westorientierung der Bundesrepublik erhielt nun in der Massenkultur ihre Bekräftigung.

In der Politik setzten die oppositionellen Aufbrüche schon zu Beginn des Jahrzehnts ein. Es begann sich eine kritische Öffentlichkeit zu formieren und eine Diskussion über die Grundlagen der westdeutschen Politik zu fordern. Insbesondere während und nach der Spiegel-Affäre 1962 offenbarte sich ein neues staatsbürgerliches Selbstverständnis. Schon seit 1960 mehrte sich in der politischen Publizistik die Kritik an Fehlentwicklungen und Defiziten des Wiederaufbaus. Sie konzentrierte sich zunächst auf die Versäumnisse in der Aufarbeitung der NS-Vergangenheit. Fortan intensivierten sich die vergangenheitspolitischen Debatten, in denen nicht mehr eine nebulöse metaphysische Schuld, sondern konkrete Verbrechen thematisiert wurden. Die Resonanz der Fernsehdokumentationsreihe „Das Dritte Reich“ von 1960, die Berichterstattung über den Jerusalemer Eichmann-Prozess 1961 und den Frankfurter Auschwitz-Prozess 1963/65, Kontroversen über

1 Zum folgenden siehe AXEL SCHILDT/DETLEF SIEGFRIED/KARL C. LAMMERS (Hg.), *Dynamische Zeiten. Die sechziger Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, Hamburg 2000; AXEL SCHILDT, *Vor der Revolte. Die sechziger Jahre*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 22–23 (2001), 7–13.

2 PAUL LÜTTINGER, *Der Mythos der schnellen Integration. Eine empirische Untersuchung zur Integration der Vertriebenen und Flüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland bis 1971*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 15 (1986), 20–36.

die Verflechtung Bonner Politiker mit dem NS-Regime sowie die lebhaften Bundestagsdebatten über die Verjährung von NS-Verbrechen zeigen, wie intensiv nun die öffentliche Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit geführt wurde.³

Die gesellschaftlichen Entwicklungen am Ende der Wiederaufbauphase nötigten die politischen Parteien und Verbände, ihr Programm und ihre Öffentlichkeitsarbeit den veränderten Verhältnissen anzupassen. Überzeugende Konzepte zur Gesellschaftsreform waren nun gefragt, wobei die Sozialdemokratie die attraktiveren Angebote zu machen schien, nachdem sie mit dem Godesberger Programm von 1959 „ideologischen Ballast“ abgeworfen hatte. Die „soziale Marktwirtschaft“, die repräsentative Demokratie, die europäische Integration und insgesamt die Westbindung hatten sich durch ihren Erfolg legitimiert. Die Kalte-Krieg-Rhetorik verlor angesichts der weltpolitischen Entwicklung an Resonanz.

Der Ruf nach Reformen zur Überwindung einer als starr empfundenen Situation bezog sich bereits in der ersten Hälfte der sechziger Jahre auch auf die Deutschland- und Außenpolitik. Mit dem Bau der Mauer 1961 und der Kuba-Krise 1962 waren in Europa die Einflussosphären des Westens und des Ostens dem Anschein nach auf Dauer zementiert. Das „atomare Patt“ zwischen der UdSSR und den USA, die eigenständigere Rolle der „Dritten Welt“ als weltpolitischer Einflussfaktor sowie die Tendenz der beiden Supermächte, ihre Einflussosphäre zu konsolidieren und die des anderen zu respektieren, hatten die Ost-West-Beziehungen verändert. Das Zeitalter der Entspannungspolitik begann. Mit dem allmählichen Übergang von der Konfrontation der Blöcke zu ihrer Kooperation wandelte sich auch der Stellenwert der deutschen Frage im Kontext der Ost-West-Beziehungen. Die Frage der deutschen Wiedervereinigung verschwand von den Tagesordnungen der Ost-West-Verhandlungen. Infolge der internationalen Lage setzte seit Beginn der sechziger Jahre in fast allen Parteien und in vielen wichtigen gesellschaftlichen Gruppen in der Bundesrepublik allmählich ein Umbruch der Politikansätze hinsichtlich der deutschen Frage ein. Die westdeutsche Wiedervereinigungspolitik im Zeichen von Nicht-Anerkennung, Hallstein-Doktrin, Rechtsvorbehalte und Junktim zwischen europäischer Sicherheit

3 Vgl. DETLEF SIEGFRIED, Zwischen Aufarbeitung und Schlussstrich. Der Umgang mit der NS-Vergangenheit in den beiden deutschen Staaten 1958 bis 1969, in: AXEL SCHILDT/DETLEF SIEGFRIED/KARL C. LAMMERS (Hg.): Dynamische Zeiten. Die sechziger Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften, Hamburg 2000, 77–113.

und Fortschritten in der deutschen Frage war in zentralen Punkten obsolet geworden und schien den Übergang zur Blockkooperation eher zu belasten. So begann die Suche nach einem *modus vivendi*. Insgesamt trugen SPD und FDP diesen veränderten Rahmenbedingungen stärker Rechnung als die sich uneinigten Unionsparteien.⁴ Allerdings schob auch der seit 1961 amtierende Außenminister Gerhard Schröder eine vorsichtige ostpolitische Neujustierung an, so dass sich bereits noch unter Adenauer eine „Politik der Bewegung“ ankündigte. Offiziell hielt die Bundesrepublik aber trotz interner Aufbrüche und Kontroversen zunächst am Anspruch auf die deutschen Ostgebiete fest.

In dem sich verändernden politischen Klima fand das Agieren der Heimatvertriebenenfunktionäre zunehmend Kritik, sie galten nun häufig bereits als „Gestrige“.⁵ Jedoch waren die sechziger Jahre von Entnationalisierungsprozessen ebenso geprägt wie von einem wiederaufkeimenden Nationalismus. Neben nationalkonservativen Identitätsvorstellungen begann sich langsam ein bundesdeutscher Verfassungspatriotismus auszubilden.

Auch die evangelische Kirche war in den sechziger Jahren von Auf- und Umbrüchen betroffen.⁶ Die politischen und kulturellen Wandlungsprozesse der bundesdeutschen Gesellschaft, d. h. die Zunahme funktionaler Differenzierung, kultureller Pluralisierung, religiöser Individualisierung und politischer Demokratisierung hatte vor allem in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre gravierende Auswirkungen auf das kirchlich verfasste Christentum. Die erste Hälfte des Jahrzehnts war jedoch noch nicht von einem Krisenbewusstsein angesichts rückläufiger Kirchlichkeit geprägt, sondern von kirchenreformerischen Überlegungen und ihren Umsetzungen angesichts steigender Kirchensteuereinnahmen. Bereits seit Ende der fünfziger Jahre hatten sich innerhalb der evangelischen Kirche die Stimmführerschaften verändert: So verloren die Kirchlichen Bruderschaften, die bis dahin eine wichtige Rolle in den theologischen und politischen Diskursen innerhalb und außerhalb

4 Vgl. MANFRED GÖRTEMAKER, *Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Von der Gründung bis zur Gegenwart*, München 1999, 533 ff.

5 Vgl. BERND FAULENBACH, *Die Vertreibung der Deutschen aus den Gebieten jenseits von Oder und Neiße. Zur wissenschaftlichen und öffentlichen Diskussion in Deutschland*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 51–52 (2002), 44–54, hier 49.

6 Vgl. hierzu insgesamt SIEGFRIED HERMLE/CLAUDIA LEPP/HARRY OELKE (Hg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007.

der Kirche gespielt hatten, zunehmend an Resonanz in der Öffentlichkeit.⁷ Gewicht erhielt nun ein Kreis von Naturwissenschaftlern, Juristen, Historikern und Theologen im Umfeld der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg.⁸ Veränderungen ergaben sich in der ersten Hälfte der sechziger Jahre auch bereits in der Art der Einflussnahme der Evangelischen Kirche auf den öffentlichen Meinungsbildungsprozess in einer zunehmend demokratischeren und pluralistischeren Gesellschaft. Ausdruck der sich neu ausbildenden Kommunikationsformen waren die Denkschriften der EKD. Waren die vorhergehenden kirchlichen Worte knapp gehalten und trugen Weisungscharakter, so hatten die Denkschriften einen argumentativen, zur Diskussion anregenden Stil. Dabei oszillierten sie zwischen „Ausgewogenheit und Profilschärfe“⁹. Das „Zeitalter der Denkschriften“¹⁰ setzte 1962 mit der Schrift „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung“ ein.

Neben allen diesen Veränderungen beschäftigte die evangelische Kirche während der sechziger Jahre aber auch ihre gesamtdeutsche Organisationsstruktur.¹¹ Mit dem Bau der Berliner Mauer hatten die administrativen Behinderungen der grenzübergreifenden Arbeit der EKD eine neue Stufe erreicht. Die direkten kirchlichen Informations- und Kommunikationswege konnten nun wirksamer abgeschnitten werden. Immer stärker zielte der kirchenpolitische Kurs der SED im Zuge ihrer Abgrenzungs- und Anerkennungspolitik nach außen und ihrer Machtkonsolidierungspolitik nach innen auf eine institutionelle Trennung der ost- von den westdeutschen Kirchen. Um die bedrohte kirchliche Ost-West-Gemeinschaft zu retten, versuchte die neuge-

7 Vgl. MARTIN GRESCHAT, Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren, in: AXEL SCHILDT/DETLEF SIEGFRIED/KARL CHRISTIAN LAMMERS (Hg.), Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften, Hamburg 22003, 544–581, hier 547–552.

8 Ebd., 551f.

9 WOLF-DIETER HAUSCHILD, Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979, in: HERMLE, SIEGFRIED/LEPP, CLAUDIA/OELKE, HARRY (Hg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007, 51–90, hier 82.

10 Vgl. HENNING SCHRÖER, Art. Denkschriften, Kirchliche, in: Theologische Realenzyklopädie 8, 1981, 493–499, hier 494; LUDWIG RAISER: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland als Wahrnehmung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche, in: KIRCHENKANZLEI DER EKD (Hg.), Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1/1, Gütersloh 1978, 9–39, hier 11.

11 Ausführlicher: CLAUDIA LEPP, Tabu der Einheit. Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969), Göttingen 2005.

wählte Riege kirchlicher Amtsträger, die Diskurse um die Einheit der Kirche und die Einheit der Nation zu entflechten. Doch trotz Einheitsdeutungen und -beteuerungen war offenkundig, dass mit den äußeren Behinderungen die Möglichkeiten für ein gemeinsames Handeln sanken. Zugleich wirkten Vorsicht und Rücksichtnahme in der Haftungsgemeinschaft EKD allenthalben lähmend. Auch im Westen mussten Strukturreformen zurückgestellt werden. Das Agieren in der jeweiligen Gesellschaft wurde durch die gesamtdeutsche Organisationsform belastet. Die Zahl der öffentlichen kirchlichen Stellungnahmen zu deutschlandpolitischen Fragestellungen ging nach dem Mauerbau stark zurück. In den wenigen Stellungnahmen aber lassen sich bereits Ansätze zu einem Wandel in den ost- und deutschlandpolitischen Vorstellungen erkennen, der eine zunächst verhaltene Kritik an der Politik der Bundesregierung und eine Annäherung an die SPD und ihren deutschlandpolitischen Ansatz eines „Wandels durch Annäherung“ implizierte. Als ein Dokument des Übergangs kann die Handreichung „Zur Friedensfrage“ von 1961/62 gelten, in der die EKD für „Koexistenz“ plädierte.¹² Wichtige Impulse für eine neue Deutung der Kausalbezüge zwischen der Friedens- und der Deutschlandfrage erhielt die EKD während der sechziger Jahre aus dem internationalen ökumenischen Gespräch. Innerhalb dieser politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen entstand nun Mitte des Jahrzehnts die bekannteste Denkschrift der EKD.

II. Die Entstehungsgeschichte der Ostdenkschrift

Die Frage der Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze wurde in protestantischen Kreisen schon einige Jahre, wenn auch sehr vorsichtig und verhalten, diskutiert.¹³ Bereits in dem von der EKD-Synode am 13. Februar 1959 verabschiedeten „Notwort an das deutsche Volk und an die großen Mächte“ war von der Bereitschaft zu - nicht näher benannten - Opfern gesprochen

12 Abdruck in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 88 (1961), 77–80.

13 Ausführlich hierzu: HARTMUT RUDOLPH, *Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972*. Bd. 2: Kirche in der neuen Heimat. Vertriebenenseelsorge – politische Diakonie – das Erbe der Ostkirchen. Göttingen 1985, 1–68 und THOMAS E. HECK, *EKD und Entspannung. Die Evangelische Kirche in Deutschland und ihre Bedeutung für die Neuformulierung der Ost- und Deutschlandpolitik bis 1969*, Frankfurt/M. 1996, 113–131.

worden, „die auch einem neuen Zusammenleben der Völker dienen“.¹⁴ Am 20. April 1961 gab die Evangelische Kirche im Rheinland zum Vertriebenen- und Flüchtlingsproblem eine Besprechungshilfe mit dem sprechenden Titel „Weg zur Versöhnung“ heraus. Ein Wort des Arbeitskreises der Kirchlichen Bruderschaften in der EKD vom 29. September 1961 forderte die Politiker dazu auf, sich den Fragen der „Befriedung der Ostgrenzen“ und der „Normalisierung in den Beziehungen zu den Oststaaten“ zu stellen.¹⁵ Die Handreichung „Zur Friedensfrage“ hatte von „schmerzhaften Opfern“ gesprochen¹⁶ und ihr Mitverfasser Erwin Wilkens kommentierend von „überfällige[n] Nationalismen“ und „unrealistische[n] Einseitigkeiten“.¹⁷ Alle diese mehr oder weniger vorsichtigen Äußerungen konnten im Sinne des Verzichts auf eine Revision der deutschen Ostgrenze und die Rückgabe der Gebiete jenseits von Oder und Neiße gelesen werden. Deutlich ausgesprochen und von der politischen und kirchlichen Öffentlichkeit wahrgenommen wurden diese politischen Forderungen aber erst im sogenannten „Tübinger Memorandum“. Die Verfasser des Memorandums¹⁸ kamen aus Wissenschaft, Bildung und Medien, verfügten über hohes Ansehen in der bundesdeutschen Öffentlichkeit und waren keiner kirchenpolitischen Gruppe zuzuordnen.¹⁹ Vier von ihnen gehörten dem Führungskreis der Evangelischen Studiengemeinschaft an. Allen gemeinsam war eine „liberal-demokratische Wertehierarchie“, die zu dieser Zeit in evangelisch-kirchlichen Kreisen noch keineswegs selbstverständlich war.²⁰ Mit der Denkschrift wollten die Acht „mehr Wahrheit“ in die Politik bringen²¹ Dabei verzichteten sie darauf, ihre politischen Forde-

14 Siehe Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 86 (1959), 77.

15 Siehe Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 88 (1961), 81.

16 Ebd., 79.

17 ERWIN WILKENS, Kirchlicher Dienst am gespaltenen Deutschland (EZA BERLIN, 650/95/2).

18 Es handelte sich um Hellmut Becker, Joachim Beckmann, Klaus von Bismarck, Werner Heisenberg, Günter Howe, Georg Picht, Ludwig Raiser sowie Carl Friedrich Freiherr von Weizsäcker. Vgl. Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 89, 1962, 78. Näheres zu den Unterzeichnern s. bei: MARTIN GRESCHAT, Kontinuität und Krisen. Der deutsche Protestantismus in den 60er Jahren, in: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 18 (1999), 8–19, hier 12f..

19 MARTIN GRESCHAT, „Mehr Wahrheit in der Politik!“ Das Tübinger Memorandum von 1961, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 48 (2000), 491–513, hier 493.

20 Vgl. GRESCHAT (wie Anm.18), 13.

21 GRESCHAT (wie Anm. 19), 500.

rungen in einen theologischen Begründungszusammenhang zu stellen. In dem Memorandum warfen sie den bundesdeutschen Parteien vor, gegenüber der Bevölkerung nationale und internationale Realitäten zu verschleiern und dringend anstehende Entscheidungen aufzuschieben. Diese Behauptung exemplifizierten sie anhand von Beispielen aus den Bereichen Außenpolitik, Rüstungspolitik, Notstandsgesetzgebung, Sozialpolitik sowie Schulpolitik. Auf außenpolitischem Gebiet vermissten sie eine „aktive Außenpolitik“, die zu einer „Normalisierung der politischen Beziehungen zu den östlichen Nachbarn Deutschlands“ führte, und forderten die Anerkennung, „dass wir den Souveränitätsanspruch auf die Gebiete jenseits der Oder-Neiße-Linie werden verlorengelassen müssen.“²² Unverblümt konfrontierten sie die Öffentlichkeit mit dem Dilemma bundesrepublikanischer Außenpolitik, die sich jenseits des Ost-West-Konflikts durch ihre Revisionsbestrebungen und Rechtsvorbehalte in einen Konflikt mit ihren östlichen Nachbarn gebracht hatte, in dem sie immer weniger mit der Unterstützung der Westmächte rechnen konnte, die vorrangig an einer Stabilisierung des europäischen Status quo interessiert waren.

Das Memorandum war ein Zeugnis für die zunehmende Öffnung der politischen Diskussion während der sechziger Jahre.²³ Seine Resonanz in den westdeutschen Medien, Parteien, Verbänden und auch in der evangelischen Kirche war ebenso gewaltig wie vielfältig.²⁴ Im Zentrum der öffentlichen Diskussion standen dabei vor allem die Aussagen des Memorandums zur Oder-Neiße-Linie als deutscher Ostgrenze. Politiker und politische Gruppen verwiesen auf die Abmachungen der Potsdamer Konferenz von 1945, denen zufolge die endgültige Regelung der Oder-Neiße-Frage einem Friedensvertrag für ganz Deutschland vorbehalten werden sollte. In einer vorzeitigen „Verzichtserklärung“ sahen einige unter ihnen nicht nur politische Unge-

22 Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 89 (1962), 76.

23 Vgl. HERMANN RUDOLPH, Eine Zeit vergessener Anfänge: Die sechziger Jahre, in: WERNER WEIDENFELD (Hg.), Politische Kultur und deutsche Frage. Materialien zum Staats- und Nationalbewußtsein in der Bundesrepublik Deutschland, Köln 1989, 59–72, hier 64f.

24 Ursprünglich war das Memorandum nicht für die Öffentlichkeit, sondern für interne Gespräche mit Bundestagsabgeordneten aller Fraktionen bestimmt gewesen. Durch eine Indiskretion wurden jedoch Textteile publik, woraufhin sich die Verfasser zur Veröffentlichung des gesamten Textes entschlossen. Vgl. Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 89, 1962, 75. Zu den Reaktionen vgl. ebd., 78–86 sowie HECK (vgl. Anm. 13), 136–148 und GRESCHAT (wie Anm. 19), 507–513.

schicktheit, sondern gar „Landesverrat“.²⁵ Die Flüchtlinge und Vertriebenen und ihre Verbände betonten ihr „Recht auf Heimat“ und forderten politische Maßnahmen zu dessen Durchsetzung. Auch innerprotestantisch standen sich Befürworter und Gegner einer Anerkennung der deutschen Gebietsverluste im Osten schroff gegenüber. Auf entschiedene Ablehnung stieß das Memorandum im Ostkirchenausschuss der EKD, der seit 1946 die kirchlichen Belange der Vertriebenen wahrnahm.²⁶ Zustimmung äußerte sich hingegen der „Beienroder Konvent“, ein aus der Bekennenden Kirche hervorgegangener Zusammenschluss ostpreußischer Pfarrer und Laien.²⁷ Im Getümmel der Meinungskämpfe veröffentlichte der Rat der EKD am 10. Mai eine Erklärung, in der er nicht inhaltlich zu dem Memorandum Stellung nahm, sondern sich gegen die diffamierende Kritik an dessen Verfassern wandte, gleichzeitig aber auch deutlich machte, dass das Memorandum nicht in seinem Auftrage geschrieben worden war.²⁸ Trotz dieser etwas distanzierenden Stellungnahme des Rates war aber klar, dass sich die Kirche den durch das Memorandum gestellten Fragen zur deutschen Ostgrenze zukünftig stellen sollte. Insgesamt sorgte das Memorandum dafür, dass die Frage der deutschen Ostgebiete ins Zentrum der kirchlichen, aber auch der politischen Öffentlichkeit rückte und dort auch geraume Zeit blieb. So stand bei einer IfD-Umfrage vom Januar 1963 auf die Frage: „Was halten Sie für die wichtigste Frage, mit der man sich heute in Westdeutschland allgemein beschäftigen sollte?“ das Thema „Wiedervereinigung (Rückgabe der Ostgebiete)“ bei den Befragten mit 31% an erster Stelle.²⁹ Unter den befragten Protestanten war der Anteil mit 37% noch höher. Die bundesrepublikanische Öffentlichkeit im Allgemeinen und die Protestanten im Besonderen waren demzufolge für das Thema „Wiedervereinigung und deutsche Ostgrenze“ hoch sensibilisiert. Und diejenigen, die in der Deutschland- und Ostpolitik neue Wege gehen wollten, hatten durch das Memorandum ihr Signal zum Aufbruch erhalten.³⁰ Während sich die EKD deutschlandpolitisch in Zurückhaltung übte, wagte sie auf dem Gebiet

25 Vgl. Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 89 (1962), 82.

26 Vgl. ebd., 82ff.

27 Ebd., 85.

28 Ebd., 82.

29 Zahlen bei GERHARD SCHMIDTCHEN, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern, München 21979, 248.

30 Vgl. GRESCHAT (wie Anm.18), 13; HECK (wie Anm. 13), 142; WOLFGANG HUBER: Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, 391.

der Ostpolitik einen Vorstoß. Dabei galt es jedoch zunächst Kompetenzen zu klären: wer durfte sich kirchlicherseits zum Thema der Vertriebenen und der Ostgrenzen äußern?

In Reaktion auf den öffentlichen Diskurs um das Tübinger Memorandum beschlossen die westdeutschen Mitglieder der Kammer für öffentliche Verantwortung unter ihrem Vorsitzenden, dem renommierten Tübinger Rechtswissenschaftler und Mitautor des Tübinger Memorandums, Ludwig Raiser im November 1962, sich zukünftig mit dem „Problem der deutschen Ansprüche auf die früheren deutschen Ostgebiete“ zu beschäftigen³¹. Gleichzeitig wollte sich jedoch auch der Ostkirchenausschuss, das Leitungsgremium der in den Landeskirchen bestehenden evangelischen Hilfskomitees der Vertriebenen, zu der Thematik äußern. Der Rat der EKD ließ sich am 18. Januar 1963 vom Vorsitzenden des Ostkirchenausschusses dessen Thesen zum „Recht auf Heimat“ vortragen und bat Bischof Reinhard Wester, der seit 1957 Beauftragter des Rates der EKD für Umsiedler- und Flüchtlingsfragen war, ein „seelsorgerliches Wort“ an die Vertriebenen zu verfassen. Die Kammer für öffentliche Verantwortung musste ihre Arbeit zur der Thematik einstellen. Diese Lösung stellte aber keinen zufrieden: Der Ostkirchenausschuss drängte auf eine offizielle Verabschiedung seiner Thesen, Bischof Wester konnte an seiner Aufgabe, den Intentionen des Ostkirchenausschusses und denen des Tübinger Memorandums gerecht zu werden, nur scheitern, und die Kammermitglieder waren über ihre Dispensierung von dem Thema empört.³² Der Rat revidierte seinen Beschluss im März, und so begann die politisch wie theologisch plural zusammengesetzte Kammer im Herbst 1963, an einer Denkschrift zum „Recht auf Heimat“ zu arbeiten.³³

Raiser war sich der Bedeutung der Aufgabe bewusst. Im August des Jahres schrieb er an die Kirchenkanzlei der EKD: „Denn die Kirche ist hier ganz einfach gefordert. Sie wird von den Vertriebenen, als ein Stück geretteter Heimat, für sich und leider auch für die Forderungen ihrer politischen Führer in Anspruch genommen, und sie war ja auch beim Memorandum mit im Spiel (gleichgültig, warum und inwiefern). Ich will auch gar nicht verschwei-

31 Niederschrift über die Verhandlungen der Kammer für öffentliche Verantwortung am 10.11.1962 (EZA Berlin, 2/1353).

32 Vgl. Niederschrift über die Verhandlungen der Kammer für öffentliche Verantwortung am 16.2.1963 (EZA Berlin, 2/1354).

33 Zur Entstehungsgeschichte der Ostdenkschrift vgl. auch: RUDOLPH (wie Anm. 13), 69–149; HECK (wie Anm. 13), 149–160; GRESCHAT (wie Anm. 7), 559–564.

gen, dass in meinen Augen die Kirche hier eine spezifische Aufgabe hat: die Befriedung der Vertriebenen, die Anbahnung eines neuen Verständnisses unserer Aufgabe gegenüber Polen u.a. sind Aufgaben, die die Politiker allein gar nicht leisten können, wenn die Kirche dazu nicht im Sittlichen den Boden bereitet.³⁴ Im Laufe ihrer Arbeit setzte sich die Kammer mit den gegensätzlichen theologischen und kirchenpolitischen Positionen zur Thematik auseinander, die in zwei Thesenreihen verdichtet wurden.³⁵ Die Thesen des Bielefelder Arbeitskreises der Kirchlichen Bruderschaften enthielten die Auffassung, dass der Versöhnung der Welt durch Gott in Jesus Christus das Eintreten der Christen für Frieden und Versöhnung im privaten, sozialen und politischen Bereich korrespondieren müsse. In ihrer siebzehnten These hieß es: „In der gegenwärtigen Situation erscheint die Preisgabe des deutschen Anspruchs auf die verlorenen Ostgebiete und der Verzicht auf die Rückkehr dorthin um des Friedens und um eines guten Zusammenlebens mit unseren östlichen Nachbarn willen als geboten. Zu solcher Erkenntnis befreit das Evangelium die politische Vernunft.“³⁶ Die von führenden Vertretern des Ostkirchenausschusses formulierten so genannten Lübecker Thesen verwarfen jede Indienstnahme des Evangeliums für menschliche bzw. politische Ziele und Interessen. Gleichzeitig hieß es jedoch in der letzten These, es sei „vom Evangelium her sogar geboten, dass wir gegen eine voreilige Verzichtserklärung [...] warnend unsere Stimme erheben“.³⁷ Vertreter der säkularen Vertriebenenverbände sowie des Ostkirchenausschusses legten im Februar 1964 in der Kammer ihre Positionen dar, ohne dass es zu einer Annäherung kam.³⁸ Ein Vertreter des Ostkirchenausschusses – Superintendent Klaus Harms – war bei fast allen Kammersitzungen anwesend. Zu Beginn des Jahres 1965 wurden die Lübecker Thesen veröffentlicht, was vom Rat der EKD kritisiert und von Raiser als Gesprächsabbruch gedeutet wurde.³⁹

Das Arbeitsvorhaben „Recht auf Heimat“ wurde bereits auf der zweiten Kammersitzung um den Aspekt der sozialen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Eingliederung der Vertriebenen ergänzt. Ausgangs-

34 Zitiert nach GRESCHAT (wie Anm. 7), 559f.

35 Vgl. ebd., 560ff.

36 Zitiert nach ebd., 561.

37 Zitiert nach ebd., 562.

38 Niederschrift über die Sitzung der Kammer für öffentliche Verantwortung in Frankfurt/M. am 21./22.2.1964 (EZA 2/1354 Bd. 10).

39 Vgl. RUDOLPH (wie Anm. 13), 118f.

punkt bildete ein Entwurf des aus Schlesien vertriebenen Ludwig Landsberg. Er war Ministerialdirigent für Vertriebenen- und Flüchtlingsfragen im Arbeits- und Sozialministerium von Nordrhein-Westfalen, ab 1965 Mitglied der Leitung der Evangelischen Kirche im Rheinland und Schwager von Außenminister Schröder.⁴⁰ Aufgrund seiner beruflichen Tätigkeit sah Landsberg die Vertriebenen vornehmlich als Objekte staatlicher und kirchlicher Fürsorge, deren Defizite er nannte, und nicht als wirtschaftliche und gesellschaftliche Subjekte.⁴¹ So blieb bei ihm auch die Rolle der Vertriebenen im Modernisierungsprozess der Bundesrepublik unterbelichtet. Drei Monate vor Erscheinen der Denkschrift leitete Landsberg gemeinsam mit Philipp von Bismarck, dem stellvertretenden Sprecher der Pommerschen Landsmannschaft, auf dem Kölner Kirchentag ein von 1200 Zuhörern besuchtes Podiumsgespräch. Dabei ging es ebenfalls um beide Aspekte der Vertriebenenthematik: die zukünftige Ostpolitik und die Integration der Vertriebenen.⁴² Letztere sollte wieder ins öffentliche Bewusstsein gerückt werden. Auch nach dem Kirchentag wurde noch am Integrationsteil der Denkschrift vor allem von Raiser und dem Geschäftsführer der Kammer, Erwin Wilkens, weitergearbeitet, insbesondere da der Entwurf lange keine klare Vorstellungen enthielt, wie die gesellschaftliche Integration gefördert werden könne.⁴³

Die sechs Kammermitglieder aus der DDR⁴⁴ wurden zunächst nicht in die Arbeit miteinbezogen. Dies hatte zwei Gründe: Zum einen billigte der Rat der Kammer im August 1962 zu, angesichts der schwierigen Kommunikationsbedingungen getrennt zu tagen.⁴⁵ Zum anderen war für die DDR das

40 Vgl. ebd., 108f., S. 138f., 157.

41 So auch die Kritik von FRIEDRICH SPIEGEL-SCHMIDT, Lernprozess. Ein Leben zwischen Kirche und Politik. Vom Einsatz für das Deutschtum in Ungarn zum Eintreten für die Versöhnung des deutschen Volkes mit den östlichen Nachbarn. Teil 2: 1950–1992, Wien 1992, 174.

42 Vertriebene, Flüchtlinge, Einheimische – Gelöste und ungelöste Fragen in Gesellschaft, Politik und Kirche, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Köln 1965. Dokumente, hg. im Auftrag des Präsidiums des deutschen Evangelischen Kirchentags, Stuttgart/Berlin, 786–810.

43 Vgl. die Zitate Raisers bei RUDOLPH (wie Anm. 13), 108f., 144f.

44 Diese waren: Günter Jacob, Johannes Hamel, Hermann Klemm, Gottfried Voigt, Heinz-Friedrich Pflugk und Walter Verwiebe. Aus der Bundesrepublik kamen 14 Kammermitglieder.

45 Niederschrift über die Sitzung des Rates der EKD am 30./31.8.1962 (EZA Berlin, 2/1353).

Problem der Ostgebiete bereits rechtlich geklärt. In einem Abkommen mit Polen vom 6. Juli 1950 hatte sie die Oder-Neiße-Grenze als „Friedens- und Freundschaftsgrenze“ anerkannt.⁴⁶ Da angesichts dieser politischen Lage die Denkschrift vornehmlich auf die Bundesrepublik zielte, wurden die Kammermitglieder und weitere Kirchenvertreter aus der DDR erst Ende 1964 beratend hinzugezogen. Auf einer gemeinsamen Sitzung am 18. Dezember in Ost-Berlin baten sie, das Thema in „seine größeren politischen, geschichtlichen und völkerrechtlichen Zusammenhänge hineinzustellen.“⁴⁷ Zwar dürfe die menschliche Seite der Problematik nicht übersehen werden, doch sei es wichtig, so gab das Protokoll ihre Einwände wieder, „diesen ganzen Fragenkomplex im Zusammenhang einer künftigen haltbaren Friedensordnung zwischen den Völkern zu sehen. Einem kirchlichen Beitrag hierzu sei es angemessen, den Fragenbereich des ‚Rechtes auf Heimat‘ vornehmlich unter dem Vorzeichen der Versöhnung zwischen Deutschland und den Völkern des Ostens (vor allem Polen und Tschechoslowakei) zu sehen. Auch unter diesem Gesichtspunkt wird nicht erwartet, daß in einem kirchlichen Wort naheliegende konkrete politische Forderungen gestellt werden. Die beabsichtigte Denkschrift wird aber als eine gute Gelegenheit bezeichnet, interessierten Kreisen namentlich in Polen zu zeigen, daß es in Deutschland eine sehr viel besonnenere Betrachtung dieses Fragenbereiches gebe, als es oft nach außen hin den Anschein habe oder in der Propaganda herausgestellt werde. Suche man mit dieser Denkschrift auch das Ohr von Persönlichkeiten in Polen, so werde sie auch dann ihre Wirkung nicht verfehlen, wenn dies nach außen nicht gleich in Erscheinung tritt.“⁴⁸ Die Autoren der Denkschrift nahmen diese wichtigen Anregungen auf und so war es den Kammermitgliedern aus der DDR zu verdanken, dass in der Denkschrift die außen- und friedenspolitische Dimension des Fragebereichs stärker berücksichtigt wurde. Die Polen wurden zu Adressaten der Denkschrift, wodurch eine ausschließlich nationale Perspektive auf die Frage der Ostgebiete vermieden wurde. Ebenfalls erfolgreich hatten die Kammermitglieder aus der DDR dafür plädiert, dass die Frage des Rechts auf Wiedervereinigung

46 Vgl. ANDREAS MALYCHA: „Wir haben erkannt, daß die Oder-Neiße-Grenze die Friedensgrenze ist“. Die SED und die neue Ostgrenze 1945 bis 1951, in: Deutschland Archiv 33 (2000), 193–207. Dort auch weiterführende Literatur.

47 Entwurf des Kurzprotokolls über die Sitzung der Kammer für öffentliche Verantwortung am 18./19.12.1964 von Erwin Wilkens (EZA Berlin, 2/1357). Ostdeutsche Teilnehmer waren: Hamel, Hildebrandt, Klemm, Pflugk und Behm.

48 Ebd.

und die Frage des Rechts auf Heimat in der Denkschrift voneinander getrennt wurden.⁴⁹ Die gesamtdeutschen Teile in der Entstehungsgeschichte der Denkschrift dokumentierten aber nicht nur die wechselseitige Befruchtung, sondern auch die Problemlagen gesamtkirchlicher Arbeit im geteilten Deutschland. So erschwerte die unterschiedliche Vergangenheitspolitik der beiden deutschen Staaten einen gemeinsamen kirchlichen Sprachgebrauch in politischen Fragen. Um eine Provokation der SED zu vermeiden, wünschten die Kammermitglieder aus der DDR das Wort „Vertriebene“ durch das Wort „Umsiedler“ auszutauschen⁵⁰. Der Begriff „Umsiedler“ war auf Anordnung der SMAD seit September 1945 in der gesamten SBZ verbindlich vorgeschrieben und verharmloste gezielt das Geschehen von Flucht und Vertreibung⁵¹. Ab 1948/49 wurde die erzwungene Sprachregelung dann sukzessive durch die Anordnung völliger Sprachlosigkeit abgelöst; diese gelang jedoch nicht sofort und nicht völlig. Die westdeutschen Kammermitglieder verweigerten indessen erfolgreich diesen Tribut an die SED und ihre Tabuisierung der Vertriebenenproblematik. Während die anderen Kammermitglieder aus der DDR dem Text der Denkschrift dennoch zustimmten, lehnte ihn Günter Jacob ab. Er störte sich nicht allein an einzelnen Formulierungen, sondern an der Darstellung und Beurteilung ganzer Problemzusammenhänge und drohte mit dem Austritt aus der Kammer⁵². Die Ratsmitglieder aus der DDR hingegen wollten die Denkschrift nicht mitverantworten, billigten aber eine Veröffentlichung außerhalb ihrer Verantwortung⁵³. Trotz dieses Votums stimmte der Rat der EKD der Veröffentlichung der Denkschrift aber als Gesamtgremium und nicht nur namens seiner westdeutschen Mitglieder zu: Es galt, die Einheit der EKD zu wahren.⁵⁴ Um die Kirchen der DDR jedoch vor staatlichen Angriffen zu schützen, trugen allein die westdeutschen Kammermitglieder die Verantwortung für den Inhalt der Schrift.

49 Aktenvermerk von Behm (EZA Berlin, 104/117).

50 Vgl. RUDOLPH (wie Anm. 13), 145ff.

51 Vgl. MICHAEL SCHWARTZ: Vertreibung und Vergangenheitspolitik. Ein Versuch über geteilte deutsche Nachkriegsidentitäten, in: Deutschland Archiv 30 (1997), 177–195, hier 183.

52 Jacob an Behm, 27.8.1965 (EZA Berlin, 2/1357). Jacob nahm ab Februar 1966 nicht mehr an den Kammersitzungen teil. Vgl. Jacob an Behm, 25.2.1966 (ebd.).

53 Niederschrift über die gemeinsame Besprechung des Rates der EKD am 1.8.1965 (EZA Berlin, 2/1784).

54 Auszug aus der Niederschrift über die Sitzung des Rates der EKD am 12./13.8.1965 (EZA Berlin, 4/138).

Die Ostdenkschrift erschien allerdings erst im Oktober 1965, um eine Kollision mit dem Wort des Rates der EKD „zur Besinnung auf das Kriegsende 1945“ zu vermeiden.⁵⁵ Das Wort knüpfte ausdrücklich an die Stuttgarter Schulderklärung an und bezeichnete die Kapitulation als Befreiung von der NS-Gewaltherrschaft und als Möglichkeit für einen neuen Anfang, wenn auch unter der Last der politischen Spaltung⁵⁶. Der Rat formulierte in seinem Bußruf Fragen und Aufgaben. Er fragte, ob die Christen in Deutschland den neuen Anfang genutzt hätten, die Kausalitätsbeziehung zu erkennen, „daß unsere so schmerzliche Zerrissenheit ihre Ursache in den Irrwegen hat, die wir zuvor gegangen sind“. Er fragte, ob sie Unrecht wieder gutmachen sowie die politisch-mentalenen Voraussetzungen, die das „Dritte Reich“ ermöglichten, beseitigen wollten. Er unterstrich, dass das Erbe der Vergangenheit als Verpflichtung sowohl auf der älteren wie auch auf der jüngeren Generation liege. Zuletzt betonte der Rat unter Berufung auf 2. Kor 5,20 den Versöhnungsgedanken, der sich auch auf das politische Leben auswirken sollte.

Knapp drei Wochen später erschien eine weitere kirchliche Erklärung, die sich in ihrem Inhalt sehr deutlich von der des Rates unterschied. Es handelte sich dabei um das „Wort zum zwanzigsten Jahr der Vertreibung“ des Ostkirchenausschusses und des Konvents der zerstreuten evangelischen Ostkirchen an die evangelischen Vertriebenen. Ohne die NS- und Kriegsverbrechen als eigentlichen Grund für das Schicksal der Vertriebenen zu nennen, bezeichneten die Verfasser Flucht und Vertreibung der Deutschen als Teil der Weltflüchtlingsnot. Sie dankten für die Hilfe, die den Vertriebenen bei ihrer Eingliederung zuteil wurde, erinnerten aber auch an die „Verantwortung für die angestammte Heimat“, die sie als „Gabe Gottes im irdischen Leben“ definierten. Die Vertriebenen sollten daher nicht nur um die Vergebung der Schuld, sondern auch um die „Rückkehr in die Heimat“ beten dürfen. Nach dem Willen ihrer Vertreter sollten sie Hass und Feindschaft überwinden helfen, sich neuem Unrecht widersetzen und dem Gedanken an Rache und Vergeltung entsagen. Sie sollten aber auch der Behauptung widersprechen, dass es nur die Alternative von „Verzicht und Gewaltanwendung“ gebe. Denn „wahre Aussöhnung“, so hieß es in dem Wort, verlange die Erkenntnis, dass gewaltsame Vertreibung gegen die allgemeinen Menschenrechte verstoße.

55 Niederschrift über die Sitzung des Rates der EKD am 4./5.2.1965 (EZA Berlin, 2/1357).

56 Wort des Rates der EKD zur Besinnung auf das Kriegsende 1945. Abdruck in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 92 (1965), 82f.

Das Ziel des Friedens zwischen den Völkern fordere von den evangelischen Vertriebenen sowohl die Bereitschaft zur Aussöhnung wie das Eintreten für die Menschenrechte und verlange ihren Einsatz für „dauerhafte zwischenstaatliche Regelungen auf der Grundlage von Sittlichkeit und Recht.“

Wie die spätere Diskussion um die Ostdenkschrift machten bereits diese beiden Erklärungen zum 20. Jahrestag des Kriegsendes aus dem Raum der EKD die Gegensätze innerhalb des deutschen Protestantismus und die schwierige Problematik einer evangelischen Ethik des Politischen deutlich.⁵⁷

III. Der Inhalt der Ostdenkschrift

Mit halbjährigem Abstand zu den beiden Worten zum 8. Mai wurde im Oktober 1965 unter dem Titel „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ die von der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD erarbeitete Denkschrift veröffentlicht. Im ersten, der insgesamt sechs Kapitel skizzierten die Verfasser „Umfang und Zusammenhänge der Probleme“⁵⁸ (S. 81). Sie verwiesen zunächst auf die Vertreibung als humanitäre Katastrophe, auf den einzelnen Vertriebenen als Leidenden existenzieller und psychosozialer Not. Anschließend wurden die historischen Kausalbezüge benannt: „Die den Deutschen angetanen Unrechtstaten können nicht aus dem Zusammenhang mit der politischen und moralischen Verirrung herausgelöst werden, in die sich das deutsche Volk vom Nationalsozialismus hat führen lassen.“ (S. 81) Als Kernproblem beschrieben die Autoren, dass „sich zwanzig Jahre nach Beendigung der Zweiten Weltkrieges kaum die Möglichkeit abzeichnet, die schwerwiegenden Fragen der Schuld und des Rechtes zwischen den beteiligten Völkern in sachlicher Offenheit zu erörtern. [...] Solange dieser Zustand einer noch ausstehenden Versöhnung besteht, bildet er einen Herd der Unruhe, weil ohne Lösung der deutschen Frage alle Bemühungen um eine politische Entspannung in Mitteleuropa und um eine neue tragfähige Friedensordnung zwischen den Völkern erfolglos bleiben müssen.“ (S. 82)

57 Vgl. ebd., 81.

58 Abdruck in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. von der Kirchenkanzlei der EKD. Mit einer Einführung von Ludwig Raiser. Bd. 1: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Gütersloh 1978, 77–126.

Im zweiten Kapitel werden unter der Überschrift „Die Vertriebenen in Gesellschaft und Kirche“ die Erfolge und Defizite der Integration aufgeführt. Es wird Kritik an der westdeutschen Aufnahmegesellschaft geübt und darauf hingewiesen, dass der Integrationsprozess noch nicht abgeschlossen sei. Es bleibe noch die „Aufgabe bestehen, den Vertriebenen auf der einen Seite zu ermöglichen und sie darin zu unterstützen, ihre eigene, für die deutsche Geschichte wesentliche kulturelle Tradition zu pflegen, auf der anderen Seite aber ihnen zu voller Gleichheit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungsmöglichkeiten zu verhelfen.“ (S. 89) Die Erfahrungen in der Aufnahmegesellschaft hätten bei den Vertriebenen zu einem „Trauma“ geführt, das nun das gegenseitige Verhältnis belaste. Auch von der Kirche wurde weitere Integrationshilfe gefordert, vor allem durch Seelsorge. Dabei müsse der gewaltsame Verlust der Heimat zum Geschichtshandeln Gottes in Beziehung gesetzt werden. Letztlich mache nur ein „Ja zum Gericht Gottes“ den Weg zu neuen Aufgaben frei, dieses Ja müsse aber „zusammen mit den Vertriebenen von der Gesamtheit des Volkes in der Solidarität einer einzigen großen Schuld- und Haftungsgemeinschaft gesprochen werden“ (S. 93).

Das dritte Kapitel informierte über die „gegenwärtige Lage in den Gebieten jenseits der Oder-Neiße-Linie“ (S. 94). Im vierten Kapitel wurden die völkerrechtlichen Fragen abgehandelt und zur Nüchternheit im politischen Gebrauch völkerrechtlicher Argumente aufgefordert. Denn, so hieß es, „Recht steht gegen Recht oder – noch deutlicher – Unrecht gegen Unrecht. In solcher Lage wird das Beharren auf gegensätzlichen Rechtsbehauptungen, mit denen jede Partei nur ihre Interessen verfolgt, unfruchtbar, ja zu einer Gefahr für den Frieden zwischen beiden Völkern. Auf dieser Ebene ist der Konflikt nicht zu lösen. Daher gilt es, einen Ausgleich zu suchen, der eine neue Ordnung zwischen Deutschen und Polen herstellt.“ (S. 109) Die Autoren mahnten an die besondere Verpflichtung der Deutschen, die sich aus dem „Erbe einer bösen Vergangenheit“ (S. 108) ergebe: Es gelte das Lebensrecht des polnischen Volkes zu respektieren, ihm den notwendigen Raum zur Entfaltung zuzugestehen und nicht durch die Vertreibung der nun in Westpolen ansässigen Bevölkerung neues Unrecht zu schaffen.

Das fünfte Kapitel war von „theologischen und ethischen Erwägungen“ zum Heimatbegriff sowie dem Rechts-, Schuld- und Versöhnungsgedanken bestimmt. Im Hinblick auf das „Recht auf Heimat“ kamen sie zu dem Schluss: „Die theologischen Elemente des Heimatbegriffes können nach allem nicht dazu dienen, ein unabdingbares Recht des Menschen auf seine, auf die Heimat zu begründen“ (S. 113). Bei der Schuldfrage verwiesen die Au-

toren auf die „Schuldverflechtung der Völker“, machten aber zugleich deutlich, „daß alle Schuld der anderen die deutsche Schuld nicht erklären oder auslöschen kann“ (S. 121). In Richtung der Verfasser der Bielefelder und der Lübecker Thesen warnten die Verfasser, „die Leistungsfähigkeit der Theologie für den politischen Rat und die politische Entscheidung“ (S. 119) nicht zu überschätzen. Ihr politisches Mitreden betreffe „weniger die Oberschicht der konkreten politischen Entscheidung als vielmehr die Tiefenschicht der inneren Voraussetzungen, des realistischen Urteils und der wirklichen Bereitschaft zur Versöhnung.“ (S. 119). Die ethischen Erwägungen in der Denkschrift führten zu dem Ergebnis, „in klarer Erkenntnis der gegenseitigen Schuld und ohne Sanktionierung von Unrecht, das nicht sanktioniert werden darf, das Verhältnis der Völker, namentlich das zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk, neu zu ordnen und dabei Begriff und Sache der Versöhnung auch in das politische Handeln als einen unentbehrlichen Faktor einzuführen.“ (S. 122). Die Denkschrift wandte somit die Versöhnung als einen Kernbegriff christlicher Ethik auf die Beziehungen zwischen Völkern und Staaten zueinander an. Ob und inwieweit politische Aussöhnung mit dem in der jüdisch-christlichen Tradition verankerten Versöhnungsgedanken korrelierbar ist, ist bis heute umstritten.⁵⁹

Das sechste Kapitel stand unter der Überschrift: „Die deutschen Ostgrenzen als politische Aufgabe“ (S. 123). Darin hieß es, dass die Kirche den Politikern zwar keine Handlungswege vorzeichnen, ihnen aber den Handlungsspielraum erweitern könne, indem sie die Bevölkerung auf notwendige politische Schritte vorbereitete. Die in der Denkschrift geäußerten rechtlichen, ethischen und theologischen Überlegungen sollten dahin wirken, „eine neue Bewegung in die politischen Vorstellungen des deutschen Volkes hineinzubringen und auch den Nachbarn im Osten einen Dialog auf neuer Ebene anzubieten“ (S. 123). Den Zeitpunkt zum politischen Handeln wollten die Autoren nicht vorgeben. Sie mahnten aber, dass das „formale Argument“, nur eine künftige gesamtdeutsche Regierung sei zu so weitreichenden Entscheidungen befugt, es nicht rechtfertige, „auch die Klärung der hier auf dem Spiele stehenden Grundsatzfragen auf unbestimmte Zeit zu verschieben“ (S. 125).

Durch ihren argumentativen, auf Diskussion zielenden Stil unterschied sich die Denkschrift deutlich von den bisherigen kirchlichen Worten. Die

59 Vgl. zum Gesamtkomplex GERHARD BEESTERMÖLLER/HANS-RICHARD REUTER (Hg.), *Politik der Versöhnung*, Stuttgart 2002.

Positionen der Vertriebenen wurden ernst genommen und durch vorsichtige Formulierungen versucht, eine Diskussionsbasis zu schaffen, um auf die neuen weltpolitischen und gesellschaftlichen Entwicklungen zu reagieren.

IV. Die zeitgenössische Rezeption

In der Bundesrepublik stieß die sogenannte Ostdenkschrift im kirchlichen wie im politischen Raum auf breite, sowohl positive als auch negative Resonanz.⁶⁰ Da es ihr vorrangig um einen Einstellungswandel gegenüber den osteuropäischen Nachbarn ging, hatte sie den außenpolitischen Aspekt des von ihr behandelten Problemkreises mehr angedeutet als ausgeführt und folglich die Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als Grenze nicht explizit gefordert. Dennoch war durch sie dieses Tabu angerührt worden und die öffentliche Auseinandersetzung über diese politische Frage eröffnet. Die Debatte schlug hohe Wellen und dauerte bis weit ins Jahr 1966 hinein an. Den Auftakt machte der Vertriebenenpolitiker Herbert Czaja, der die noch unveröffentlichte Fassung der Denkschrift an die katholische Wochenzeitung „Echo der Zeit“ weiterleitete, wo am 14. Oktober 1965 Textauszüge unter der provokativen Überschrift „Separate protestantische Außenpolitik?“ erschienen. Damit wurde ein Zusammenhang zwischen der Denkschrift und der befürchteten Aufweichung der ostpolitischen Linie durch den protestantischen Außenminister Gerhard Schröder unterstellt.⁶¹ Äußerst scharfe Kritik kam von den Vertriebenenverbänden. Sie beharrten auf ihrem Standpunkt, das Grundgesetz verpflichte in seiner Präambel jede Regierung der Bundesrepublik dazu, die Wiederherstellung des Deutschen Reiches in den Grenzen von 1937 zu betreiben. Neben zahlreichen anderen Vorwürfen unterstellten sie der EKD, sie habe mit der Denkschrift ein „Zeugnis von Wohlverhalten“ gegenüber der DDR abgelegt, um ihre gesamtkirchliche Lage zu verbessern.⁶² Ablehnende Voten kamen auch aus politisch konservativen und katholischen Kreisen. Die offiziellen politischen Gremien äußerten sich zurückhaltend, begrüßten die Denkschrift, lehnten aber eine Anerkennung der Oder-Neiße-Linie ab.

60 Vgl. hierzu auch: REINHARD HENKYS (Hg.), Deutschland und seine östlichen Nachbarn. Beiträge zu einer evangelischen Denkschrift, Stuttgart 1966, 33–91; HUBER (wie Anm. 30), 397–415; RUDOLPH (wie Anm. 13), 150–210; HECK (wie Anm. 13), 160–206; GRESCHAT (wie Anm. 7), 565ff.

61 Vgl. GRESCHAT (wie Anm. 7), 565.

62 Pressedienst der Heimatvertriebenen, zitiert nach: HECK (wie Anm. 13), 168.

Die Bundesregierung enthielt sich jeglicher Stellungnahme. Keiner war zu diesem Zeitpunkt zu einem politischen Vorstoß bereit. In einer internen Studie des Gesamtdeutschen Ministeriums zu der Denkschrift wurde indes vorgeschlagen, die Territorialfrage der Ostgebiete aus der Einbindung in die Wiedervereinigungspolitik zu lösen, um Äußerungen zu den Ostgrenzen zu erleichtern.⁶³

Im kirchlichen Raum wurde die Ostdenkschrift breit und leidenschaftlich diskutiert: in landeskirchlichen Ausschüssen, auf Tagungen der Evangelischen Akademien, in kirchlichen Rundfunksendungen, in den Kirchenkreisen und Gemeinden.⁶⁴ Aus den kirchlichen Vertriebenenorganisationen kamen divergierende Stellungnahmen. Die Gemeinschaft evangelischer Ostpreußen und der Berliner Konvent ehemaliger ostpreußischer Pfarrer gaben ihrer Hoffnung Ausdruck, dass die Denkschrift „als Ruf zur Versöhnung verstanden würde“ und dass „durch Missverständnisse hindurch auch durch diese Denkschrift alles zum Besten gekehrt“ werde.⁶⁵ Der Konvent evangelischer Gemeinden aus Pommern erklärte, dass die EKD durchaus das Recht habe, zu „brennenden Fragen des öffentlichen Lebens Stellung zu nehmen“, hielt aber ein Gespräch „über die rechte Beurteilung politischer Fragen vom Evangelium her und zugleich im Blick auf die heutige Situation der Vertriebenen“ für notwendig.⁶⁶ Scharfe Kritik kam vom stellvertretenden Vorsitzenden des Ostkirchenausschusses Carl Brummack und dem Mitglied des Ostkirchenausschusses Eberhard Schwarz, die bei der Position der Lübecker Thesen blieben.⁶⁷ Der Ostkirchenausschuss selbst gab keine offizielle Stellungnahme zur Denkschrift ab. Am 19. Oktober legte Bischof Wester mit der Begründung sein Amt nieder, er sei an der Abfassung der Denkschrift nicht beteiligt worden. Trotz seiner Kritik an der Denkschrift wandte er sich jedoch in einem Rundschreiben vom 28. Oktober 1965 dezidiert gegen die „falsche und auch m. E. unverantwortliche Weise, wie auf Heimattagungen

63 EZA Berlin 87/96/529.

64 Vgl. MARTIN GRESCHAT, Die „Ostdenkschrift“ zur Aussöhnung mit den östlichen Nachbarn Deutschlands, in: Christlicher Widerstand – Kirchlicher Neuanfang – Aussöhnung mit Polen. Schriftenreihe des Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung Heft 18, 79–91, hier 89.

65 Zitiert nach RUDOLPH (wie Anm. 13), 153.

66 Ebd., 172.

67 Vgl. HECK (wie Anm. 13), 195f.

usw. zu den Heimatvertriebenen gesprochen wird.⁶⁸ Sein Nachfolger, der aus Pommern stammende Günter Besch, stand der Politik der Vertriebenenverbände ablehnend gegenüber und war für die EKD-Denkschrift eingetreten.⁶⁹ Auf Seiten der Befürworter fanden sich innerhalb des Protestantismus Barthianer und Lutheraner zu einer ungewohnten Allianz zusammen.⁷⁰ Dies wurde bereits auf der Arbeitstagung für Synodale aus der Bundesrepublik und West-Berlin in Frankfurt am Main im November 1965 offenbar, auf der nur wenige Synodale der Denkschrift die Zustimmung verweigerten. In einer Entschließung dankten die Synodalen der Kammer für die „wegweisende“ Denkschrift, verschoben jedoch eine ausführliche Auseinandersetzung mit ihr auf die Synode im Frühjahr.⁷¹ Deutliche Unterstützung für die Denkschrift kam von der kirchlichen Jugend. Im Januar 1966 gab die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland eine Erklärung zur Denkschrift ab. Sie identifizierte sich mit deren Inhalt und reihte die evangelische Jugend in die Schuld- und Haftungsgemeinschaft, von der die Denkschrift gesprochen hatte, ein.⁷² Ihre Gliederungen bat sie, Begegnungen mit osteuropäischen Jugendlichen zu fördern und so den in der Denkschrift geforderten Dialog zu intensivieren.

Auch die Bischöfe der DDR stimmten dem Text der Denkschrift zu. Sie unterließen jedoch eine öffentliche Stellungnahme, weil sie eine solche für die Diskussion in der Bundesrepublik für „weder notwendig noch förderlich“ hielten.⁷³ Die Görlitzer Kirchenleitung fasste hingegen am 24. November 1965 einen Beschluss zur Denkschrift.⁷⁴ Darin begrüßte sie diese als „ein gutes Beispiel, wie die Kirche der ihr zukommenden politischen Verantwortung gerecht zu werden versucht“, übte jedoch zugleich Kritik daran, dass die evangelische Kirche von Schlesien als existentiell besonders betroffene

68 Zitiert nach RUDOLPH (wie Anm. 13), 179.

69 Vgl. VOSSKAMP, *Katholische Kirche*, 276.

70 Vgl. HENKYS (wie Anm. 60), 82.

71 Arbeitstagung Frankfurt 1965. Bericht über die Arbeitstagung der dritten Synode der EKD vom 8. bis 10. November 1965 in Frankfurt/M. I. A. der Synode hg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Hannover 1968, 80–129, 193.

72 Abdruck in: *Evangelische Woche* 20 (1966), 20.

73 Auszug aus dem Vermerk vom 4.11.1965 über die Konferenz der Bischöfe in der DDR am 1.11.1965 (EZA Berlin, 104/118).

74 Er ist wiedergegeben in dem Schreiben des Görlitzer Konsistoriums an die Kirchenkanzlei in Hannover, 16.7.1969 (EZA Berlin, 104/128).

Gliedkirche der EKD vor der Verabschiedung der Denkschrift nicht gehört worden war. Zum Inhalt der Denkschrift stellte die Kirchenleitung kritische Anfragen: „Hätte nicht doch der große politische Zusammenhang, in dem die Frage steht, mehr als angedeutet werden müssen? Ebenso hätte ein Hinweis darauf erfolgen müssen, daß die Teilung Deutschlands dem deutschen Volke eine gemeinsame sachliche Klärung und Besinnung sehr erschwert, wenn nicht unmöglich macht. Das Argument, daß nur eine zukünftige gesamtdeutsche Regierung zu letzten Entscheidungen befugt sei, darf nicht als formal bezeichnet werden. Zu den Faktoren, die einer Berücksichtigung bedürfen, gehört auch die Frage nach dem Lebensraum nicht nur des polnischen, sondern auch des deutschen und des sowjetischen Volkes. Auch hätte stärker bedacht werden müssen, daß die Vertriebenen nicht einfach eine Masse von Individuen sind, sondern daß wir es hier mit geschichtlich gewachsenen Lebensgemeinschaften zu tun haben (deutschen Stämmen!), denen mit ihrer Vertreibung das geschichtliche Todesurteil gesprochen ist. Daß sich von hier aus auch für die Frage der sogenannten Eingliederung noch besondere Probleme ergeben, bedarf der Beachtung.“ Diese Kritik war ein Anzeichen, dass auch in der DDR das Vertriebenen- und Grenzproblem bei den davon Betroffenen noch nicht gelöst war, wie es etwa die ostdeutschen Mitglieder des Gesamtkirchlichen Ausschusses der AGEJD behaupteten: „Die Oder-Neiße-Linie ist in der DDR ein Faktum, an dem sich keine Emotionen mehr entzünden können.“⁷⁵

Auf der in Berlin-Weißensee und Berlin-Spandau tagenden EKU-Synode war die Denkschrift gleichfalls Gesprächsthema. Bischof Jänicke dankte in seinem Bericht dafür, dass mit ihr ein Tabu angegriffen und eine „Bewegung auf Versöhnung hin“ in Gang gebracht worden sei.⁷⁶ Im gemeinsamen Beschluss der ost- und westdeutschen Synodalen zu den Berichten der Ratsvorsitzenden wurde die Denkschrift als ein Beitrag gewürdigt, der zur Versachlichung der Diskussion und zur kritischen Urteilsbildung diene.⁷⁷ Die Gliedkirchen wurden gebeten, das Gespräch über die durch die Denkschrift gestellten Fragen zu fördern und die damit verbundenen seelsorgerlichen

75 Protokoll der Sitzung des Gesamtkirchlichen Ausschusses der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend in Deutschland am 14.–16.3.1966 (Aaej Hannover, GKR 1).

76 Bericht über die 3. Synode der Evangelischen Kirche der Union. 1. Tagung vom 28. November bis 2. Dezember 1965. Hg. i. A. des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin 1967, 37.

77 Ebd., 67.

Aufgaben ernst zu nehmen.⁷⁸ Den Rat forderte man auf, stärker die Verbindungen zu den östlichen Nachbarn und insbesondere zu deren Kirchen zu suchen. In der Erläuterung des Beschlusses wies Johannes Hamel, der Vorsitzende des Berichtsausschusses in Weißensee, darauf hin, dass es dem Ausschuss vor allem um „eine Versöhnung mit unseren östlichen Völkern ohne die Nivellierung der seelsorgerlichen und sonstigen Aufgaben, die aus der Vertreibung von über 10 Millionen Deutschen erwachsen“, gehe.⁷⁹

Die im März 1966 in Berlin-Spandau versammelten westdeutschen EKD-Synodalen befassten sich intensiv mit dem Thema „Vertreibung und Versöhnung“.⁸⁰ In der verabschiedeten Erklärung betonten sie, dass der Inhalt der Denkschrift „die Gewissen nicht als Glaubenswahrheit“ binde, sondern ein Angebot der Kirche zur Reflexion und Diskussion darstelle.⁸¹ Noch einmal ging man auf verschiedene strittige Aussagen der Denkschrift ein, erläuterte und präziserte sie, formulierte manches auch vorsichtiger. Besonders betont wurde in der Erklärung der Gedanke der „Aussöhnung“ als Voraussetzung für eine „Friedensordnung“ und es wurde dabei an beide Seiten, die deutsche wie die polnische, appelliert.⁸² Hoffnung hierauf gab den Synodalen der Brief der römisch-katholischen Bischöfe Polens vom 18. November 1965, in dem diese Vergebung für deutsche Schuld gewährten und um Vergebung für polnische Schuld baten. Auf der nicht öffentlichen Arbeitstagung der EKD-Synode in Potsdam-Babelsberg,⁸³ wurde die kirchliche Initiative zum Problemkreis „Vertreibung und Versöhnung“ begrüßt, die politische Dimension aber zugunsten des theologischen Aspekts der Versöhnung ausgespart.

78 Die Kirchenkanzlei der EKD versorgte jeden Kirchenkreis ihrer Gliedkirchen mit mindestens 2 Exemplaren der Denkschrift. So konnte auf den Pfarrkonventen die Erörterung über die durch die Denkschrift gestellten Fragen auf breiter Basis erfolgen. Vgl. Hildebrandt an Rat der EKD, 2.4.1966 (EZA Berlin, 2/1486).

79 Bericht Synode EKD 1965, 79.

80 Berlin und Potsdam 1966. Bericht über die vierte Tagung der dritten Synode der EKD vom 13. bis 18. März 1966 in Berlin-Spandau und vom 16. bis 18. März 1966 in Potsdam-Babelsberg. I. A. der Synode hg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Hannover 1970, 102–138, 188–229, 242–256.

81 Ebd., 471.

82 Vgl. ausführlich zu Entstehung und Rezeption der Synodalerklärung: RUDOLPH (wie Anm. 13), 211–247.

83 Berlin und Potsdam 1966 (wie Anm. 80), 474.

Die SED reagierte auf die Ostdenkschrift der angeblichen „westdeutschen Militärkirche“ nicht wie befürchtet negativ, sondern eher irritiert. Das Politbüro und das Sekretariat des ZK der SED wurden bereits am 25. Oktober von der Arbeitsgruppe Kirchenfragen über ihren Inhalt informiert. Dabei erklärte man sich den ostpolitischen Vorstoß der EKD, der nicht ins Feindbild passen wollte, damit, dass nun alte Ziele mit flexibleren Mitteln durchgesetzt werden sollten – ein Erklärungsmuster, das in der Folgezeit auf jegliche Veränderungen in der bundesrepublikanischen Ost- und Deutschlandpolitik angewandt wurde.

V. Die Wirkungsgeschichte der Ostdenkschrift

Die Denkschrift von 1965 blieb nicht als „Vertriebenen Denkschrift“ in Erinnerung, sondern als „Ostdenkschrift“. Dieser Umstand verweist bereits auf ihre Wirkungsgeschichte. Der Historiker Peter Bender hat sie als einschneidende „Zäsur in der Meinungsbildung“ in Fragen der Ostpolitik bezeichnet.⁸⁴ Und in der Tat trug die Auseinandersetzung um die Denkschrift in der Bundesrepublik zur allmählichen Revision erstarrter politischer Positionen bei und bereitete damit die „neue Ostpolitik“ der sozialliberalen Koalition unter Bundeskanzler Willy Brandt vor.⁸⁵ In der zweiten Hälfte der 60er Jahre fand ein deutlicher Meinungs- und Wertewandel der Bevölkerung zugunsten einer Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze statt. Wollten sich im Februar 1966 noch 54 Prozent der Westdeutschen mit der Oder-Neiße-Grenze nicht abfinden, so waren im November 1969 53 Prozent dazu bereit; unter den Vertriebenen waren es 44 Prozent und im April 1970 sogar 57 Prozent.⁸⁶ Im Mai 1970 sprachen sich dann 50 Prozent der befragten Westdeutschen dafür aus, die Oder-Neiße-Linie als endgültige Grenze anzuerkennen. Im Herbst 1970 befürworteten auch 50 Prozent der befragten Vertriebenen eine endgültige Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze.⁸⁷ Publizisten wie Marion Gräfin Dönhoff und Christian Graf Krockow, die aus dem Osten stammten, unterstützten nachhaltig die „neue Ostpolitik“.

84 PETER BENDER: Die „Neue Ostpolitik“ und ihre Folgen, München 1996, 124.

85 Vgl. HECK (wie Anm. 13).

86 Vgl. MANUELA GLAAB: Deutschlandpolitik in der öffentlichen Meinung, Einstellungen und Regierungspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1949 bis 1990, Opladen 1999, 242.

87 Ebd., 244.

Innerprotestantisch hatte die Denkschrift zunächst eine stark polarisierende Wirkung und wurde gerade für nationalkonservative Protestanten zum Signum einer Fehlentwicklung der evangelischen Kirche. Im Zuge der äußerst heftigen Auseinandersetzung um die Denkschrift formierten sich 1966 national und antipluralistisch eingestellte Protestanten in der „Notgemeinschaft evangelischer Deutscher“. Die im Januar 1966 gegründete, wesentlich erfolgreichere „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ wandte sich gegen eine „Politisierung der Kirche“, wie sie in der Denkschrift zum Ausdruck komme. Die Bekenntnisbewegung opponierte insgesamt gegen den in den 1960er Jahren sich beschleunigenden Prozess der Auflösung des traditionellen Verständnisses der Bibel als Gottes Wort bzw. generell gegen die Traditionsabbrüche in Kirche und Gesellschaft.⁸⁸

Keine unmittelbare Wirkung erzielte die Denkschrift in ihren Forderungen nach einer Verbesserung der „Lage der Vertriebenen“, auch wenn Philipp von Bismarck das Eingliederungskapitel in einem Artikel in der Wochenzeitung *Die Zeit* als den „nobelsten Teil“ der Denkschrift bezeichnet hatte.⁸⁹ Angesichts der Dominanz der ostpolitischen Rezeption der Denkschrift gelang es ihr nicht, das Schicksal der Vertriebenen und ihre noch immer schwierige Lage ins öffentliche Bewusstsein zu bringen und ihre Integration in die bundesdeutsche Gesellschaft zu verbessern. Die von der Denkschrift geforderte „neue Phase der Auseinandersetzung mit dem Vertriebenenproblem“ blieb aus. Zumindest in der Öffentlichkeit war die soziale und gesellschaftliche Integration der Vertriebenen kein Thema mehr.⁹⁰ Seit Anfang der sechziger Jahre hatte sich der Topos von der „gelungenen Integration“ entwickelt, die Integration der Vertriebenen galt fortan als Teil der politischen Leistung der Bundesrepublik zur Bewältigung der Kriegsfolgen. Die Aufarbeitung der traumatisierenden Erfahrungen von Heimatlosigkeit wurde nicht als gesamtgesellschaftliche Aufgabe begriffen.⁹¹ Die Vertriebenen erlebten einen

88 Vgl. hierzu SIEGFRIED HERMLE: Die Evangelikalen als Gegenbewegung, in: DERS./CLAUDIA LEPP/HARRY OELKE (Hg.): *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007, 325–351.

89 Ebd.

90 Seit den achtziger Jahren wurde die Integration der Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft jedoch zu einem Thema der sozialgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Forschung. Vgl. u.a. MARION FRANTZIOCH: *Die Vertriebenen. Hemmnisse und Wege der Integration*, Berlin 1987.

91 Vgl. ANDREAS KOSSERT, *Kalte Heimat. Die Geschichte der Vertriebenen nach 1945*, München 2009.

schmerzhaften Rollenwechsel „vom Patenkind zur Unperson“⁹², der durch die Selbstisolierung der Vertriebenenorganisationen noch verstärkt wurde. Auch bei einem Teil der Vertriebenen selbst ging dieser mit Empathie formulierte Teil der Denkschrift unter dem Aufschrei über einen anstehenden ostpolitischen Paradigmenwechsel unter und führte zu einer Entfremdung von der evangelischen Kirche.⁹³

Wirkungsgeschichtlich war somit der zweite Teil der Denkschrift der bedeutendere, da er den langwierigen Versöhnungsprozess zwischen Deutschland und Polen in Gang setzte. Bereits bei ihrem Erscheinen fand sie in Polen Zustimmung und Sympathie.⁹⁴ Nach Einschätzung Richard von Weizsäckers handelt es sich bei der Ostdenkschrift um die wichtigste politisch-ethische Äußerung der Evangelischen Kirche in der Nachkriegszeit⁹⁵. Tatsächlich konnte sich die evangelische Kirche mit ihr im Kontext von Vergangenheitsaufarbeitung und Versöhnung als Orientierung gebende Kraft in einer sich wandelnden Gesellschaft profilieren. Die Denkschriftendenschrift aus dem Jahr 2008 sieht es als bleibende Aufgabe der kirchlichen Denkschriften, „Denkanstöße zu geben, eine Fragestellung von großer öffentlicher Bedeutung in grundlegender Weise zu erörtern und Argumente für die Diskussion zu liefern.“⁹⁶ Sie sollen ihre Themen ebenso sachgemäß wie in glaubwürdiger seelsorgerlicher Weise behandeln.⁹⁷ Diese Aufgabe hat die Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ zweifelsohne erfüllt.

92 WINFRIED SCHLAU, Die Eingliederung in gesellschaftlicher Hinsicht, in: HANS JOACHIM VON MERKATZ (Hg.): *Aus Trümmern werden Fundamente. Vertriebene – Flüchtlinge – Aussiedler – Drei Jahrzehnte Integration*, Düsseldorf 1979, 151–162, hier 159f.

93 Vgl. CHRISTIAN ERDMANN SCHOTT, Die Rolle der Kirchen bei der Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen nach dem II. Weltkrieg, in: *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau XLVII/XLVIII (2006/2007)*, 291–308, hier 304.

94 Vgl. ANDRZEJ WÓJTOWICZ, Die Rezeption der Denkschrift der EKD in Polen, in: *epd Dokumentation vom 7a/2006*, 8–10; GERTA SCHARFFENORTH, *Bilanz der Ostdenkschrift. Echo und Wirkung in Polen. Darstellung, Analyse, Dokumentation*, Hamburg 1968.

95 RICHARD VON WEIZSÄCKER, *Polnisch-deutsche Verständigung nach dem zweiten Weltkrieg*, in: MARTIN GRESCHAT (Hg.), *Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen*, Stuttgart u.a. 1999, 15–21, hier 19.

96 *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Gütersloh 2008, 28.

97 Ebd. 33.

„Właściwe słowo we właściwym czasie” – geneza i recepcja „Memoriału Wschodu” Kościoła Ewangelickiego w świetle uwarunkowań społecznych i religijnych

Uwzględniając uwarunkowania politycznego, społecznego i religijnego rozwoju w Republice Federalnej Niemiec w okresie lat 60-tych XX wieku, autorka artykułu próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy Ewangelicki Kościół Niemiec (EKD) ogłaszając w 1965 r. „Memoriał Wschodu” mógł w zasadniczy sposób doprowadzić do zainteresowania tematyką wypędzonych na szerokim publicznym forum i dostarczyć argumentów niezbędnych do dyskusji nad tą tematyką. Bada ona historię powstania, zawartość, ówczesną recepcję, jak również historię i zasięg oddziaływania „Memoriału Wschodu”. W wyniku tych badań okazuje się, iż „Memoriał” wprowadził do dyskusji wyraźne akcenty za sprawą jego kategorii moralnych i etnicznych punktów widzenia, zaś Ewangelicki Kościół Niemiec dzięki jego orientacji nakierowanej na rozliczenie się z przeszłością i na pojednanie otrzymał niezbędną energię do działania w zmieniającym się społeczeństwie. Z uwagi na dominację wschodnio-politycznej recepcji „Memoriału” nie udało się za jego pośrednictwem na wprowadzenie tematyki losu wypędzonych i ich ciągle trudnego położenia do szerszej świadomości publicznej, jak również na poprawę procesu ich integracji ze społeczeństwem Republiki Federalnej Niemiec. Postulowana przez „Memoriał” „nowa faza rozliczenia się z problemem wypędzonych” nie została spełniona. Przy najmniej jednak kwestia socjalnej i społecznej integracji wypędzonych przez długi czas nie była już żadnym tematem w sferze publicznej.

Der neue Pakt zwischen Gott und den Menschen. Die Reformation im dreisprachigen Herzogtum Teschen

von Herbert Patzelt

Der eigentliche Eintritt des Herzogtums Teschen in die Geschichte könnte Anfang des 14. Jahrhunderts angesetzt werden¹. Seit dieser Zeit gibt es ein Herzogtum Teschen, gelegen zwischen der Ostrawitza im Westen, dem Beskidenkamm im Süden zu Oberungarn (heute Slowakei), der Biala im Osten zu Galizien und im Norden an die Standesherrschaft Pleß grenzend. Die Herzöge des Landes, genötigt zur Anlehnung an einen Nachbarn, bevorzugten den böhmisch-mährischen, so daß das Herzogtum Teschen schließlich (1526) als Teil des – Böhmen, Mähren, Schlesien und die Ober- und Niederlausitz umfassenden – Königreiches Böhmen zum Großreich der Habsburger kam. Kurz, das Herzogtum war auf weite Strecken Grenzscheide zwischen Polnisch, Tschechisch, Slowakisch, Ungarisch und Deutsch. Aus dieser geographischen Lage ließ sich eine befruchtende Kulturstellung entwickeln. Die Bewohner waren darauf angewiesen und deshalb auch motiviert, die anderen Landessprachen zu erlernen. Die Beherrschung einer weiteren Landesprache gehörte zum Grundstock jeder Bildung. Die Dreisprachigkeit der Pastoren im tschechischen Teil des Herzogtums – Tschechisch, Polnisch und Deutsch – war für den Pastor erstrebenswert und notwendig. Internationale Beziehungen heute werden fast ausschließlich auf Englisch abgewickelt, weshalb die Erlernung der Sprache für einen modernen Pastor nötig und von Bedeutung ist. Erlebte Mehrsprachigkeit ist aber auch, wie wir im Herzogtum Teschen sehen, ein veränderliches, historisches Gebilde wie die Kultur überhaupt.²

Das Ende des mittelalterlichen Teschen war von einem Machtkampf zwischen der Kirche, den Herzögen und den aufstrebenden Handwerkerzünften bestimmt. Auch in das Herzogtum drangen die vorreformatorischen religi-

1 MORITZ LANDWEHR, WALTER KUHN, Geschichte der Stadt Teschen, Würzburg 1976, 1–7.

2 OSKAR WAGNER, Zur Entstehung des tschechischen und polnischen Nationalbewußtseins im Herzogtum Teschen, in: Zeitschrift für Ostforschung, Marburg 1973, 454–473.

ösen Bewegungen vor. Der Sache des Hussitismus, dann auch der Reformation, waren die Handwerker zugeneigt. Schon 1433 kamen die Hussiten in Oberungarn (Slowakei) in die Zips.³ Ihre kirchenreformerische Bewegung fand auch Zustimmung in dem deutschen Dorf Kunzendorf (Lipnik) in der Nähe der schlesischen Grenzstadt Bielitz. Das Dorf war Hauptort der Huserverehrung für die anliegenden Dörfer Schreibersdorf (Pisarzowice), Batzdorf (Komorowice), Seibersdorf (Kozy), Wilmesau (Wilamowice), Ludwigsdorf (Lodygowice), Wolfsdorf (Wilkowice), Nickelsdorf (Mikuszowice) und die Stadt Saybusch (Zywiec)⁴. Die Handwerkszünfte in Teschen, die polnisch sprachen, besaßen 1513 den Laienkelch, hielten das Abendmahl „unter beiderlei Gestalt“, mit Brot und Wein. Das Evangelium wurde mit dem Einfluß des Hussitismus neu hörbar und brachte den Bewohnern des Landes neuen Trost. Bald waren die Teschener Handwerker und Kaufleute nicht mehr bereit, den Mönchen und Bettlern den traditionellen Platz einzuräumen. Ihr Ideal war die Arbeit, gepaart mit Fleiß, Tüchtigkeit, Ehrlichkeit, Sittenstrenge, das tätige Wirken in Beruf und in der Gesellschaft. Die Handwerkszünfte beschwerten sich über den lockeren Lebenswandel der Teschener Geistlichkeit und weigerten sich, Gewerbsleuten die Genehmigung zur Heirat mit Pfaffentöchtern zu geben. Bei Bürgern und Handwerkern entwickelte sich ein selbstbewußtes neues Lebensgefühl, das überlebten Traditionen den Respekt verweigert und danach strebte, auch die Kirchen in die Verwaltung des eigenen Gemeindewesens zu übernehmen. Tatsächlich waren die Zünfte der Stadt so stark geworden, daß sie gegenüber dem bisher herrschenden Klerus und Herzog die politische Mitbestimmung durchsetzen konnten. So bahnte sich schon vor dem 16. Jahrhundert ein Konflikt zwischen Herzog, Stadt und Kirche, Laien und Klerikern an.

3 Utraquisten wurden die Hussiten genannt, die das Abendmahl in beiderlei Gestalt (lat. sub utraque specie) einnehmen wollten. Vgl. WILHELM REMÉDY, Die Hussiten in der Zips, in: Schlesische Zeitung (Bielitz), Jg. 1933, 4-5; JOZA VOCHALA, Husitzké tradície v Těšínské knížectví, in: „Těšínsko“, 1968, Heft 2-3, 18f.; JOHANN LIPTAK, Der Protestantismus in der Zips, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen Österreich, Bd. 60, Wien 1939, 49-74.

4 RUDOLF TEMPLE, Die Regierungszeit Kasimirs von Auschwitz, in: Notizen-Blatt der historisch, statistischen Section der kais.-königl. mährisch-schlesischen Gesellschaft, Brünn, 1872, Nr. 3, 17-19. Über die Bedeutung Matthias Hunyadi schreibt Ludwig von Gogolák in Beiträge zur Geschichte des slowakischen Volkes, München 1963, 33; Über Gogolák (1910-1987) schreibt RICHARD PLASCHKA, in: „Die Presse“, Wien, 10./11.10.1987.

Dabei war das kirchliche Leben durchaus rege. Die Priesterschaft war zahlreich, dazu gehörten vor der Reformation mehrere Kleriker aus adeligen Familien, wie Peter Huse von Kremze, Heinrich Czamer von Iskrzyczyn und auf Baumgarten, Caspar Czelo von Tschechowitz (1533 *Canonicus* in Breslau), Johann Glówka Gnoynicky auf Schöbischowitz und andere mehr.⁵ Ein Czamer von Iskrzyczyn und auf Baumgarten sollte später als einer der ersten evangelischen Prediger im Herzogtum urkundlich genannt werden⁶ – war er der erste evangelische Dekan in Teschen? Das liturgische Jahr kannte eine Vielzahl von Prozessionen – an Fronleichnam, Palmsonntag, Ostern, Pfingsten – und Umzüge mit lokaler Begründung und Bedeutung. Es waren Prozessionstage, auch Feier- und Festtage, an denen das Volk besonders ausgelassen und fröhlich war. In der Reformationszeit sollten die Prozessionen aufgehoben werden, sollte die Reform des kirchlichen Kalenders bei den Gläubigen das Bewußtsein verändern.

Unter Herzog Kasimir II. (1477–1528), einem der bedeutendsten Vertreter der Teschener Piastenlinie, setzte der Versuch ein, das sittliche Leben in Stadt und Land zu reformieren.⁷ Zugleich erkannte Kasimir die Bedeutung der Städte und ihrer Bürger an, änderte die Stadtverwaltung und führte Gehälter für die städtischen Angestellten ein. Auch die Priester und Mönche sowie die „Bruderschaft des heiligen Leichnams“ erhielten regelmäßige Zuwendungen. Wirtschafts- und machtpolitische Gründe kamen in den Bestrebungen des Herzogs zusammen, auch den Adel zu besteuern. Er schützte die Bürger vor den Adeligen und ordnete an, daß sie die gleichen Belastungen wegen ihres Hausbesitzes in der Stadt zu tragen hatten wie die Stadtbewohner.

Das Herzogtum war in dieser Zeit von einem hellen Strahl der Weltwirtschaft getroffen. Im Jahre 1474 überantwortete der ungarische König Matthias Hunyadi den Schutz der so wichtig gewordenen Handelsstraße über den Jablunka-Paß dem Teschener Herzog, der von 1490 bis 1528 Oberlandeshauptmann von Nieder- und Oberschlesien war. Auf dieser Strecke wurde nämlich um die Wende des 15. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte

5 MATHIAS KASPERLICK, Edler von Teschenfeld, *Die Stadt und Herrschaft Friedek*, in: *Notizen-Blatt*, Brünn 1872, Nr. 11, 85.

6 OSKAR WAGNER, *Mutterkirche vieler Länder*, Wien-Köln-Graz 1978, 16 und HERBERT PATZELT, *Geschichte der evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien*, Dülmen 1989, 20–28.

7 MATHIAS KASPERLIK, Kasimir II., in: *Notizen-Blatt*, Brünn 1873, 1–6, 10–15, 18–22.

des 16. Jahrhunderts der Kupfertransport aus Neusohl (ung. Besztercebánya, slov. Banská Bystrica) abgewickelt, der des besonderen Schutzes bedurfte. Daher stammt der Begriff „Kupferstraße“. Nach Silber war Kupfer das begehrteste Metall, denn es wurde unter anderem dringend für den Guß von Kanonen benötigt. Der Großteil der Bergwerke war im Besitz des Zipser Adligen Johann Thuro. Sein Sohn Alexius wurde Hauptgeschäftsführer der Fugger-Thurzo-Gesellschaft. Ihre Nachkommen waren Lutheraner und zugleich treue Anhänger der Habsburger. In Teschen hatten die Thurzos ein Eckhaus am Ring in der Nähe des Rathauses, eine kleine Kupferniederlage, und konnten fortan von Teschen aus das kostbare Metall nach Mähren und Böhmen, nach Breslau und Thüringen verkaufen. Aus der Hauptstadt der Zips führten Leutschauer Patrizier ihre Waren und Erzeugnisse bis nach Hamburg, Konstantinopel und auch zur Leipziger Warenmesse aus. Zipser Studenten studierten in Wittenberg und waren von der Lehre Luthers begeistert. Kaufleute, Handwerker und heimreisende Studenten brachten auf ihrer Durchreise auf dem wichtigsten Wirtschaftsweg humanistische und religiöse Schriften ins Herzogtum und sorgten für eine dauernde Verbindung mit dem Ausland. Die Studenten aus Oberungarn wählten oft den Weg über Sillein (ung. Zsola, slov. Zilina), Teschen, Oderberg, Brieg und Breslau. Auf diese Weise blieb das Herzogtum Teschen mit den Strömungen des Westens in ständiger Berührung. Neue Ideen drangen ins Land und fanden lebhaften Widerhall bei einem Teil des Klerus, aber auch bei manchen Laien. So wurde das Herzogtum durch seine geographische Lage zur Brücke zum mitteleuropäischen Südosten, auch in geistiger und kirchlicher Hinsicht.

In dieser Epoche des wirtschaftlichen Aufschwungs kommt die Bedeutung Teschens, das um die Jahrhundertwende 156 Häuser und etwa 1.100 Einwohner zählte, auch darin zum Ausdruck, daß der Bau der Maria-Magdalena Pfarrkirche im Jahre 1496 gen Osten gerichtet in Stein begann. Sie war das Gotteshaus in Teschen, entwickelte sich zur eigentlichen Stadtkirche und war der Ort der Predigt und der Seelsorge für das Volk. Kasimir II. stiftete Orgel und Glocken. Baumeister war der aus Olmütz stammende Peter Bruck. Im Jahre 1515 fertiggestellt, hatte die Kirche Platz für etwa tausenddreihundert Gläubige. Das Kirchspiel hatte eine Ausdehnung von 75 km².⁸ Alle Bestrebungen des Herzogs, Ordnung, Zucht und Sitte in das Leben zu bringen, entsprangen religiösem Boden. 1498 richtete er zusätzlich

8 Die Dorfschaften, die zur Bannmeile gehörten, sind genannt bei GOTTLIEB BIERMANN, Geschichte des Brauurbas der Stadt Teschen, in: Notizen-Blatt, Brünn 1863, 2.

zwei Predigerstellen ein, ein Zeichen dafür, daß die Gläubigen mit der hergebrachten geistlichen Betreuung nicht mehr zufrieden waren. Doch trotz gewisser Mißbräuche hielt sich die Kritik an der angestammten Kirche im Herzogtum in Grenzen. Ein Grund lag wohl darin, daß der Ablaßhandel hier kaum so möglich war wie in Deutschland.

Als Kasimir II. 1528 starb, hinterließ er einen erst fünfjährigen Sohn, den späteren Herzog Wenzel III. Adam (1528–1579). Die Vormundschaft führten dessen Mutter Anna, Markgräfin von Brandenburg-Ansbach, und der mährische Landeshauptmann Johann von Pernstein auf Helfenstein, der als Anhänger der böhmischen Brüder den Einzug der Reformation begünstigte.⁹ Die Veränderungen machten sich bei den Klöstern bemerkbar. In der Zeit der Vormundschaftsregelung mußte das angesehene Predigerkloster, voran die Prediger der Dominikaner, zu denen etwa dreißig Ordensbrüder gehörten, Landbesitz verkaufen, was ein Zeichen dafür war, daß die Gebefreudigkeit der Bevölkerung unter dem zunehmenden Einfluß reformatorischen Gedankengutes nachgelassen hatte; ihre Klostergüter Mönninghof (Mnísztwo) und Schöndorf (Krasna) gingen in die Hände von Privatleuten über, im Bereich ihres Klostergartens entwickelte sich der Teschener Stadtteil Neustadt, in dem der Dreibrüderbrunnen stand¹⁰. Auch im Kloster der Benediktiner in Orlau, östlich von Mährisch-Ostrau, gab es manche Veränderung und mehrfache Verkäufe.¹¹ Das Kloster der Franziskaner oder Barfüßerkloster und die Georgskirche mit Armenasyl, nördlich der Stadt in der Freistädter Vorstadt gelegen, besaßen keine größere Bedeutung. Die Klöster wurden schließlich allesamt säkularisiert, das heißt in den Besitz des Herzogs überführt. Was sich in den Klöstern abgespielt hatte, war verborgen geblieben. Aber der evangelische Sauerteig war immer mehr in die Klöster eingedrungen.

9 MATHIAS KASPERLIK, Die vormundschaftliche Verwaltung des Herzogtums Teschen unter Johann von Pernstein, in: Notizen-Blatt 1873, 30–32, 40; Markgraf Georg II., ein Freund Luthers und des Herzogs Kasimir II. hatte gewiß Einfluß auf die Teschener kirchlichen Zustände.

10 Bei dem Dreibrüderbrunnen sollen sich die drei Söhne des Leszek, nachdem sie sich bei der Jagd in den damals diese Gegend bedeckenden Wäldern verloren hatten, wiedergefunden haben, worauf sie Teschen (pln. Cieszyn) aus Freude (pln. cieszyć – erfreuen) gründeten, angeblich im Jahre 810. Diese Sage ist eine späte Gelehrtenfindung.

11 MATHIAS KASPERLIK, Säcularisation der Benedictiner Abtei in Orlau, in: Notizen-Blatt, Brünn 1872, 89; HERBERT PATZELT, Das „Kloster des Adlers“. Die Geschichte des Benediktinerklosters Orlau im Herzogtum Teschen, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Sigmaringen 1992, 215–224. In „Germania Benedictina“ Bd. X erscheint ein Aufsatz über das Kloster Orlau.

Es ist nicht leicht, Beginn und Stärke der reformatorischen Bewegung zu fassen, die damals die Bevölkerung im Herzogtum erregte und schließlich zum Bruch mit eingewurzelten Sitten zwang. Die ganze Wandlung zum neuen, gereinigten Glauben nahm Jahre in Anspruch. Voll durchgesetzt hat sich die Reformation in Teschen mit dem Regierungsantritt Herzog Wenzels III. Adam 1545. Es kam auf der Grundlage der „Confessio Augustana“ (1530) zur Ausbildung eines evangelischen Kirchenwesens mit einer Kirchenordnung, Ämtern und Visitationen. Der neue Herzog sah sich verpflichtet, als Summepiskopus, der die früheren Aufgaben des Bischofs in Breslau nun in der evangelischen Kirche übernommen hatte, das kirchliche Leben mit Würde und Macht zu ordnen.¹² Die Anfänge der reformatorischen Bewegung waren demgegenüber unauffällig. Allgemein darf angenommen werden, daß die evangelische Predigt die Städte und Dörfer zunächst langsam erreicht hat. Für das Volk war wohl die Reformation des Kults das Einschneidendste. Die Umwälzungen, die im Herzogtum die Reformation von Kirche und Volk mit sich brachte, waren im Bewußtsein derer, die sie durchführten, nur möglich und verantwortbar im Vertrauen auf die Autorität der Bibel. In dem Prozeß der Glaubenserneuerung nahm das Predigerkloster der Dominikaner eine Schlüsselposition ein.

Die Städte waren die geistigen und religiösen Zentren: Teschen, Bielitz, Freistadt, Jablunkau, Schwarzwasser und Skotschau. Die beiden ersten hatten nicht nur wirtschaftlich, sondern auch geistig die führende Stellung. Herzog Wenzel III. Adam bestimmte für den slawischen Gottesdienst in der überwiegend polnischen Stadt Teschen die große Pfarrkirche Maria Magdalena und für den deutschen Gottesdienst die Dominikanerkirche. Der deutsche Pastor Gabriel Fabrizious¹³ betonte die volle Harmonie zwischen den beiden Gemeinden. Alle Slawen in Böhmen, Mähren, dem Herzogtum Teschen und Oberungarn hatten eine gemeinsame tschechische Gottesdienstsprache. Die Anforderungen an einen jeden Pastor waren groß. Im Herzogtum gab es in der protestantischen Zeit 57 Kirchen und Kapellen.

12 ALBIN HEINRICH, Versuch über die Geschichte des Herzogthums Teschen, Teschen 1828, 107–119; KARL SCHWARZ, Zur Reformation im Donau- und Karpatenraum, in: Philipp Melanchtons Praeceptor Europae, Hrsg. Peter Bubmann; HANS JÜRGEN LUIBL, in: Bildung evangelisch in Europa, Erlangen 2010, 55–64.

13 Zu Georgius Fabrizious siehe JOHANN SAMUEL KLEIN, Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangelischer Prediger, Leipzig und Ofen 1789, 69–74. Fabrizious wurde geboren am 3. 4. 1575 in Falkenberg und starb am 12. 10. 1640 in Brieg.

Von Bielitz aus griff das Luthertum auch in die östlichen, schon zu Galizien gehörenden Dörfer über. Die Bewohner der deutschen Sprachinsel Bielitz bekannten sich sehr früh zur Reformation und stellten insgesamt 34 Pastoren für die Städte und Dörfer, auch für das Plessener Land, das Kuhländchen und Ostmähren.¹⁴ Für den Zeitraum zwischen 1547 und 1587 werden sechs Bielitzer im Wittenberger Ordinationsbuch genannt. Ein Religionsprivileg der Bielitzer Herrschaft, des Grafen Adam Schaffgotsch, von 1587, verspricht den Bürgern der Stadt und den Einwohnern der herrschaftlichen Dörfer für alle Zeiten die freie Ausübung der Religion nach dem Augsburger Bekenntnis.

In dem im dünnbesiedelten Beskidenvorland östlich von Teschen liegenden deutschen Dorf Punzlau bestimmte Herzog Wenzel III. Adam im tschechisch geschriebenen Urbar, dem ausführlichen Verzeichnis der Erträge der Grundherrschaft, daß jeweils an zwei Sonntagen deutsch, am dritten slawisch für die polnischen Nebendörfer gepredigt werden solle.¹⁵ An den hohen Feiertagen sollte der Gottesdienst nach uralter Gewohnheit immer deutsch sein. Im Jahre 1584 wurde Michael Leporinus aus der deutschen Bergstadt Kremnitz (ung. Körmöcbánya, slow. Kremnica) in Oberungarn nach Punzau berufen. Er hatte in Wittenberg studiert und war dort ordiniert worden. In Jablunkau am Oberlauf der Olsa, 16 Kilometer vom Paß entfernt, amtierte 1608 Pastor Blasius Filidonius. Im nahen Herzogtum Auschwitz-Zator wurde die Reformation von den adligen polnischen Grundherren durchgeführt, und zwar in der in Polen damals vorherrschenden calvinistischen Form. Dabei mag mitgewirkt haben, daß das Luthertum als deutsche Kulturform empfunden wurde und die calvinistische Kirchenordnung besser schien als das Summepiskopat der Lutheraner.

Als Predigtbewegung hing die Reformation im Herzogtum eng mit den theologischen Auffassungen der Pastoren zusammen, mit der Art und Weise, wie sie die Bibel lasen und in ihrer Botschaft die Akzente setzten betreffend das Heil, das christliche Leben und die Gestaltung der Kirche. Alles war eingebettet in die Kirchlichkeit, deren Gedankengut wesentlich von der Bibel bestimmt war. Allein die heilige Schrift sei der ursprüngliche Brunnen der Religion. Allein Christus sei der Mittler. Kaufen könne man das Seelenheil

14 vgl. WALTER KUHN, Geschichte der deutschen Sprachinsel Bielitz (Schlesien), Würzburg 1981, 133–144; OTHMAR KARZEL, Die Reformation in Oberschlesien, Ausbreitung und Verlauf, Würzburg 1979, 16–19.

15 WALTER KUHN, Beiträge zur schlesischen Siedlungsgeschichte, München 1971, 139–150.

nicht. Natürlich waren alle Pastoren theologisch mehr oder weniger von Luther abhängig. Viele Motive Luthers tauchen in der von Herzog Wenzel Adam 1568 veranlaßten alttschechisch geschriebenen Kirchenordnung auf.¹⁶ Sie stellte einen endgültigen Schritt dar, die Lösung des Herzogtums aus der Gehorsampflicht gegenüber dem Breslauer Bischofs und Repräsentanten des böhmischen Königs Maximilian II.

Die Kirchenordnung ist eine selbständige Arbeit des Teschener Dekans¹⁷ nach dem Vorbild der „Deutschen Messe“ und des „Taufbüchleins“ Martin Luthers, daneben war Philipp Melancthons „Unterricht der Visitation“ von 1528 richtungweisend. Die Kirchenordnung bildete die Grundlage der Neuorganisation der evangelisch-lutherischen Kirche im Herzogtum Teschen. Durch sie wurden die Verkündigung des Wortes Gottes und die Spendung der Sakramente in lutherischer Weise verbindlich. Zugleich bot sie den Rahmen für die sittliche und soziale Tätigkeit. Bei der Ausarbeitung war sich der Dekan seiner Verantwortung gegenüber Gott und der Welt bewußt. Das allein gab ihm den Mut, vieles am Erbe der frommen Vorfahren zu verwerfen. Die Kirchenordnung regelte und änderte, soweit erforderlich, das Predigtwesen und die kirchlichen Zeremonien wie Taufe, Abendmahl, Trauung, Begräbnis. Diese waren so geordnet, daß den Teilnehmern die Konzentration auf das Wort Gottes und die innere Annahme der jeweiligen Vorgänge erleichtert wurde. Die Predigt spielte wie überall in der Reformation eine große Rolle. Sie machte es möglich, daß die Menschen, insbesondere die junge Generation, innerlich in das kirchliche Leben hineinwuchsen. Der Glaube, ein Geheimnis Gottes, ergreift das Herz der Gläubigen, verändert und erneuert den Gläubigen. Entscheidend ist für den Gläubigen die Herzenserfahrung, ohne die alles Äußere – auch das Sakrament – nutzlos und wertlos ist. Die Glaubenserneuerung nahmen die Menschen ohne weiteres an. Bis heute gibt es im Herzogtum diese erlebte, schlichte, zugleich tolerante Herzensfrömmigkeit.

Der lutherische Gottesdienst verschaffte der Sprache eine hohe Bedeutung; die Predigt wie der Gesang wurden vielfältiger und zum Mittelpunkt

16 ANDRZEY WANTULA, Die älteste Kirchenordnung im Teschener Schlesien, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.-Sprach. IX/2 April 1960, 211–216 und DERS., Die älteste Teschener Kirchenordnung, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, Wien 1961, 119–127.

17 Es ist nur sein Vorname bekannt, nämlich Johannes.

geistlichen Lebens. In der Taufe hatte sich der Geistliche nach dem „Taufbüchlein“ zu richten. Die Wasserweihung wurde verworfen. Der deutsche und böhmische Gottesdienst sollten zur selben Zeit stattfinden. Im böhmischen Schulgottesdienst hatten zwei sprachkundige deutsche Schüler beim Singen zu helfen. An allen Sonn- und Feiertagen war der Introitus lateinisch vorzutragen. In den Dörfern war als Introitus ein Psalm in deutscher oder böhmischer Sprache zu singen. Die Einsetzungsworte waren in deutscher Sprache mit dem Blick zur Gemeinde zu sprechen. Morgengottesdienste und Vespers behielt man bei. Sowohl in der Pfarrkirche als auch in der deutschen Kirche hatte der Pastor am Mittwoch und am Freitag zwei Predigten zu halten, am frühen Morgen über ein Stück aus dem Katechismus und jede Woche viermal über einen Text der Heiligen Schrift. So unterlag er dem heilsamen Zwang, sich immer wieder neu mit der Bibel zu beschäftigen. Die Arbeitsleistung des Pastors war hoch.

Das Lesen der Bibel und das Lernen des Katechismus waren für die christliche Erziehung nicht weniger wichtig als die Predigt. Ein rechter Christ mußte seinen Katechismus kennen und sein Gesangbuch und seine Bibel lesen lernen. Schon in der Frühzeit sorgte das Luthertum eifrig für Schulen. Eine Lateinschule bestand in Teschen¹⁸. Die Entstehung einer bedeutenden Gruppe von Schullehrern war im 16. Jahrhundert neu. Die Pastoren waren bestrebt, die Schulen nicht aus ihrer Einflußsphäre zu entlassen.

Dem reformatorischen Arbeitsethos war die Zahl von Feiertagen, die dem Müßiggang Vorschub leisteten, ein Dorn im Auge. So hob man die meisten auf. Es sollten nur Feste der Kirche begangen werden, die eine Begründung in der Bibel fänden, so unter den Marienfesten nur das Fest Maria Lichtmeß am 2. Februar, das noch heute in den evangelischen Kirchen auf dem Lande gefeiert wird, der Tag der Verkündigung an Maria am 25. März, Mariae Heimsuchung am 2. Juli, ferner Mariae Geburt am 8. September. An den Nachmittagen aber waren die Gläubigen verpflichtet, „widerum ein jeder seines Berufes und Handarbeit“ entgegenzugehen. Fronleichnam und Mariae Himmelfahrt waren als unbiblisch und wegen „schlechter Gebräuche“ untersagt. An der Alba vestita (weißes Chorchemd) wurde festgehalten – bis in die Gegenwart. Im Gottesdienst fiel die Sitte des Niederknien weg, das Tragen des Ostensoriums und der Monstranz, das Aufstellen des Grabes Jesu Christi in der Kirche, das Kreuzschlagen über der Hostie, das Läuten

18 GOTTLIEB BIERMANN, Geschichte des k.k. evangelischen Gymnasiums, Teschen 1859.

der Glöckchen während der Konsekration u.a.m., da das Neue Testament diese Riten nirgends anordne. An manchen hier abgelehnten mittelalterlichen Bräuchen und Vorstellungen hielt man gleichwohl noch lange fest, etwa an der Elevation. 1584 kam unter der Witwe des 1580 gestorbenen Herzogs Wenzel III. Adam, Katharina Sidonia, eine zweite Kirchenordnung in deutscher Sprache heraus.

Zum südlichen Nachbarland Oberungarn gab es infolge der geographischen Lage und slowakischen Sprache vielfältige, enge Verbindungen. Katharina Sidonia, Herzogin von Sachsen, Engern und Westfalen, Tochter des Herzogs Franz von Sachsen-Lauenburg, heiratete 1586 in zweiter Ehe den Trentschiner Obergespan, Graf Emmerich Forgách, dessen Familie sich nicht der Reformation anschloß. Er residierte abwechselnd in Trentschin (ung. Trenczén, slow. Trenčín) und Teschen. Sein von einem flämischen Maler geschaffenes Gemälde schmückte am Wiener Minoritenplatz das Zimmer des Hofbibliothekars.

Schließlich ein Wort zu den wirtschaftlichen Auswirkungen der Reformation. Im Anschluß an Luther betonten die Zünfte, daß der Mensch geschaffen sei zur Arbeit wie der Vogel zum Fliegen. Die soziale Herkunft der Träger prägte offensichtlich die Art und Weise, wie die Botschaft aufgenommen und verwirklicht wurde. Wir dürfen im Blick auf diese Zeit von einem kulturellen und gesellschaftlichen „Wirtschaftswunder“ sprechen. Die Menschen verstärkten ihre Arbeitskraft. Die waldreichen Beskiden wurden durch Rodung neu besiedelt, was zum Anwachsen der Bevölkerung führte. In Ustron und Brenna südöstlich von Bielitz entstanden Eisenhämmer, die älteste Eisenindustrie, nach damaligen Maßstäben industrielle Großbetriebe. In Teschen wurden die Büchsenmacher und Büchschäfte, deren kleinkalibrige Jagdwaffen mit reicher Beinverzierung des Schaft und Kolbens Teschinken hießen,¹⁹ weit berühmt. In Bielitz erfuhr die Tuchmacherei einen großen Aufschwung.²⁰ Auch die Stadt Jablunka an der Grenze zu Oberungarn, 25 Kilometer von Teschen entfernt, erlebte eine bescheidene neue Blüte. Die Säkularisierung der Klöster bedeutete für den Herzog einen Gewinn an Grundstücken, Zinsen und Abgaben, mit denen er seine Schulden

19 VIKTOR KRAGER, Zur Herkunftsfrage der Teschinken. Ein waffengeschichtliches Problem, in: Zeitschrift für Geschichte und Kulturgeschichte Schlesiens, Troppau 1919/1920, 161–166.

20 WALTER KUHN, Geschichte der deutschen Sprachinsel Bielitz (Schlesien), Würzburg 1981, 145–151. Über Univ.-Prof. Walter Kuhn (1903–1983) in: Beiblatt für das Mittelungsblatt Nr. 184, Dezember 2005 des Österreichischen Heimatbundes Beskidenland in Wien.

bezahlte. Es liegt in der menschlichen Natur, daß dabei der eigene Nutzen nicht zu kurz kam. Doch den Grund und Boden des aufgelösten Franziskanerordens, gegründet um 1470, schenkte der Herzog der Stadt Teschen für das Bürgerspital. Denn in Abständen kamen die Pestzüge und die Feuerbrände ins Land. Zu den größten Bränden zählten die in den Jahren 1552, 1720 und 1789; 1603 brannte das Schloß. Die verheerendsten Epidemien trafen das Land in den Jahren 1585 und 1623, ihnen sollen mehr als 3000 Menschen zum Opfer gefallen sein. Die Menschen erörterten die Frage, ob die Pest, zu der vielfach noch Hungersnöte traten, eine natürliche oder eine unmittelbar von Gott herrührende Krankheit sei, gesendet als Strafe für die Sünde. Es starben an ihr auch viele Pastoren im Lande, so 1598 der Pastor der deutschen Kirche in Teschen, wohl der Dekan Thobias Herda, der vermutlich aus Bielitz stammte.

Von grundlegender Bedeutung für den Fortbestand des Protestantismus bei den Slawen in Oberschlesien, Ostmähren und Oberungarn war der Pastor Georg Tranoscius, der „slawische Luther“.²¹ Tranoscius wurde am 27. März 1592 im Haus Nr. 4 am Alten Markt in Teschen geboren. Seine Familie war in dem Dorf Trzanowitz (tschech. Třanovice, poln. Tranowice) südwestlich von Teschen beheimatet. Drei Nationen dienend, paßte er jeweils die Schreibweise seines Namens an: Er nannte sich Trzanowki Jerzy für die Polen, Tranovský Jiří für die Tschechen und Slowaken und in lateinischer Form Tranoscius Georgius, die er selbst bevorzugte, für die Deutschen. Zunächst besuchte er die Lateinschule in seiner Heimatstadt, dann 1605 in Guben in der Niederlausitz und nach einem Jahr in Kolberg in Pommern. Mit 15 Jahren studierte er Theologie in Wittenberg, damals kein außergewöhnliches Alter für das Studium. In Wittenberg wurde Tranoscius zum geistlichen Amt vorgebildet und dann im schlesischen Oels zum Pastor ordiniert. Doch die Übernahme eines Amtes in seiner Heimatstadt war ihm verwehrt, weil im Jahre 1610 mit dem Übertritt des Herzogs Adam Wenzel zum Katholizismus in Teschen die Gegenreformation einsetzte.

21 So der Pastor und Gelehrte Paul Wallasky in Cinkota bei Budapest in der Hungaria erudita. Vgl. ANDELÍN GROBELNÝ, Jiří Tranovský – veliký básník Těšínska v 17. století, in: Těšínsko, Český Těšín 2/1992, 1-7; BARBARA POLOCZKOWA, Závet Hedviky Tranoskové z roku 1620, in: ebd. 8-9; Karel Bogar, Legenda zvaná „Cithara sanctorum“ aneb „Tranoscius“, in: ebd. 10-12; HERBERT PATZELT, Tranoscius – der „slawische Luther“, in: Deutsches Pfarrerbblatt, Heft 7, Kassel 1993, 333-335.

Tranoscius' schriftstellerische Tätigkeit begann er mit einer Übersetzung des Augsburger Bekenntnisses ins Tschechische, gewidmet dem noch immer lutherisch gesinnten Bürgermeister und Stadtrat seiner Heimatstadt (*Augustana confessio rursus in slavicum versa et meliorata, et suis que Teschniensibus dicata a Georgio Tranoscio cum adhuc fuisset minister Mezericensis. Olomucii 1620*). Im Jahre 1631 berief ihn die slowakische Gemeinde von Sankt Nikolaus in der Liptau (ung. Liptószentmiklos, slow. Liptovský Svätý Nikulás) zu ihrem Seelsorger. In dieser kleinbürgerlichen Umwelt entstand ganz in der Tradition Martin Luthers die „Cithara Sanctorum“, das alte Kirchengesangbuch der nordslawischen Lutheraner, nach dem Schöpfer meist kurz der „Tranoscius“ genannt, das 1636 ein Jahr vor Tranoscius' Tod in Leutschau gedruckt wurde. Im Jahre 1728 wurde die „Cithara Sanctorum“ in Lauban nachgedruckt, für den Druck vorbereitet von dem aus Teschen stammenden Pastor Johann Liberda (1700–1742), Pastor an der tschechischen Vertriebengemeinde in Berlin²². Das Gesangbuch war eine große und ersehnte Gabe, weil seit 1621 von Böhmen und anderen Orten keine evangelischen Bücher mehr ins Land kamen. Es fand bei Erscheinen große Anerkennung und Verbreitung und gilt als wichtiges nationales Werk in der Geschichte der tschechischen, mährischen und slowakischen Sprachform. Gesungen wurde, wie überall in der Reformationszeit, die den volkssprachigen Kirchengesang einführte, zunächst weitgehend auswendig, in dem Gebirgsdorf Weichsel unter dem bedächtigen Pastor Mroviec bis in das Jahr 1922. In seinen sechs letzten Lebensjahren schuf Tranoscius nach Vorlagen Martin Luthers mit einem Anhang nach Caspar Neumann das slowakische Gebetbuch, die berühmte „Phiala odoramentorum“, auch „Phiala sanctorum“ genannt (*Eiusdem phiala odoramentorum vel liber precum christianarum bohemicarum, Leutschouiae 1635*). Die polnische Bibel, die Postille des Samuel Dombrowski und das Gesangbuch des Tranoscius bedeuteten für die Gläubigen die heilige Dreieinigkeit auf Erden.

Eine der bedeutsamsten kirchlichen und kulturellen Auswirkungen der Reformation war wie überall so auch im Teschener Herzogtum der evangelische Pastorenstand. Hier hatte man es mit einer Gruppe gebildeter Men-

22 RICHARD WAGNER, Das lateinische Odenwerk des Tranoscius, in: *Schlesische Zeitung* (Bielitz), 6.1.1935, 10; Hubert Rösel, Die tschechischen Drucke der Hallenser Pietisten, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität, Leipzig* 1954/55, 375–377; DERS., Die tschechische und slowakische Sprache des 18. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Slawistik*, Berlin, Bd. III, Heft 2–4, 186–196; DERS., Die tschechischen Drucke der Hallenser Pietisten, Würzburg 1961.

schen zu tun, die gemeinsam mit ihren Ehefrauen dem Pfarramt großen Einfluß auf das Leben der Bewohner verliehen. Der Pastor war nunmehr verheiratet und hatte oft zahlreiche Kinder, wobei die Versorgung einer großen eigenen Familie erhebliche Sorgen bereitete. Die Pfarrfrau, die nun auch für die Gemeinde da war, errang eine ganz neue, angesehene Position. Für die schlesischen Pastoren gehörte es zur Standesehre, Gastfreundschaft und Wohltätigkeit zu üben. Die Mehrsprachigkeit im Herzogtum stellte an sie große Anforderungen, die erneuerte Botschaft allen Gemeindegliedern verständlich und glaubwürdig hörbar zu machen. Es war für sie keine Pflicht, in zwei Kulturen zu leben, sondern eine Selbstverständlichkeit, eine Freude und ein kostbares Geschenk. Auch die Gläubigen waren motiviert, die andere Landesprache zu erlernen. Die einzigartigen Impulse, die von der evangelisch-lutherischen Kirche im Herzogtum Teschen ausgegangen sind, bilden ein besonderes Ruhmesblatt für Österreich-Ungarn. Wie viele bedeutende Pastoren sind aus den schlesischen Pfarrhäusern für die ganze Donaumonarchie hervorgegangen! Das Zeugnis des lebendigen evangelischen Glaubens in Teschen in Vergangenheit und Gegenwart ist die dortige Gnadenkirche.

Die große Wende für den Teschener Protestantismus kam unter dem Sohn Wenzels III. Adam, Adam Wenzel (1574–1617). Zunächst deutete nichts darauf hin. Der neue Herzog lebte und regierte als Protestant. Selbstverständlich hatte er einen evangelischen Hofprediger. So berief er etwa 1599 den am 8. Dezember 1593 in Wittenberg für Schemnitz (ung. Selmechánya, slow. Banská Štiavnica) ordinierten Pastor Timotheus Lowczany, gebürtig aus Altsohl (ung. Zólyom, slow. Zwolen) in dieses Amt²³. Von 1600 bis 1608 war der deutsche Pastor Georg Fabrizius Hofprediger und Kirchen-Inspektor in Teschen²⁴. Mehrmals lud der Herzog die beiden in Teschen wirkenden

23 ALOIS KAUFMANN, Gedenkbuch der Stadt Teschen. 3 Bde. Cieszyn 1755 (Nachdr. 2007), Bd. 1, 198–199. In den Jahren 1595–1598 Pastor in Sillein, 1598–1611 in Teschen, 1612–1619 in Sillein, 1619–1627 Dekan in Teschen, 1627 bis zu seinem Tode 1631 in Altsohl. Vgl. FRANCISZEK MICHEJDA, OSKAR MICHEJDA, JAN BRODA, Z historii Kóścioła ewangelickiego na Śla ku Cieszýnkim, in: Katowice: Dom Wydawniczy i Księgarski „Didache”, 1992, 259–284. Auf der Synode in Sillein am 28.–30.3.1610 wurden die Strukturen der evang.-luth. Kirche im westlichen Teil von Nordungarn festgelegt. Vgl. KARL W. SCHWARZ, Die Synode von Žilina/Zsolna/Sillein, in: V Službe obnovy, Bratislava 2010, 126–134; BORISLAV PETRÍK, PETER RYBÁR (Hg.), Art. Žilinská synoda (1610), in: Evanjelická encyklopédia Slovenska, Bratislava 2001, 437.

24 Nach seiner Vertreibung aus Teschen führte er ein unstetes Leben: 1609 Prediger und Inspektor der Schule in Kaschau (ung. Kassa, slow. Košice), 1613 in Preschau (ung. Eperjes,

Pastoren zu sich in sein Schloß. Er machte den Hofpredigern zur Bedingung, einen Vikar anzustellen, der entweder in mährischer oder polnischer Sprache zu predigen verstünde. Wahrscheinlich wirkten in dieser Stellung Matthias Kolary (Kolarius) aus Kirchdrauf (ung. Szepesváralja, slow. Spisské Podhradie), ordiniert am 22. Februar 1590 zum Diakonus (nachgeordneten Pfarrer) für Teschen, und Benedictus Radhovic aus Trentschin, ordiniert am 29. Jänner 1598 ebenfalls zum Diakonus für Teschen²⁵, bevor Andreas Brochotius aus Altschl am 23. Juni 1606 in Brieg zum Diakonus für Teschen ordiniert wurde.

In einem Dokument aus dem Jahre 1598 verpflichtete sich der Herzog für sich und seine Nachkommen, in seinem Herzogtum nur Pastoren zu dulden, die der Augsburgischen Konfession zugetan waren. Ebenso hatte er dies 1596 den Bürgern in Jablunkau versprochen. Mit den anderen protestantischen Ständen Böhmens stellte er sich der habsburgischen Macht und erwirkte am 9. Juli 1609 in Prag den Majestätsbrief Rudolfs II. Zäh und schwerfällig hatte der in sich versponnene Kaiser Rudolf II., der sein Donaureich von Prag aus regierte, ein etwas kompliziertes Koexistenzmodell zugestanden, eine Form der religiösen Toleranz, die den Protestanten Böhmens und der Nebenländer Mähren, Schlesien und der Lausitz Lebensrecht gewährte und ihren rechtlichen Niederschlag in dieser „Majestätsbrief“ genannten Urkunde fand. Die Reformation im Herzogtum Teschen schien nach innen und außen abgesichert. Für die Bewohner des Landes war die Papstkirche erledigt.

Doch es schien nur so. Die Achillesferse Adam Wenzels waren seine Geldsorgen – ein Erbübel der Teschener Herzöge von je her. Der verschwenderische Glanz seiner Herrschaft, sein prunkliebendes, höfisches Leben, überbordende Lebenslust ohne sittliche Schranken führten ihn in immer größere finanzielle Schwierigkeiten. Sein Geltungsbedürfnis verursachte immer größere Kosten – 1603 lieh er Wallenstein, der ihn besuchte, zweihundert Gulden, 1611 trat er in Breslau feierlich mit dreihundert Pferden auf. Noch kostspieliger waren die Kriegszüge, die der ehrgeizige, als kaiserlicher Oberst an der Spitze seiner Reiter auf den Schlachtfeldern Ungarns sich bewährende Herzog führte. Die Türkengefahr bewegte die Gemüter im Lande

solw. Prešov) und Zeben (ung. Kiesszeben, slow. Sabinov) 1614 in Leutschau, 1615 erneut in Preschau, 1616 in Bartfeld (ung. Bártfa, slow. Bardejov). Vgl. JOHANN SAMUEL KLEIN, (s. Anm. 9), 69–74.

25 A.a.O., 484–486.

zunehmend, zumal das Herzogtum durch den Jablunka-Paß die Brücke nach Ungarn darstellte. Oft war Adam Wenzel seinem Land fern, Hofprediger Fabrizius begleitete ihn während seiner Amtszeit auf nicht weniger als fünf Kriegszügen in Ungarn und Siebenbürgen. Die Stadt Teschen wurde in den finanziellen Ruin getrieben, obwohl die Zünfte in hoher Blüte standen. Im Jahre 1610 betrug die Schuldenlast des Herzogs über 98.658 Gulden und die versessenen Steuern und Landesanlagen 50.500 Taler, eine für damalige Zeiten unermeßliche Summe²⁶.

Ehrgeiz und Geldsorgen konnten schließlich allein von einer Instanz befriedigt werden, vom Haus Habsburg, zu dessen Machtbereich Teschen gehörte. Der kaiserliche Hof, der seit 1590 den gegenreformatorischen Druck und die Bestrebungen nach absoluter Macht verstärkt hatte, stellte dem Teschener Herzog Förderung und Unterstützung in Aussicht – unter der Bedingung der Konversion. An Weihnachten 1609 trat Adam Wenzel zunächst heimlich, 1610 öffentlich zum römisch-katholischen Glauben über. Nun der zweite Katholik im schlesischen Fürstentag neben dem Breslauer Bischof, sicherte er sich so den gesellschaftlichen und militärischen Aufstieg in kaiserlichem Dienst. Er forderte die Bewohner Teschens auf, seinem Beispiel zu folgen, und entfernte 1611 die Pastoren der Städte Teschen, Skotschau und Jablunkau. Die deutsch-evangelische Dominikanerkirche in Teschen erhielt einen römisch-katholischen Geistlichen, es zogen wieder Dominikaner ein. Als der Rat und die Bürger Teschens sich den Anordnungen des Herzogs nicht fügen wollten und sich auf den Majestätsbrief sowie auf Adam Wenzels eigene Urkunde von 1598 beriefen, wies er diese Berufung zurück und zerschnitt seine Urkunde in kleine Stücke. Damit beendete der Herzog die Reformation, die das ganze Land ergriffen hatte. Österreich drängte zur Katholisierung. Die plötzliche Wendung des Herzogs ist letztlich nur ein Beweis von vielen, daß in allen Zeiten der Weltgeschichte Verträge und Vereinbarungen gebrochen werden, wenn es für die jeweiligen Machthaber opportun ist. Herzog Adam Wenzel starb am 13. Juli 1617 im „Schlüssel“ im Teschener Stadtteil Brandeis²⁷.

26 ALOIS KAUFMANN, (s. Anm. 19), Bd. 1, 196 und KARL SCHWARZ, Zur Rechtsgeschichte des österreichischen Protestantismus, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Wien/Köln/Weimar, 2009, 558–559.

27 Seine Leiche wurde in einem feierlichen Zuge in das herzogliche Schloß gebracht, begleitet von sämtlichen Ständen des Herzogtums Teschen, aber erst ein dreiviertel Jahr später (4. 4. 1618) in der Dominikanerkirche beigesetzt. Vgl. den Artikel „Das älteste Haus in Tsche-

Ein Jahr später erschütterte eine Revolution nicht nur Böhmen, sondern auch Europa. Weil sie die ihnen verbrieften religiösen Rechte nicht gewahrt sahen, entledigten sich die böhmischen protestantischen Stände der Statthalter des Hauses Habsburg im berühmten zweiten Prager Fenstersturz am 22. Mai 1618²⁸. Aufs Ganze gehend, setzten sie am 26. August 1619 den Kaiser, Ferdinand II., als König von Böhmen ab und erhoben den Führer der protestantischen Union, den calvinistischen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, auf den böhmischen Thron. Mähren und auch Schlesien hatten sich mit den aufständischen Böhmen verbündet. Der evangelische Gottesdienst wurde mit Zustimmung des schlesischen Fürstentages in allen Kirchen wieder eingeführt. Pastor Lowscany wurde als Dekan nach Teschen zurückberufen. Doch bekanntlich verloren die Böhmen und Pfälzer den Krieg, in der Schlacht auf der Höhe des Weißen Berges westlich von Prag erlitten sie am 8. November 1620 eine vernichtende Niederlage²⁹ – eine der tiefsten Zensuren der böhmischen Geschichte.

Als Folge der Niederlage der Protestanten mußten vier Jahre später in Schlesien alle evangelischen Kirchen den Katholiken übergeben werden. Der Jesuitenzögling Ferdinand II. begann, mit rigoroser Katholisierung die evangelische Kirche zu vernichten. Zwangsbekehrungen und Auswanderungen waren die Folge³⁰. Die Pastoren und ein kleiner Teil der Oberschicht verließen ihre Heimat und gingen in die Slowakei, nach Brandenburg, Ungarn und Polen. Für die Lutheraner im Herzogtum Teschen begann eine Zeit der religiösen Intoleranz und Rechtlosigkeit. Kroatische Dragoner zwangen den Teschener Magistrat und seine Bürger am 4. Fastensonntag 1629, ein Bekenntnis zur römisch-katholischen Religion abzulegen. Gefordert wurde

chisch Teschen wird demoliert. Das Sterbehaus des vorletzten Herzogs“, in: „Schlesische Zeitung“ (Bielitz), 27. 1. 1935, 5f.

28 Zu Beginn der Hussitenkriege gab es 1419 bereits einen ähnlichen „Fenstersturz“. ARNOLD SUPPAN, Mißgünstige Nachbarn. Geschichte und Perspektiven der nachbarschaftlichen Beziehungen zwischen Tschechien und Österreich, in: Schriftenreihe Club Niederösterreich, 8/9/2005, Wien 2005, 12–14. Vgl. zu den Geschehnissen von 1618: PETER WOLF u. a. (Hg.), Der Winterkönig: Friedrich V., der letzte Kurfürst aus der Oberen Pfalz, Amberg, Heidelberg, Prag, Den Haag, Katalog zur Bayerischen Landesausstellung 2003, Stadtmuseum Amberg, 9. Mai bis 2. November 2003.

29 Zur Bedeutung der Schlacht am Weißen Berg, Handbuch der Geschichte der Böhmisches Länder, Hrsg. KARL BOSL, Stuttgart 1974, Bd. II, 270.

30 OTAKAR ODLOŽILÍK, Česká emigrace, in: Jaroslav Prokeš (Hg.), Doba bělohorská a Albrecht Valdštejna, Prag 1934, 85–117.

die Unterschrift im Namen des Wiener Hofes vom damaligen Kanzler des Herzogtums, Maximilian Pröckel von Proksdorf, Herrn auf Ober-Suchau (Horní Suchá) und Beschánowitz (Bažanowice)³¹.

Aus dieser von Kummer und Leid bewegten Zeit stammen zwei 1629 in tschechischer Sprache geschriebene Klagelieder mit 109 Strophen, deren Verfasser leider unbekannt geblieben ist³². Der volle Titel dieser Wehklagen lautet: „Lament der Teschener Bürger, welche der Wahrheit Gottes wegen von ihren Gütern weg in fremde Lande gehen mußten, verfaßt von einem Vertriebenen für das Heilige Evangelium, Anno 1629“.

Zpívá se jako: Přeukrutné mé.

Wird gesungen nach der Melodie:
Mein alles Grausames

- | | |
|---|---|
| 1. Ach, jaká přišla rána,
od Boha seslaná,
považtež všickni nyní,
co se děje s námi. | Ach, welch ein Schicksalsschlag
kam von Gott herabgesandt!
Bedenket nun alle,
was mit uns geschieht! |
| 6. Nejprve nás o klenot
předdní připravili,
a kázání Božího
slova nás zhostili. | Zuerst haben sie uns
um das höchste Kleinod gebracht
und Gottes Wort zu predigen
uns versagt. |
| 12. Nebot musíme všeho
všudy sde nechati,
mezi cisí národy
s pláčem vandrovati. | Denn wir müssen überall
hier alles lassen,
unter fremde Völker müssen
wir weinend wandern. |
| 13. O, ty milý Těšine,
již z tebe jideme,
a Pán Buh milý ví sám,
kdy se zas vrátíme. | O du liebes Teschen,
schon verlassen wir dich,
und der liebe Herrgott weiß allein,
wann wir wiederkehren werden. |

31 ALOIS KAUFMANN, a.a.O., I. Bd., 220–221.

32 JOSEF VOLF, „Lament měšťanů z Těšína r. 1629,“ in: Časopis Musea Království Českého 85, 1911, S. 465–471, und – mit allen, oben nur in Auswahl übersetzten Strophen – HERBERT PATZELT, Lamentatio der Bürger zu Teschen im Jahre 1629, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, Wien 1961, 103–118.

- | | |
|---|---|
| 14. Ach, o slezská krajino,
matko milá naše,
jižt tebe opustiti
musíme v tom case. | Ach, du schlesisches Land,
du unsere liebe Mutter,
schon müssen wir dich verlassen
in dieser Zeit. |
| 15. A berúce s smutni
z tebe vandrujeme,
s usedavým úpěním
s tebú se žehnáme. | Und traurig machen wir uns auf,
wandern aus dir hinaus,
und in herzerreißender Wehklage
nehmen wir von dir Abschied. |
| 16. O Těšíne, Těšíne,
s tebú se loučíme,
všemohúcímu Bohu
tebe porúčíme. | O Teschen, Teschen,
von dir scheiden wir,
dem allmächtigen Gott
befehlen wir dich. |

Aber die Geschichte ging weiter. Das Herzogtum Teschen war nach 1742 mit einer Fläche von rund 26 Quadratmeilen (etwa 1500 km) Teil des kleinen bei Österreich verbliebenen Kronlandes Österreichisch-Schlesien. Die Bewohner blieben bis 1918 stolze kaiserlich österreichische, nicht königliche preußische Schlesier. Das galt schließlich auch für die Teschener Protestanten.

Diese Einblicke in das kirchliche und religiöse Leben eines kleinen, aber klar umrissenen Herzogtums in der Reformationszeit zeigt trotz manchmal sichtbarer, manchmal verhüllter politischer, wirtschaftlicher und menschlicher Interessen, wie die reichen Ströme des göttlichen Geistes Menschen bewegen, in die Nachfolge Christi zu treten. Die Teschener Evangelischen nahmen ihre Verantwortung vor Gott ernst und waren bereit, aus ihr Konsequenzen zu ziehen. Auch wenn wir in einer veränderten Welt leben, sollten wir das geistige Erbe, das in ihrem Leben Gestalt gewonnen hat und das sie uns vermittelt haben, als verpflichtendes Kapital betrachten, das zu nutzen und neu lebendig zu machen jeder folgenden Generation befohlen ist.

Nowe przymierze między Bogiem a ludźmi. Reformacja w trójjęzycznym księstwie cieszyńskim

Po krótkim przeglądzie politycznego i religijnego położenia Cieszyna w schyłkowym okresie średniowiecza autor artykułu omawia reformację na terenie księstwa położonego na granicy wpływów czeskich, polskich, węgiersko-słowackich i niemieckich, która po powolnych procesach zakończona została przez księcia Waclawa III Adama, który wstąpił na tron w 1545 r.: w oparciu o Konfesję Augsburską (łac. *Confessio Augustana*) oficjalnie zaprowadzono naukę ewangelicką, ewangelicki porządek nabożeństw i ewangelicki urząd kaznodziejski. Wraz z opublikowaniem w 1568 r. spisanego w języku staroczeskim Cieszyńskiego Porządku Kościelnego księstwo cieszyńskie uwolniło się spod jurysdykcji biskupa wrocławskiego. Kraj zaczął się gospodarczo rozwijać, wspierano szkolnictwo, a wszystko to następowało naturalnie przy wielojęzyczności jego mieszkańców. Szczególną rolę odegrał przy tym pochodzący z Cieszyna Georg Tranoscius, „słowiański Luter”, któremu czeski protestantyzm zawdzięcza czeskie tłumaczenie Konfesji Augsburskiej, jak również niezmiernie istotny śpiewnik „*Cithara Sanctorum*”. Cieszyn jednak za sprawą księcia Adama Waclawa, który początkowo popierał protestantyzm, lecz w 1611 r. przyłączył się do habsburskiej polityki religijnej, przeprowadzając radykalną kontrreformację z wypędzeniem ewangelickich pastorów, w pełni zaś po klęsce protestantów w bitwie pod Białą Górą, przeżyć musiał politykę rekatolicyzacji ludności i masowej emigracji jego mieszkańców.

Die Gegenreformation in Teschen 1610 bis 1781

Von der Verfolgung über die Eingliederung zur Tolerierung

von Christian-Erdmann Schott

Es war im Jahr 1954, also vor der ökumenischen Wende in der Bundesrepublik, dass über das Thema „Gegenreformation in Schlesien“ eine heftige Kontroverse ausgetragen wurde. Die Kontrahenten waren Prälat Kurt Engelbert (1886–1967), Direktor des Diözesanarchivs in Hildesheim, früher Breslau, Herausgeber des „Archivs für schlesische Kirchengeschichte“ auf der einen und der evangelische Pfarrer Hellmut Eberlein (1890–1957), seit 1953 Herausgeber des „Jahrbuchs für Schlesische Kirche und Kirchengeschichte“ auf der anderen Seite. Ausgelöst war der Streit durch eine Rezension der dritten Auflage der „Schlesischen Kirchengeschichte“ von Eberlein¹ durch den Prälaten Engelbert. Dort hatte Engelbert Eberleins Darstellung von Reformation und Gegenreformation in Schlesien eine „Geschichtsklitterung“ und „konfessionelle Brunnenvergiftung“ genannt.² Auch hatte er darauf hingewiesen, dass das Urteil über diese Zeitspanne bei den Evangelischen traditionell zu Ungunsten der römischen Kirche ausfalle. Schon 1923 habe das Evangelische Konsistorium in Breslau die Kreissynoden aufgefordert, als Jahresthema „Die Leidensgeschichte der evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert“ zu bearbeiten. Eberlein hat diese Vorwürfe zurückgewiesen und unter anderem erklärt: „Mein verehrter Herr Kritiker... kann es einfach nicht ertragen, dass die Evangelischen eine andere Geschichtsschau haben als er.“³

Über vierzig Jahre später, im Jahr 1997, war ich aufgefordert, einen Beitrag für die „Festschrift zum 25jährigen Bestehen der Apostolischen Visitation Breslau“ zu schreiben. Es lag nicht ganz fern, die Gelegenheit zu nutzen und die Frage zu behandeln: „Steht sie noch zwischen uns – die

1 HELLMUT EBERLEIN, *Schlesische Kirchengeschichte* 3. Aufl. Goslar 1952.

2 HELLMUT EBERLEIN, Antwort an Herrn Dr. Engelbert, in: *Jahrbuch für Schlesische Kirchen und Kirchengeschichte*, NF 33, 1954, 183–191, hier 186.

3 Ebd. 188.

Gegenreformation?“⁴ Diese Fragestellung lag auch deshalb nicht ganz fern, weil es inzwischen im Blick auf die Bewertung der Gegenreformation einige Bewegungen gegeben hatte.

Und zwar einmal auf der Seite der Geschichtswissenschaft, wo zum Beispiel von Wolfgang Reinhard, später auch von Arno Herzig oder Jörg Deventer⁵ darauf hingewiesen wurde, dass die von katholischen wie evangelischen Fürsten betriebene Konfessionalisierung, das heißt Monopolisierung einer Konfession, sehr wesentlich auch im Staatsinteresse lag und benutzt wurde, um den sich etablierenden landesherrlichen Absolutismus abzustützen und abzusichern. Bei näherem Hinsehen bedeutet diese an sich richtige Beobachtung allerdings keine moralische Entlastung für die Kirchen. Denn der Kampf um die konfessionelle Monopolisierung ist ein Teil auch ihrer Geschichte, und die Frage, wie sie sich heute zu diesen Vorgängen stellen, bleibt unverändert bestehen.

Das sieht die römisch-katholische Kirche offensichtlich auch so. Sie ist ganz offenkundig bemüht, das negative Image, das ihr in dieser Frage anhaftet, loszuwerden. Papst Johannes Paul II. hat denn auch einen bemerkenswerten Akzent gesetzt, indem er am 21. März 1995 den Priester Jan Sarkander heilig gesprochen hat. Am 20. Dezember 1576 in Skotschau im Herzogtum Teschen als Sohn eines deutschen Vaters und einer polnischen Mutter geboren, hat dieser seinen ursprünglichen Namen, Johannes Fleischmann, gräzisiert und dabei zurückgegriffen auf die Worte *sarx* = das Fleisch und *anēr* = der Mann. Sarkander wurde Priester. Im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Katholiken wurde er am 13. Februar 1620 von Protestanten verhaftet, kam ins Gefängnis, wurde gefoltert und starb hier nicht ganz fünf Wochen später mit 43 Jahren am 17. März 1620.⁶

4 CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT, Steht sie noch zwischen uns – die Gegenreformation? In: *De Ecclesia Silesiae*. FS zum 25jährigen Bestehen der Apostolischen Visitation Breslau, hg. von Hubert Unverricht und Gundolf Keil, Sigmaringen 1997, 275–282.

5 WOLFGANG REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, 10, 1983, 257–277. – ARNO HERZIG, Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Göttingen 2000. – JÖRG DEVENTER, Gegenreformation in Schlesien: die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz 1526–1707 Köln [u.a.], Böhlau, 2003.

6 ROMUALD RAK, Die Heiligsprechung des seligen Johannes Sarkander aus Skotschau (1576–1620), in: *Oberschlesisches Jahrbuch* 11, 1995, 51–65.

Mit seiner Heiligsprechung wollte Johannes Paul einerseits die Widerstandskraft und Unbeugsamkeit Sarkanders als Beispiel für die Gläubigen unserer Zeit herausstellen. Es sollte aber auch die Einheit der Christen gefördert werden. Dazu hat der Papst in seiner Predigt gesagt: „Die Heiligsprechung darf auf keinen Fall schmerzliche Wunden aufreißen, die in der Vergangenheit den Leib Christi in diesen Ländern gezeichnet haben. Heute bitte ich, der Papst der Kirche von Rom, im Namen der Katholiken um Verzeihung für die Unrechte, die an den Nichtkatholiken im Laufe der stürmischen Geschichte dieser Völker verübt wurden; und zugleich versichere ich sie der Vergebung der katholischen Kirche für all das Übel, das ihre Kinder erlitten haben. Möge dieser Tag einen Neubeginn zeitigen in dem gemeinsamen Bemühen, Christus, seinem Evangelium, seinem Gebot der Liebe und seinem höchsten Wunsch nach Einheit der an ihn Glaubenden zu folgen: ‚Alle sollen eins sein‘. (Joh. 17,21).“⁷

An die evangelischen Kirchen der Tschechischen Republik wie auch an den Polnischen Ökumenischen Rat ergingen Einladungen zu einer Begegnung mit dem Papst aus Anlass der Heiligsprechung Sarkanders. Beide lehnten ab. Die tschechischen Pfarrer schrieben u. a.: „Jan Sarkander gehörte zur aggressivsten Gruppe mährischer Katholiken, die eifrig darum bemüht waren, den evangelischen Glauben gewaltsam auszurotten [...] Wir müssten grundlegende und irreversible historische Tatsachen außer Acht lassen, sollte Jan Sarkander für uns etwas anderes sein denn ein Symbol der gewaltsamen Rekatholisierung der böhmischen Länder vor und nach dem Weißen Berg.“⁸

Kurze Zeit später unternahm Johannes Paul II. einen erneuten Versuch: Unter der Überschrift „Reinigung des Gedächtnisses“ legte er, begleitet von sieben Vertretern der Kurie, am 12. März 2000 in einem Gottesdienst im Petersdom ein Schuldbekenntnis für die Vergehen der römisch-katholischen Kirche in ihrer 2000-jährigen Geschichte ab. In der Predigt erläuterte er seine Absicht: „Auf Grund der Verbindung, die uns im mystischen Leib (der Kirche) miteinander verbindet, tragen wir alle, auch wenn wir keine persönliche Verantwortung haben, die Last der Irrungen und der Schuld unserer

7 L'OSSERVATORE ROMANO, Wohnendausgabe in deutscher Sprache Nr. 21 v. 26. Mai 1995, 4.

8 G2W – Glaube in der 2. Welt. Zeitschrift für Religionsfreiheit und Menschenrechte 23,1995 Nr. 4, 11.

Vorgänger [...] Wir vergeben und bitten um Vergeben!“ Die Erklärung ist dann in sieben Abschnitte eingeteilt. Abschnitt II trägt die Überschrift „Bekennnis der Schuld im Dienst der Wahrheit“. Darin heißt es: „Lass jeden von uns zur Einsicht gelangen, dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen. Hilf uns, Jesus Christus nachzuahmen, der mild ist und von Herzen demütig“.⁹ Opfer, Menschen, Zahlen, Orte, konkrete Maßnahmen nennt das Schuldbekennnis nicht, sodass wir evangelischen Schlesier nicht wissen, ob unsere Vorfahren wahrgenommen wurden und in dieser Erklärung auch wirklich mitgemeint sind.

Das heißt: Mit dieser „Reinigung des Gedächtnisses“ werden die Opfer der katholischen Kirche nicht wirklich gewürdigt. Sie interessieren auch eigentlich nicht, weil dem Papst die Flecken auf dem Kleid der Kirche offensichtlich schmerzlicher sind als die Leiden der Opfer.¹⁰ Diese Zeremonie im Petersdom zeigt auf der anderen Seite aber auch, dass die katholische Kirche bemüht ist, die Schatten, die auf ihrer Geschichte liegen, loszuwerden.

Nach diesen Vorbemerkungen über die Bewertung der Gegenreformation in der neueren Kirchengeschichte wenden wir uns unserem heutigen Thema zu – „Die Gegenreformation in Teschen“.¹¹ Dabei setzen wir sachlich zwingend ein mit dem Jahr 1610.

I. Die Konversion des Herzogs Adam Wenzel

Für den kaiserlichen Hof in Wien stellte der im Jahr 1610 erfolgte Übertritt des lutherischen Herzogs Adam Wenzel von Teschen (1574–1617) zur römisch-katholischen Kirche einen staats- und kirchenpolitischen Erfolg dar. War es doch gelungen, die Fronde der protestantischen Fürsten in Schlesien durch diesen Einbruch zu schwächen; zumal sich Adam Wenzel in den fünf-

9 Katholischer Nachrichtendienst (KNA) vom 14. März 2000.

10 CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT „Reinigung des Gedächtnisses“? Zum Schuldbekennnis des Papstes (2000). Kommentar. In: DERS., Schicksal und Geschichte. Zum Weg der evangelischen Schlesier nach 1945 (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert Bd. 20), Münster 2010, 235–236.

11 CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT, Teschen (Cieszyn) In: Homepage der Stiftung Kulturwerk Schlesien (www.kulturwerk-schlesien.de – Benutzer: Kulturwerk, Passwort: Schlesien) hier: Kulturlandschaft Schlesien: Städte /Stadtportraits, 1-4.

zehn Jahren, die seit seinem Regierungsantritt (1595) vergangen waren, stets als überzeugter Lutheraner dargestellt hatte.

1596 hatte er der Stadt Jablunkau, 1598 der Stadt Teschen in feierlichen Schriftstücken zugesichert, „dass daselbst keine andere Lehre als die evangelische geduldet werde, und dass er und seine Nachkommen die Bürger in diesem Glauben zu erhalten und zu schützen verbunden wären“. Auf die vakante Stelle des Dekans des Herzogtums hatte er, ebenfalls 1598, den lutherischen Pfarrer Timotheus Lowczany berufen.¹² Und nun 1610 die Wende, der im Übrigen auch Lowczany zum Opfer fiel. 1611 wurde er aus dem Herzogtum ausgewiesen. Die Frage stellt sich bis heute: Wie lässt sich diese Wende verstehen? Unter Historikern gibt es über die Motive, die Adam Wenzel bestimmt haben könnten, ganz unterschiedliche Vermutungen.

Hellmut Eberlein meinte, dass der Herzog „unter dem Einfluss seiner katholischen Mätresse“ gehandelt habe.¹³ Gottlieb Biermann hält es für „nicht unmöglich, dass ein in seiner Umgebung seit längerer Zeit lebender Jesuit, vielleicht der bekannte Georg Dingenauer“ seine Hand im Spiel hatte.¹⁴ Moritz Landwehr von Pragenau berichtet nur von dem Faktum des Konfessionswechsels. An den Mutmaßungen über mögliche Gründe beteiligt er sich nicht.¹⁵ Alois Kaufmann, von 1814 bis 1848 Syndikus, dann Bürgermeister der Stadt Teschen hat es in seinem nicht gedruckten, neuerdings von Ingeborg Buchholz-Johanek ausgewerteten „Gedenkbuch der Stadt Teschen“ als wahrscheinlich hingestellt, dass es „die hohen Schulden“ waren, die den Herzog zu dieser Entscheidung veranlasst haben.¹⁶ Ähnlich urteilt Othmar Karzel, der sich der vielfach vertretenen Meinung anschließt, „dass der Herzog weniger aus religiösen als aus politischen“ Gründen handelte. „Er hatte keine Gabe, mit Geld umzugehen, so [...] opferte (er) schließlich, [...] auf

12 GOTTLIEB BIERMANN, *Geschichte des Herzogthums Teschen*, Teschen 1863, 217.

13 HELLMUT EBERLEIN, *Schlesische Kirchengeschichte*, 4. Aufl. Ulm 1962, 77.

14 GOTTLIEB BIERMANN (s. Anm. 12), 218.

15 MORITZ LANDWEHR VON PRAGENAU /WALTER KUHN, *Geschichte der Stadt Teschen*, Würzburg 1976, 45 f.

16 INGEBORG BUCHHOLZ-JOHANEK, *Zwischen Religionsfreiheit und Religionszwang. Reformation und Gegenreformation in Alois Kaufmann Gedenkbuch der Stadt Teschen*. In: *Die konfessionellen Verhältnisse im Teschener Schlesien vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Im Auftrag der Stiftung Haus Oberschlesien hg. von Peter Chmiel und Jan Drabina, Ratingen 2000, 103–121, hier 110.

dem politischen Altare seine lutherischen Untertanen“.¹⁷ Oskar Wagner sieht den Herzog durch zwei Motive bestimmt: „Gelockt mit Versprechungen auf Belehnung mit dem Fürstentum Troppau konvertierte der tief verschuldete Herzog Adam Wenzel“.¹⁸ Wie es mit den Schulden ausgegangen ist, das heißt, ob und gegebenenfalls was der Wiener Hof gezahlt hat, ist nicht überliefert. In der Hoffnung auf das Lehen Troppau sah sich Adam Wenzel jedenfalls getäuscht. Nicht Rudolf II., sein kaiserlicher Gönner, auf den er gesetzt hatte, sondern dessen Bruder Kaiser Matthias II. vergab Troppau und er belehnte damit den Konvertiten Karl von Liechtenstein.

Die wohl umfassendste Motivsuche hat Gottlieb Biermann angestellt, indem er in Ergänzung zu seinem Hinweis auf den Jesuiten Dingenauer der Schuldenproblematik auf den Grund gegangen ist und nachgerechnet hat, wo und warum der Herzog Schulden gemacht hat. Dabei zeigt sich, dass es hauptsächlich drei Bereiche sind, in denen die Schulden aufgelaufen sind; nämlich einmal der Wein. So hatte Adam Wenzel allein bei der Apothekerin Katharina Kastner 2179 und beim Fürsten Karl von Lichtenstein 620 Gulden Weinschulden. Ein weiterer Bereich sind die Militärausgaben. „Adam Wenzel war ein kriegslustiger Herr, welcher an der Spitze seiner Reiter mit Türken und Ungarn sich gern herumschlug“.¹⁹ Aber die Truppen, mit denen er seinen Ruhm erfocht, musste er selbst bezahlen. Und das überstieg seine Möglichkeiten. Die dritte Quelle seines chronischen Geldmangels war seine übermäßige Prachtentfaltung. Als König Matthias am 18. September 1611 in Breslau die Huldigung der schlesischen Fürsten entgegennahm, rückte der Herzog von Teschen mit einem völlig überdimensionierten Gefolge an, darunter allein 285 Pferde, das er vollständig selbst zu finanzieren hatte. Um an Geld zu kommen, musste er einen großen Teil seiner Güter verpachten und verpfänden. Vor allem aber suchte er die Stadt Teschen zu gewinnen, seine Schuldscheine aufzukaufen und Bürgschaften zu übernehmen. Gottlieb Biermann fasst zusammen: „Adam Wenzel wurde mehr als jeder seiner Vorfahren von beständiger Geldnoth gedrückt und [...] häufte [...] Schulden auf Schulden und verwickelte die Stadt Teschen in seinen finanziellen Ruin

17 OTHMAR KARZEL, *Reformation in Oberschlesien. Ausbreitung und Verlauf, (Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte 20)* Würzburg 1979, 175.

18 OSKAR WAGNER, *Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20*, Böhlau 1978, 31.

19 GOTTLIEB BIERMANN (s. Anm. 12), 211.

mit hinein“.²⁰ Alois Kaufmann bestätigt diese Sicht, indem er daran erinnert, dass noch in seiner Zeit, also noch rund zweihundert Jahre später, die Finanznot der Stadt Teschen, in die sie durch die Schuldenpolitik der beiden Herzöge Wenzel Adam und Adam Wenzel geraten war, zu spüren ist.²¹

Der Wiener Hof seinerseits ist mit Adam Wenzel offensichtlich recht geschickt umgegangen. Er verlieh ihm den Titel eines Kaiserlichen Rates, mit dem auch ein Gehalt verbunden war. Es folgte die Ernennung zum Kriegsobersten und schließlich zum Oberhauptmann von Schlesien; alles gezielte kaiserliche Gunsterweisungen, die auf Adam Wenzel Eindruck machen sollten und wohl auch gemacht haben.²²

II. Die Verfolgung der Evangelischen im Herzogtum Teschen

Mit dem Konfessionswechsel des Herzogs begann für die Evangelischen in Teschen eine Zeit der Unterdrückung und Verfolgung, an deren Ende ihre völlige Verdrängung aus dem öffentlichen Leben in der Stadt und im Herzogtum stand. Dabei konnte sich Adam Wenzel ein allzu forsches Vorgehen gegen die Lutheraner gar nicht leisten. Er blieb denn auch einigermaßen behutsam. Er nahm ihnen die Stadtkirche und übergab sie wieder den Dominikanern. Ähnlich verfuhr er mit der Kirche in Punzau und auf den herzoglichen Kammergütern. Die Patronatsrechte des Adels auf den Dörfern ließ er aber unangetastet.²³ Den Protest des Stadtrates, der sich auf den Majestätsbrief Rudolfs II. von 1609 und die Zusicherung des Herzogs von 1598 berief, wies er zurück, indem er sich seine frühere Verpflichtung kommen ließ, in kleine Stücke zerriss und durch einen Edelknaben an den Rat zurückschickte. Es war klar, dass sich der Herzog an sein Wort von einst nicht mehr gebunden wusste.

Die Bürger machten in ihrer Mehrheit den Konfessionswechsel ihres Landesherrn nicht mit. Sie blieben weiterhin bei ihrem evangelischen Bekenntnis. Für die Gottesdienste nutzten sie die Dreifaltigkeitskirche, die ihnen noch verblieben war.²⁴

20 Ebd. 215. •

21 INGEBORG BUCHHOLZ-JOHANEK (s. Anm. 16), 109-112.

22 GOTTLIEB BIERMANN (s. Anm. 12), 217.

23 Ebd. 219.

24 MORITZ LANDWEHR VON PRAGENAU / WALTER KUHN (s. Anm. 15), 46 f.

Nach dem kurzen Zwischenhoch, das der böhmische Protestantenaufstand mit sich brachte, konnten die Evangelischen sich wieder zurückmelden und auch den vertriebenen Dekan Lowczany zurückrufen. Aber dieser kurze Umschwung war ein Jahr später, nach der Schlacht am Weißen Berg 1620, schon wieder vorbei. 1624 verloren die Bürger von Teschen ihre Stadtpfarrkirche erneut, während der katholische Priester von Skotschau, Adalbert Gagalkowski, die Funktionen des Dekans für das Fürstentum übernahm – und anordnete, dass für Ratsmitglieder Trauungen und Taufen bei evangelischen Pfarrern verboten seien.

Mit dem Einmarsch der Mansfelder im Jahr 1626 gab es noch einmal eine für die Protestanten günstige Zeit, die aber 1627 schon wieder endete. Denn nach dem Abzug des Grafen Ernst von Mansfeld (1580–1626)²⁵ fiel das Land wieder an den Kaiser, Ferdinand II. (Regierungszeit 1619–1637), der den gefürchteten Burggrafen Hannibal von Dohna mit der Durchführung der Gegenreformation²⁶ in Teschen beauftragte. Dieser hat sie dann mit Unterstützung des berüchtigten Dragonerregimentes Liechtenstein, das heißt mit Repressalien und drückenden Einquartierungen von Soldaten in den evangelischen Familien bis zur Erklärung des Übertrittes, auch unbarmherzig durchgeführt. 1628 ordnete Dohna die Schließung der evangelischen Kirchen und die Vertreibung der lutherischen Pfarrer an. 1629 ließ die Herzogin Elisabeth Lukretia (1625–1653) eine Deklaration veröffentlichen, in der sie ihrer Freude darüber Ausdruck gab, dass die Teschener nunmehr zur wahren katholischen Religion zurückgefunden hätten, und bestimmte, dass in Zukunft die Zulassung für ein öffentliches Amt oder die Aufnahme in eine Zunft nur noch für Katholiken möglich sein solle.²⁷

Im Dreißigjährigen Krieg hatte das Land vor allem durch ständig wechselnde Besatzungen, Durchzüge von Truppen aller am Krieg beteiligten Herren, marodierende Söldner, Plünderer, Räuber, durch Teuerung, Hungersnöte und Seuchen sehr gelitten. Die Zahl der Einwohner war deutlich zurückgegangen. „Der Jammer und das Elend, in welchem der westfälische Friede unser Herzogthum fand, ist unbeschreiblich. Niedergebrannte Höfe und Dörfer, zerstampfte Saaten, unbebaute Felder, heruntergekommene

25 WALTER KRÜSSMANN: Ernst von Mansfeld (1580–1626); Grafensohn, Söldnerführer, Kriegsunternehmer gegen Habsburg im Dreißigjährigen Krieg. (Duncker & Humblot, Historische Forschungen, Bd. 94), Berlin 2010.

26 ARNO HERZIG (s. Anm. 5), 35–80.

27 MORITZ LANDWEHR VON PRAGENAU / WALTER KUHN (s. Anm. 15), 47.

Städte waren die Folgen des unheilvollsten aller Kriege.²⁸ Das Herzogtum war als erledigtes Lehen an den Kaiser zurückgefallen. Elisabeth Lukretia, die letzte Vertreterin der Piasten auf dem Teschener Thron, durfte noch bis zu ihrem Lebensende formell die Herrschaft ausüben. Sie starb am 19. Mai 1653.

Nun machte der Kaiser ernst: Ferdinand III. (Kaiser 1637–1657) legte die Bestimmungen des Westfälischen Friedens zu seinen Gunsten so aus, dass nun unter Berufung auf das *Jus reformandi*²⁹ überall in der Habsburger Monarchie die Gegenreformation mit aller Konsequenz durchgeführt werden konnte. Während die Lutheraner im Reich mit einer von den europäischen Mächten garantierten Rechtssicherheit in Ruhe ihres Glaubens leben konnten, wurden sie in den kaiserlichen Erblanden in den Jahren 1653 und 1654 so hart verfolgt und ihrer Kirchen beraubt wie in all den Jahren und Jahrzehnten davor nicht. In den wenigen Wochen vom 21. März bis 18. April 1654 wurden in der Stadt und im Herzogtum Teschen alle 49 noch verbliebenen evangelischen Kirchen durch eine kaiserliche Religionskommission geschlossen und sämtliche Pfarrer und Lehrer vertrieben.³⁰ Die evangelischen Schulen wurden den Jesuiten übergeben - so bereits 1627 in Troppau, 1668 in Oppeln. In Teschen errichtete der Jesuitenorden 1670 die Heilig Kreuz-Kirche, 1675 ein Gymnasium. Als Reaktion blieb den Evangelischen, wenn sie dem Druck ausweichen wollten, nur die Einwilligung in die Konversion zur römisch-katholischen Kirche, die Auswanderung in protestantische oder protestantenfremdliche Länder oder das Abtauchen in den Geheimprotestantismus.³¹

Sehr viele sind damals aus Teschen ausgewandert. Andere wurden äußerlich und zum Schein katholisch, nahmen an den katholisch-kirchlichen Veranstaltungen, Feiertagen und Amtshandlungen teil, pflegten ihren lutheri-

28 GOTTLIEB BIERMANN (s. Anm. 12), 234.

29 AXEL GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004, 107 – BERND CHRISTIAN SCHNEIDER, *Jus reformandi*. RGG 4. Aufl. Bd. 4 (2001) 337 f.

30 GOTTLIEB BIERMANN (s. Anm. 12), 235.

31 RUDOLF LEEB, *Widerstand und leidender Ungehorsam gegen die katholische Konfessionalisierung in den österreichischen Ländern*. In: DERS., (Hg.), *Staatsmacht und Seelenheil: Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie*, (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 47), Wien u. 2007, 183–201. – Und: DERS. (Hg.), *Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)*, (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 61) Wien (Böhlau) 2009.

schen Glauben aber heimlich durch das Lesen von Bibeln und Postillen (Predigten) und den Besuch von Gottesdiensten, die von sog. „Buchpredigern“ an geheimen Orten abgehalten wurden. Dabei benutzten sie das Gesangbuch des 1591 in Teschen geborenen Theologen und Dichters Georg Tranoscius (1592–1637). Sein Gesangbuch, „Cithara Sanctorum“, das in unzähligen Editionen erschienen ist, machte die Lehren der Reformation singbar und verbreitete sie auf diese Weise unter der slawischen Bevölkerung des Habsburgerreiches³². Der Besitz dieses Gesangbuches, das einfach „Tranoscius“ genannt wurde, war verboten. Es musste zusammen mit den anderen Büchern, den Bibeln und Postillen, vor den Jesuiten sorgfältig versteckt werden. Aber diese Bücher waren das geistige Rüstzeug, das der evangelischen Bevölkerung im Teschener Land half, die Verfolgungen der Gegenreformation zu überstehen.

1683 ist Teschen offiziell eine römisch-katholische Stadt. Gleichzeitig gingen die Einwohnerzahlen und die wirtschaftliche Bedeutung des Herzogtums rapide zurück. Spätestens am Ende des 17. Jahrhunderts ist nicht nur Teschen, ist ganz Oberschlesien bis auf kleinere historisch bedingte Restgebiete, wie zum Beispiel der Kreis Kreuzburg, der ursprünglich zum niederschlesischen Herzogtum Brieg gehört hatte, ein römisch-katholisches Land.

III. Die Eingliederung des Luthertums in das habsburgische Staatssystem

Der Geheimprotestantismus in den habsburgischen Ländern hatte Freunde und Förderer vor allem in den protestantischen Nachbarländern und besonders in Halle an der Saale. Hier war es August Hermann Francke (1663–1727), der Gründer des Waisenhauses und Vater des Halleschen Pietismus, für den die Versorgung der unterdrückten Protestanten in Südosteuropa mit geistlicher muttersprachlicher Literatur eine Herzensangelegenheit darstellte.³³ Die Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden waren, waren allerdings enorm. Denn diese Versorgung musste konspirativ an den kaiserlich-katholischen Behörden vorbei vorgenommen werden. Zentren des Literaturtransfers nach Südosten waren Breslau, wo der in Halle ausgebildete königliche Kriegs-

32 ANDREJ HAJDUK, Juraj Tranoský 1592–1637. In: Lutherische Kirche in der Welt. Jb. des Martin-Luther-Bundes 40/1993, 173–180.

33 EDUARD WINTER, Die Pflege der West- und Südwestslawischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert, Berlin 1954.

rat, Missionar und Kaufmann Anhard Adeling die Fäden zusammenhielt,³⁴ und Teschen am Fuße des Jablunkapasses. Das heißt, Francke hatte Teschen schon seit längerem im Blick und wusste, was da unter der Decke vor sich ging. Das war dann auch der Grund für sein persönliches Engagement im Rahmen der Verhandlungen zu Altranstädt im Jahr 1707.

Im Verlauf seines Krieges gegen das vereinigte Königreich Sachsen-Polen war der schwedische König Karl XII. (1682–1718, Regierung 1697–1718) im Jahr 1706 mit seinen Truppen durch Schlesien gezogen.³⁵ Dort erfuhr er von den Unterdrückungen, denen die Evangelischen ausgesetzt waren. Die Klagen seiner Glaubensgenossen hat sich Karl zu Herzen genommen, zumal Schweden zu den Signatarmächten des Westfälischen Friedens gehörte, in dem das Recht zur Interzession zu Gunsten der Evangelischen durch protestantische Fürsten ausdrücklich vorgesehen war.³⁶ In Altranstädt bei Leipzig kam es zu Verhandlungen mit dem Wiener Hof. Um die Sache der evangelischen Schlesier zu unterstützen, reiste nun auch August Hermann Franke nach Altranstädt. Er wurde auch vorgelassen und angehört. Am 1. September 1707 konnte die Konvention von Altranstädt unterzeichnet werden. Im Zuge ihrer Umsetzung wurden die Benachteiligungen der Evangelischen gemindert und ein Teil der katholisierten Kirchen, nämlich 125, die nach 1675 enteignet worden waren, zurückgegeben. Die große Menge der etwa 1200 seit der Reformation enteigneten Kirchen war davon aber unberührt und blieb in katholischer Hand. Insofern änderte sich auch für Oberschlesien zunächst nichts. In einem Zusatzvertrag vom 8. Februar 1709 gelang es aber, den Kaiser zur Zustimmung zum Bau von sechs weiteren Kirchen, den sogenannten Gnadenkirchen, zu bewegen. Diese kaiserliche Gunst musste allerdings teuer bezahlt und der Bau dieser Kirchen von den

34 HERBERT PATZELT, *Der Pietismus im Teschner Schlesien 1709–1730*, Göttingen 1969, 52–54, 87–90 u. ö.

35 Die Altranstädter Konvention von 1707. Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte und zu ihrer Bedeutung für die konfessionelle Entwicklung Schlesiens. In Auftrag der Stiftung Kulturwerk Schlesien hg. von HANS-WOLFGANG BERGERHAUSEN unter Mitwirkung von ULRICH SCHMILEWSKI, (Beihefte zum Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte Bd. 11), Würzburg 2009.

36 CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT, Die Bedeutung des Westfälischen Friedens für die Evangelischen in Schlesien. In: BERND HEY (Hg.), *Der Westfälische Frieden 1648 und der deutsche Protestantismus* (Religion in der Geschichte 6; Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte 3) Bielefeld 1998, 99–111, hier 100–104.

Evangelischen selbst getragen werden.³⁷ Trotzdem haben sich zwölf Städte um die Baugenehmigung bemüht. Den Zuschlag erhielten die fünf niederschlesischen Städte Sagan, Freystadt, Hirschberg, Landeshut, Militsch und, als einzige Stadt in Oberschlesien, Teschen.³⁸

Für die Genehmigung zum Bau der Gnadenkirche in Teschen hatten sich vor allem die Mitglieder von Franckes „Geheimem Rat“ eingesetzt. Graf Erdmann von Promnitz besaß neben der Herrschaft Sorau auch die Herrschaft Pless in Oberschlesien. Heinrich Erdmann Henckel-Donnersmark lebte zwar in Pölzig bei Altenburg, stammte aber zusammen mit seinem Bruder Wenzel Ludwig aus dem Hause Oderberg in Oberschlesien. Diese Adligen bildeten das politisch-gesellschaftliche und finanzielle Rückgrat der evangelischen Stände in Teschen, Bielitz und Umgebung, die sich für den Bau der Jesus-Kirche und, nach Halleschem Muster, auch der Jesus-Schule einschließlich Wohnung und Gehalt für die Pfarrer und Lehrer verantwortlich wussten.³⁹ Das Einzugsgebiet ging weit über Teschen hinaus. Darum musste die Kirche auch so eingerichtet werden, dass sie die Zuständigkeit für 40.000 Lutheraner, 30.000 polnisch und 10.000 deutsch Sprechende, wahrnehmen konnte. Diese Evangelischen, so hoch schätzte man die Zahl der Krypto- oder Geheimprotestanten, durften jetzt wieder offiziell lutherisch sein. Dafür war die Jesus-Kirche mit ihren drei Emporen und insgesamt 8.000 Plätzen, darunter 5.000 Sitzplätzen, eingerichtet.⁴⁰

Die Konvention von Altranstädt bedeutete die Beendigung der Unterdrückung und der aktiven Bekämpfung des Protestantismus in Schlesien. Bis dahin wurden die Lutheraner wie Staatsfeinde behandelt, waren weitgehend rechtlos, schikaniert, unterdrückt. Nun wurden sie in ihrem Religionsexerzium anerkannt. Es wird ihnen eine rechtlich gesicherte Existenz und Stellung im habsburgischen Staat eingeräumt. Das zeigt sich sehr deutlich auch darin, dass die Konsistorien in den ehemals privilegierten Herzogtümern Liegnitz, Brieg und Wohlau reinstalled wurden und ab 1708 wieder arbeiten durften. Der Unterschied zu der Zeit vor 1675, also vor ihrer Schließung, war allerdings, dass sie nun nicht mehr den Charakter von herzoglich-evangelischen, sondern von kaiserlich-habsburgischen Kirchenbehörden hatten.

37 Ebd. 107–110.

38 NORBERT CONRADS, Die Durchführung der Altranstädter Konvention in Schlesien 1707–1709, Köln/Wien 1971.

39 HERBERT PATZELT (s. Anm. 34), 25–29.

40 Ebd. 30–32.

An der Spitze stand jeweils ein vom Wiener Hof ernannter Präsident, der römisch-katholisch sein musste. Die ihm nachgeordneten vier Assessoren mussten zu den Verwandten des Augsburger Bekenntnisses gehören, also evangelisch sein. Auch der Stellvertreter des Präsidenten, zuständig für die Ausübung des bischöflichen Rechtes der Ordination, musste Lutheraner, und zwar ordinierter Geistlicher sein. In der Regel wurde dieses Amt von einem Superintendenten oder Senior wahrgenommen. Neben den Ordinationen gehörten zu den vornehmsten Aufgaben der Konsistorien die Prüfung und Präsentation zur Anstellung von Lehrern und Pfarrern; außerdem Ehefragen, Kirchengzuchtfragen, Kollekten, Amtsenthebungen.

Die Bedingungen, unter denen die Konsistorien wiedereröffnet wurden und arbeiteten, zeigen, dass sie als integraler Bestandteil im katholisch-österreichischen Staatssystem gedacht waren und in diesem System die Aufgabe hatten, für Ruhe und Ordnung unter den Protestanten zu sorgen. Das haben diese kaiserlichen Behörden auch getan. Bei den Prüfungen zur Anstellung der Lehrer und Pfarrer ging es nie nur um die Beurteilung theologischer Kenntnisse und schulischer oder kirchlicher Fertigkeiten, sondern immer auch um die Sicherstellung der staatspolitischen Zuverlässigkeit. Darum war das eindeutige Bekenntnis zur reichsrechtlich anerkannten *Confessio Augustana* und die ebenso eindeutige Distanzierung von Schwärmern, Schwenckfeldern, Calvinisten und Pietisten entscheidend wichtig. Erst wenn die orthodox-lutherische Haltung des Kandidaten feststand, konnte er den kaiserlichen Behörden zur Anstellung vorgeschlagen werden.

Die von den Konsistorien höheren Ortes erwartete und tatsächlich auch praktizierte Loyalität zeigt, wie die nunmehr nicht nur vorläufig zugesicherte und jederzeit widerrufbare, sondern endgültige Tolerierung der Lutheraner auf beiden Seiten verstanden wurde. Sie bedeutete die Aufnahme der Lutheraner in den Kreis der Legalen, die Integration des schlesischen Luthertums in das katholisch-staatlich-österreichische System – reglementiert, kontrolliert, mit minderen, keineswegs gleichen Rechten gegenüber den beiden bis dahin allein herrschenden und sich gegenseitig stützenden Systemträgern, dem Staat und der römisch-katholischen Kirche.

Das hat dazu geführt, dass das schlesische Luthertum auf der einen Seite ordentlich und unauffällig verwaltet wurde, auf der anderen Seite aber an den modernen Entwicklungen im deutschen Protestantismus, vor allem

am Pietismus, offiziell nicht teilnahm oder teilnehmen durfte;⁴¹ ja, dass es nicht selten zu der grotesken Situation gekommen ist, dass die lutherischen Konsistorien mit Jesuiten und staatlich kaiserlichen Behörden bei der Unterdrückung und Verfolgung von schwenckfeldischen, calvinistischen oder pietistischen Umtrieben, tatsächlichen oder auch nur vermuteten, zusammengearbeitet haben.

Wie effizient das Zusammenspiel der staatstragenden Kräfte bei der Überwachung der protestantischen Gemeinden sein konnte, zeigt die Situation an der Gnadenkirche in Teschen: August Hermann Francke hatte für die Besetzung von zwei der fünf neu geschaffenen Pfarrstellen die Theologen Christian Wilhelm Schneider (1677–1725) und Christoph Nikolaus Voigt (1678–1733) empfohlen. Aufgrund des Einspruches des Breslauer Konsistoriums versagte der Wiener Hof ihre Konfirmation (Bestätigung) mit der Folge, dass die beiden 1710, nach nur einem Jahr, Teschen wieder verlassen mussten.⁴²

Ähnlich erging es den drei Gnadenkirchenpfarrern Johann Adam Steinmetz (1689–1762), Johann Muthmann (1685–1747) und Samuel Ludwig Sasadius (1695–1734), die, zusammen mit dem Schulrektor Traugott Immanuel Jerichovius (1696–1734) und dem Konrektor Georg Sarganek (1702–1743), alle nicht mehr von der Wittenberger Orthodoxie, sondern vom Halleschen Pietismus August Hermann Franckes geprägt waren, darum als staatspolitisch unzuverlässig galten und schließlich mit Kaiserlichem Ausweisungsdekret vom 21. Januar 1730 des Landes verwiesen wurden. Hier war es das Brieger Konsistorium, das in Verbindung mit den orthodox-lutherischen Pfarrer-Kollegen in Teschen die Vertreibung der Pietisten betrieb.⁴³ Das Ausweisungsdekret nennt als Gründe:

- dass vor allem Pastor Steinmetz *ohne unsern erforderlichen Landesfürstlichen Consens zu Teschen ein Schul- und Waisenhaus* mit 90 Kostgängern (nach Halleschem Vorbild) erbaut habe,

41 CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT, Der Pietismus in Schlesien. Von der Reformation bis zu den Herrnhutern. In: DIETRICH MEYER, CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT, KARL SCHWARZ (Hg), Über Schlesien hinaus. Zur Kirchengeschichte in Mitteleuropa. Festgabe für Herbert Patzelt zum 80. Geburtstag (Beihefte zum Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 10) Würzburg 2006, 125–144.

42 HERBERT PATZELT (s. Anm. 34), 48–50.

43 OSKAR WAGNER (s. Anm. 18), 60–96.

- dass er *mit ein und den andern in dem pietistischen Irrtum steckenden Personen vertraulich korrespondiert*
- dass er in Schweidnitz, in alieno Territorio, und zusammen mit seinen beiden Kollegen zu Teschen Conventicula und Winkellehre gehalten, trotz Vermahnung und angedrohter Geldstrafe ihre Conventicula keckerweise kontinuiert,
- außerdem zu denen dasigen Schulofficiis pietistische Sectarios aus der Fremde voziert
- und neue Sekten daselbst einzuführen und zu disseminieren sich unterstanden habe.⁴⁴

Diese Entscheidung war endgültig. „Am 22. Mai 1730 verließen die Pastoren und ihre Familien unter vielen Tränen und Segenswünschen die Gemeinde und die Stadt und kamen in Begleitung eines Dragoners am 1. Juli in Bunzlau an“.⁴⁵ Das Schul- und Waisenhaus wurde aufgelöst.⁴⁶

Für die weitere Entwicklung dieser für Oberschlesien einmaligen Diaspora-Arbeit in Teschen verweise ich auf die Untersuchungen von Oskar Wagner und Herbert Patzelt⁴⁷. Sie zeigen die außerordentlichen Schwierigkeiten, mit denen die junge lutherisch-pietistische Gemeinde um die Gnadenkirche weiterhin zu kämpfen hatte. Kaiserliche Behörden und Jesuiten waren unaufhörlich bemüht, die Protestanten zu behindern. August Hermann Francke hat von Halle aus alles getan, um die Arbeit möglichst zu fördern. Trotz der endgültigen Ausweisung der drei pietistischen Pfarrer und der beiden Lehrer ist die elfjährige Arbeit an der Gnadenkirche letztlich ein Erfolg gewesen, nicht allein für das Herzogtum Teschen mit Ausstrahlung auf weite Teile von Oberschlesien bis in die Gegend von Troppau und die Standesherrschaft Pless, sondern darüber hinaus auch für die Stärkung des Geheimprotestantismus in Mittel- und Südosteuropa.⁴⁸

44 HERBERT PATZELT (s. Anm. 34), 240–241. – DERS., Wirkungen des Pietismus in Schlesien. In: GUSTAV ADOLF BENRATH u. a. Quellenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirche in Schlesien, München 1992, 193–195.

45 TOMÁŠ TYRLÍK, Die Spirituellen und charismatischen Bewegungen in der Schlesischen Evangelischen Kirche A. B. in Tschechien. In: Lutherische Kirche in der Welt. Jb. des Martin-Luther-Bundes 54/2007, 123–137, hier 129.

46 OSKAR WAGNER (s. Anm. 18), 87.

47 OSKAR WAGNER (s. Anm. 18), HERBERT PATZELT, Geschichte der Evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien, Dülmen 1989.

48 OSKAR WAGNER (s. Anm. 18), 154–156.

IV. Von der Eingliederung zur Tolerierung

Die Eroberung Schlesiens durch Friedrich II. von Preußen (Regierung 1740–1786) änderte an der konfessionellen Situation im Herzogtum Teschen zunächst nichts. Schlesien wurde preußische Provinz, das Luthertum in der preußischen Provinzialkirche zusammengefasst mit dem König als *summus episcopus* an der Spitze. Nicht in den preußischen Staatsverband eingegliedert wurden die Herzogtümer Troppau, Jägerndorf und Teschen in Südostoberschlesien. Im Berliner Friedensvertrag vom 28. Juli 1742, abgeschlossen zwischen Friedrich II. und Kaiserin Maria Theresia (Regierung 1740–1780) zur Beendigung des Ersten Schlesischen Krieges, war vereinbart worden, dass etwa sieben Achtel von Schlesien zu Preußen kommen, nur dieser schmale Streifen verbleibt bei Österreich.⁴⁹ Maria Theresia soll nach dem Vertragsabschluss geklagt haben: „Den Garten hat er sich genommen, den Zaun hat er mir gelassen“. Auch das katholische Fürstbistum Breslau war seitdem in einen preußischen und in einen österreichischen Teil gespalten.

Die Gnadenkirchengemeinde in Teschen war die einzige offiziell anerkannte evangelische Kirchengemeinde im Österreichischen Staatsverband, geleitet von einem Konsistorium. Ihr Einfluss ging weit über Teschen oder Oberschlesien hinaus. Er erstreckte sich auf den Geheimprotestantismus in ganz Österreich von der Bukowina bis Tirol, von Böhmen bis Triest in einem Gebiet, das heute auf die Republiken Österreich, Tschechien, Slowakei, Polen, Rumänien, der Ukraine, das frühere Jugoslawien und Italien aufgeteilt ist. Enge Verbindungen gab es zum Luthertum in Ungarn, in der Zips, nach Deutschland wie nach Siebenbürgen. An der rechtlichen Stellung der Gnadenkirche hatte sich seit der Altrantädter Konvention bis dahin grundsätzlich nichts geändert.

Das wurde unter Josef II. (1741–1790, Kaiser 1780–1790, König von Böhmen, Kroatien, Ungarn ab 1780) anders. Das von ihm 1781 erlassene Toleranzpatent beginnt mit den Worten:

„Überzeugt einerseits von der Schädlichkeit alles Gewissenszwanges und andererseits von dem großen Nutzen, der für die Religion und den Staat aus einer wahren christlichen Toleranz entspringt, haben wir uns bewogen ge-

49 MICHAEL R. GERBER, Österreichisch-Schlesien von 1742 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges. Ein historischer Abriss, Einzeldruck der Stiftung Kulturwerk Schlesien, Würzburg 1994, 36 Seiten. – MARIE GAWRECKÁ – DAN GAWRECKI – MARTIN WIHODA, Das böhmisch-mährische Schlesien in der historischen Forschung. In: JSFWUB 33/1992, 201–227.

funden, den augsburgischen und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unierten Griechen ein ihrer Religion gemäÙes Privatexerzitium allenthalben zu gestatten, ohne Rücksicht, ob selbes jemals gebräuchlich oder eingeführt gewesen oder nicht. Der römisch-katholischen Religion allein soll der Vorzug des öffentlichen Religionsexerzitiums verbleiben...“ Im Einzelnen wird dann bestimmt:

1. Wo mindestens 100 Familien des gleichen Glaubens existieren, dürfen sie auf eigene Kosten ein Bethaus bauen und besuchen. Die Bethäuser sollen *kein Geläute, keine Glocken, Türme und keinen öffentlichen Eingang von der Gasse, so eine Kirche vorstelle, haben.*
2. Die Gemeinden haben die Möglichkeit *ihre eigenen Schulmeister, welche von den Gemeinden zu erhalten sind, zu bestellen.* Die dortländige *Schuldirektion* führt die äußere Aufsicht.
3. Die Gemeinden können Pastoren ihres Glaubens einstellen, müssen sie allerdings selbst erhalten.
4. Die Stolgebühren sind – wie im preußischen Schlesien – weiter dem katholischen Ortspfarrer (*Parocho ordinario*) vorbehalten und an ihn zu entrichten.
6. und 7. Konfessionelle Heiratshindernisse, Zurücksetzungen beim Landkauf, bei der Aufnahme in die Zünfte, an Universitäten, die Laufbahnbeschränkungen im Staat und beim Militär sollen künftig entfallen.⁵⁰

Für die Gnadenkirche bedeutete das Toleranzpatent auf der einen Seite einen Fortschritt in Richtung Befreiung, Tolerierung innerhalb des österreichischen Staates, obgleich die römisch-katholische Kirche nach wie vor den Status der bevorrechtigten Staatskirche behielt. Diesen Status erlangten die anderen Kirchen sämtlich nicht. Zugleich bedeutete das Toleranzpatent aber auch eine Schwächung der Gnadenkirchengemeinde. Moritz Landwehr von Pragenau meinte sogar, dass mit der Toleranz auch „der Zerfall der alten Gnadenkirchengemeinde eingeleitet“ wurde.⁵¹ Denn parallel zum Toleranzpatent wurde auch die Leibeigenschaft in Österreich aufgehoben. Das stärkte das Selbstbewusstsein der Bauern und führte schließlich, zum Teil auch mit Unterstützung des protestantischen Adels, zur Gründung von zehn soge-

50 Quellensammlung für den geschichtlichen Unterricht an höheren Schulen II. 136 Österreich-Ungarn Teil II: Von 1526–1790, hg. von M. LANDWEHR VON PRAGENAU, Leipzig und Berlin 1916, 25–27.

51 MORITZ LANDWEHR VON PRAGENAU /WALTER KUHN (s. Anm. 15), 63.

nannten „Toleranzgemeinden“. Für die Gnadenkirche bedeutete das eine Schwächung ihrer Monopolstellung durch heimische innerprotestantische Konkurrenz. Bis dahin war sie mit ihren rund 40.000 Mitgliedern allein zuständig für den Protestantismus in Teschen und Umgebung. Nun begannen die Toleranzgemeinden, ein Eigenleben und eine Eigendynamik neben der Gnadenkirche zu entwickeln.⁵² Die Folgen allerdings gehören dann schon in eine andere Epoche der Kirchengeschichte und sind hier nicht mehr darzustellen.

V. Abschließende Bemerkungen

Der Weg, den die Evangelischen im Herzogtum Teschen während der Gegenreformation gehen mussten – von der Konversion des Herzogs Adam Wenzel im Jahr 1610 bis zum Toleranzpatent Josephs II. von 1781 – zeigt, dass der Habsburger Staat in der Religionsfrage nur dann Zugeständnisse machte, wenn es nicht anders ging. Auch das Toleranzpatent war weit weniger tolerant, als der Name besagt. Bestenfalls war es eine halbherzige Toleranz, die Joseph II. den Evangelischen gewährte; eine Toleranz, die ihnen Luft zum Atmen ließ, die aber das römisch-katholische Staatskirchentum in den österreichischen Ländern grundsätzlich aufrechterhielt. Dass sich die Evangelischen in diesem Staat so lange behaupten und schließlich sogar so weitgehend durchsetzen konnten, ist eine Folge ihrer Glaubenstreue. Durch ihre beeindruckende Widerstandskraft und durch ihre Ausdauer über Generationen hinweg haben sie den Staat und die Römisch-Katholische Kirche ohne Waffengewalt oder Krieg gezwungen, ihren Glauben anzuerkennen und Frieden mit ihnen zu machen. Das ist ein Stück protestantische Kirchengeschichte, das nicht vergessen werden sollte.

Kontrreformacja w Cieszynie w latach 1610–1781

Kontrreformacja w Cieszynie rozpoczyna się w 1610 r. wraz z przejściem luteranckiego księcia Adama Wacława (1574–1617) do kościoła katolickiego. W 1683 r. księstwo ponownie oficjalnie stało się katolickie, zaś luteranie zmuszeni zostali pod przymusem do przejścia na katolicyzm, emigracji lub też do potajemnego wyznawania protestantyzmu. W 1709 r. cesarz Józef I udzielił zgody na budowę

52 OSKAR WAGNER (s. Anm. 18), 121–130.

kościół Łaski w Cieszynie, jedyne na terenie Górnego Śląska, jedyne również na całym terenie Państwa Austriackiego, do którego należało 40000 protestantów. Historia tego kościoła i tutejszej parafii w okresie do patentu tolerancyjnego Józefa II (1781 r.) stanowi zakończenie tegoż artykułu.

Teschen zwischen Toleranz und konfessioneller Parität

Die Evangelische Kirche in Österreichisch-Schlesien im 18. und 19. Jahrhundert

von Karl W. Schwarz

Einleitung

In drei Kriegen hat der Preußenkönig Friedrich II. das Land an der mittleren und oberen Oder okkupiert und schließlich annektiert. Schon im Frieden von Berlin 1742 wurde die Zweiteilung Schlesiens besiegelt und die österreichische Herrschaft auf die südwestlichen Randgebiete Schlesiens, nämlich das Fürstentum Teschen, die südlichen Teile der Fürstentümer Troppau und Jägerndorf-Leobschütz sowie ein Drittel des alten Bistumslandes Neisse beschränkt. Nach dem zweiten Schlesischen Krieg wurde 1745 diese Zweiteilung des Landes (7:1) zugunsten Preußens bestätigt und auch der Friede von Hubertusburg 1763 änderte den Grenzverlauf nicht¹.

Österreichisch-Schlesien wurde dieses Gebiet in der Folge genannt, es war zeitweise zwischen 1783 und 1849 mit Mähren verwaltungsmäßig verbunden, Sitz des Guberniums war Brünn/Brno, in Westschlesien war Troppau/Opava, in Ostschlesien Teschen/Těšín/Cieszyn die Kreishauptstadt. In der Folge bildete es bis 1918 ein Kronland der Habsburgermonarchie mit der Hauptstadt Troppau/Opava. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlebte dieser Landstrich nicht nur die nationale Erweckung der Tschechen, sondern auch jene der Polen. Die nationale Diversifizierung war mit Konflikten verbunden (Deutsche/Tschechen, Tschechen/Polen). Der große Nationalitätenkampf der Donaumonarchie wurde hier infolge einer bemerkenswerten ethno-konfessionellen Schichtung der Bevölkerung

1 JOACHIM BAHLCKE, *Schlesien und die Schlesier*, München 1996, 75 ff.; NORBERT CONRADS (Hg.), *Deutsche Geschichte im Osten Europas: Schlesien*, Berlin 1994; DIETER MEMPEL, *Der schlesische Protestantismus vor und nach 1740*, in: Peter Baumgart (Hg.), *Kontinuität und Wandel. Schlesien zwischen Österreich und Preußen*, Sigmaringen 1990, 287–306.

konfessionell überlagert und verschränkt²: Die Polen im Teschener Schlesien, die mit 60% die Mehrheit für sich beanspruchten, waren zu einem hohen Prozentsatz (30,5%) evangelisch. Ca. ein Viertel der Bevölkerung waren Tschechen, 15% Deutsche; die konfessionelle Gliederung: 56 % katholisch, 42% evangelisch, 2% jüdisch.

Mein Beitrag konzentriert sich auf Teschen, wobei ich mich auf viele wertvolle Studien von Herbert Patzelt beziehen kann³, gipfelnd in seiner „*Geschichte der Evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien*“. Die Gnadenkirche von Teschen, errichtet aufgrund der Bestimmungen der Altranstädter Konvention von 1707, galt als „*Mutterkirche vieler Länder*“, um auch den Titel der einschlägigen Schrift von Oskar Wagner (1906–1989) aus 1978 gleich eingangs zu nennen⁴. Auf sie stütze ich mich im Wesentlichen bei meinen Ausführungen, die rechtsgeschichtlich orientiert sind und das Ringen des Protestantismus um seine Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert zum Inhalt haben. Das vor 150 Jahren 1861 erflossene Protestantenpatent zu würdigen ist die eigentliche Absicht dieser Ausführungen⁵. Nach dieser Einleitung werde ich ganz kurz (2.) über die religionsrechtliche Ausgangslage in Schlesien und sodann (3.) über die evangelische Toleranzkirche sprechen. Daran schließt sich (4.) ein Abschnitt über das vergebliche Ringen um die Religionsfreiheit 1848/49 an, um (5.) das Protestantenpatent zu thematisieren und (6.) den Liberalismus als Bündnispartner der Protestanten zu benennen, wobei ich mich auf die beiden aus Schlesien stammenden Theologen Carl Samuel Schneider aus Bielitz und Theodor Haase aus Teschen konzentrieren werde.

2 ALBERT S. KOTOWSKI, Deutsche – Tschechen – Polen – Juden. Über die Bevölkerungsverhältnisse im Teschener Schlesien 1850–1914, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 49 (2000) 3, 317–340; HERBERT PATZELT, Die evangelische Kirche im Herzogtum Teschen im Spannungsfeld der Völker, in: JSKG 80 (2001) 193–204.

3 HERBERT PATZELT, Geschichte der Evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien, Dülmen 1989; DERS., Die evangelische Kirche Österreichisch-Schlesiens, in: Josef Joachim Menzel (Hg.), Geschichte Schlesiens Bd. 3 Stuttgart 1999, Nachdruck Insingens 2011², 548–567.

4 OSKAR WAGNER, Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20, Wien/Köln/Graz 1978. – Dieses magistrale Werk liegt nun erfreulicherweise auch in polnischer Sprache vor: J. Maciuszko (Hg.): Kościół macierzysty wielu krajów. Historia Kościoła Ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim w latach 1545–1918/20, Bielsko-Biała 2008.

5 OSKAR WAGNER, Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20, Wien/Köln/Graz 1978, 229 ff.

1. Die Ausgangslage

Die religionsrechtliche Sonderstellung Schlesiens im Rahmen des Habsburgerreiches ergab sich aus dem Instrumentum Pacis Osnabrugense (Art. V §§ 38–41 IPO 1648)⁶, der Altranstädter Konvention (1707) und dem Exekutionsrezeß vom 8. Februar 1709⁷. Nur diese besondere rechtliche Konstellation insbesondere der Teschener Gnadenkirchengemeinde mit dem *exercitium religionis publicum* hat den Protestantismus vor der Erosion bewahrt. Im Untergrund hatte sich in den Beskiden freilich ein Kryptoprotentantismus erhalten, dessen Schicksal bis in die Umgangssprache Eingang gefunden hat: *Twardy jak Luter z pod Ciescyna* = Hart wie ein Teschener Lutheraner. Dieses polnische Sprichwort betont die Festigkeit, Bekenntnis- und Glaubenstreue. So wird die Qualität eines Nagels danach definiert: Er halte fest „*wie der lutherische Glaube um Teschen*“.

Die Gemeinde Teschen wies vor 1781 einen Mitgliederbestand von ca. 40.000 überwiegend polnischsprachigen Gläubigen auf. Unter Maria Theresia war sie permanent dem Zugriff gegenreformatorischer Maßnahmen ausgesetzt. Als Instrument für diese mit Nachdruck betriebene Rekatholisierung reaktivierte die Regentin jene von Jesuiten geführte Religionskommission⁸. Die besondere Pointe lag darin, dass diese Religionskommission, die eindeutig mit gegenreformatorischer Zielsetzung angetreten war, 1743 die Aufgabe übertragen bekam, als Konsistorium für die Evangelischen in Österreichisch-Schlesien zu fungieren. In diesem Fall wurde einer der Geistlichen der Gnadenkirche für alle Acta Consistorialia beigezogen. Einer solchen katholisch geprägten Behörde oblag die Leitung der Teschener Gemeinde und der Evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien. Diese war nicht

6 CHRISTIAN ERDMANN SCHOTT, Die Bedeutung des Westfälischen Friedens für die Evangelischen in Schlesien, in: Bernd Hey (Hg.), Der Westfälische Frieden 1648 und der deutsche Protestantismus, Bielefeld 1998, 99–111.

7 NORBERT CONRADTS, Die Durchführung der Altranstädter Konvention in Schlesien 1707 bis 1709, Köln/Wien 1971, 317 ff., 355 ff.; HANS-WOLFGANG BERGERHAUSEN/ULRICH SCHMILEWSKI (Hg.), Die Altranstädter Konvention von 1707. Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte und zu ihrer Bedeutung für die konfessionelle Entwicklung in Schlesien, Würzburg 2009.

8 OSKAR WAGNER, Die evangelische Kirche in Schlesien, Mähren, Galizien und der Bukowina in der Toleranzzeit (...), in: Peter F. Barton (Hg.), Im Zeichen der Toleranz, Wien 1981, 276 ff.; Elisabeth Kovács, Österreichische Kirchenpolitik in Schlesien 1707 bis 1790, in: Kontinuität und Wandel (wie Anm. 1), 239–256, 251.

wählerisch bei ihren Methoden, das kirchliche Leben der Protestanten einzuschränken und zu behindern. Dem machte erst die Toleranzpolitik Josefs II. ein Ende, die mit der Aufhebung der Religionskommission (31. 12. 1780; 20. 3. 1781) ihren Anfang nahm, ehe im Herbst 1781 das *Toleranzpatent* eine neue religionsrechtliche Zeitrechnung einführte⁹.

2. Die Ära der Toleranzkirche

Unter den Bedingungen des josephinischen Toleranzpatents bildeten sich in Schlesien dreizehn Toleranzgemeinden¹⁰, für welche die Teschener Gnadenkirche die Muttergemeinde gewesen war¹¹: Hillersdorf/Holčovice im Herzogtum Troppau-Jägerndorf, in den Herzogtümern Teschen und Bielitz waren es die Gemeinden Bielitz/Bielsko, Bistritz/Bystřice, Bludowitz/Bładnice, Ernsdorf/Jaworze, Kameral-Ellgoth/Komorní Lhotka, Weichsel/Wisła (alle 1782 gegründet), Ustron/Ustroń (1783), Golleschau/Goleszów (1785), Nawsi/Návsí (1785/91), Drahomischl/Drogomyśl (1787/88) und Altbielitz/Stare Bielsko (1820/27).

Diese Gemeinden wurden 1784 der Mährisch-schlesisch-galizischen Superintendentenz A.B. zugeordnet, die erst 1803 geteilt wurde: in eine Mährisch-schlesische Superintendentenz A.B. (mit 25 Gemeinden) und eine zweite Superintendentenz, die Galizien und die Bukowina umfasste und 22 Gemeinden zählte. Die Entfernungen waren gigantisch und kaum zu bewältigen. Zur eigentlichen Kirchenleitungsinstanz musste unter diesen geographischen Bedingungen das Seniorat ausgestaltet werden, zu dem die erwähnten dreizehn schlesischen Toleranzgemeinden 1807 zusammengefasst wurden. Ihr Sitz wechselte, wobei Bielitz, wiewohl am Rande gelegen, besondere Bedeutung erlangte¹².

Mutterkirche war Teschen nicht nur im Blick auf die umliegenden Toleranzgemeinden, sie wurde auch so verstanden, weil die Gnadenkirchen-

9 RICHARD POTZ, Die Donaumonarchie als multikonfessioneller Staat, in: Kanon XII = Multikonfessionelles Europa, München 1994, 49–65.

10 OSKAR WAGNER, Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20, Wien-Köln-Graz 1978, 117; REINER SÖRRIES, Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich, Köln-Weimar-Wien 2008, 142 ff.

11 HERBERT PATZELT, Anfänge der Toleranzzeit in Österreichisch-Schlesien, in: Peter F. Barton (Hg.), Im Lichte der Toleranz, Wien 1981, 231–270.

12 HERBERT PATZELT, Geschichte der Evangelischen Kirche, 254.

gemeinde in ihrem theologischen Profil weit ausstrahlte: sie war der Brückenkopf des Halleschen Pietismus nach Ungarn¹³, sie prägte aber auch das konfessionelle Bewusstsein der Toleranzgemeinden in der mährischen Wallachei im lutherischen Sinn. Schließlich ist aus rechtsgeschichtlicher Perspektive noch anzumerken, dass die konsistoriale Form der Kirchenleitung in Teschen beispielgebend für die evangelische Toleranzkirche in Österreich geworden ist. Das bereits oben apostrophierte Konsistorium in Teschen wurde 1782 mit der Gesamtleitung der sich etablierenden Toleranzgemeinden im Habsburgerreich beauftragt¹⁴. Es hatte seine Gestalt freilich sehr verändert, das Gremium setzte sich paritätisch aus geistlichen und weltlichen Ratsmitgliedern zusammen, die evangelisch waren, lediglich an der Spitze der Behörde blieb weiterhin ein katholischer Präsident, weil nur ein Katholik den katholischen Monarchen (selbst in seiner Funktion als *summus episcopus* einer evangelischen Kirche) vertreten konnte¹⁵. Das Konsistorium wurde 1784 nach Wien überstellt und durch ein reformiertes Konsistorium ergänzt, an deren gemeinsamer Leitung durch einen römisch-katholischen Beamten bis 1859 festgehalten wurde.

Um das Toleranzkirchenwesen mit wenigen Strichen zu charakterisieren, muss auf den Schlüsselbegriff „Privatexerzitium“ verwiesen werden, lediglich in Teschen, Asch in Westböhmen und Triest bestand aufgrund älterer Rechtsgarantien ein öffentliches Religionsexerzitium der Evangelischen. In der Abstufung der Religionsfreiheit, wie sie schon im Augsburger Religionsfrieden 1555 angelegt und vom Westfälischen Frieden 1648 differenziert wurde: *exercitium Religionis publicum*, *exercitium Religionis privatum*, *devotio domestica*, bedeutet das Privatexerzitium die Einschränkung der Religionsfreiheit auf den privaten Raum. Die Zeichen der Öffentlichkeit blieben den tolerierten „Akatholiken“ verwehrt. Das zeigt sich in den spezifischen

13 DERS., Der Pietismus im Teschener Schlesien 1709–1730, Göttingen 1969; ZOLTAN CSEPREGI, Pietismus in Ungarn 1700–1758, in: Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte 6 (2004) 25–38, hier 35.

14 HERBERT PATZELT, Die protestantischen Konsistorien Liegnitz, Brieg, Teschen und Wien im 17. und 18. Jahrhundert, in: Jan Harasimowicz/Aleksandra Lipińska (Hg.), Dziejstwo reformacji w księstwie legnicko-bzeskim / Das Erbe der Reformation in den Fürstentümern Liegnitz und Brieg, Legnica 2007, 135–140.

15 INGE GAMPL, Vorgeschichte und Gründung des evangelischen Konsistoriums in Teschen. Eine frühe Form gesetzlicher Anerkennung? In: Hans Lentze/Inge Gampl (Hg.), Speculum Iuris et Ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl, Wien 1967, 89–106.

Bauvorschriften für die nunmehr gestatteten Bethäuser¹⁶, die nicht mit Kirchen verwechselt werden durften, weder Kirchturm noch Geläute und auch keinen direkten Zugang von der Straße haben durften; es zeigt sich weiter in verwaltungsrechtlichen Vorschriften, welche sich am Parochialnetz der Römisch-katholischen Kirche orientierten und auch die „Akatholiken“ an den römisch-katholischen *parochus ordinarius* in allen standesamtlichen Funktionen verwiesen und diesem auch die entsprechenden Stolgebühren für die Matrikenführung eintrug.

Die *Prärogativen* der *ecclesia dominans*, der herrschenden römisch-katholischen Staatskirche, zeigten sich vor allem im brisanten Bereich des konfessionellen Mischeherechts und der religiösen Kindererziehung. Hier konkretisierte sich auf demütigende Weise, was unter Prärogativen zu verstehen war, nämlich die Ungleichbehandlung bei der Kindererziehung: Einem katholischen Vater folgten alle Kinder in der Konfession, einem evangelischen Vater hingegen nur die Söhne, während die Töchter römisch-katholisch erzogen werden mussten. Aber selbst diese Regel wurde später im Verlauf des 19. Jahrhunderts wiederum verschärft und die Reverspflicht, also die eidliche Verpflichtung der Akatholiken zur katholischen Kindererziehung, die das Toleranzpatent aufgehoben hatte, 1829 bzw. 1839 wieder eingeführt.

Eine der beklagenswerten Bestimmungen der Toleranzzeit bestand in dem vorgeschriebenen Übertrittsunterricht beim katholischen Pfarrer im Falle einer gewünschten Konversion. War schon unmittelbar nach Erlass des Toleranzpatents der Zeitraum, innerhalb dessen die Meldung der Akatholiken bei den staatlichen Stellen zu erfolgen hatte, mit Ende 1782 limitiert worden, so wurde dieser konfessionelle Übertritt in der Folge erheblich verschärft, indem er mit einem sechswöchigen Übertrittsunterricht beim zuständigen katholischen Geistlichen verknüpft wurde¹⁷, der natürlich alles daran setzte, die Konversion zu verhindern.

Es waren solche Fesseln der „Toleranz“, die ein Wachsen der Toleranzkirche von vorneherein verhinderten. So ist auch bezeichnend, dass auf ganz Österreich bezogen die Seelenstandsberichte aus der zu Ende gehenden Ära des Vormärz kaum eine Steigerung der Mitgliedszahlen gegenüber der jo-

16 REINER SÖRRIES, *Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich*, Köln/Weimar 2008, 45 f.

17 STEFAN SCHIMA, *Glaubenswechsel in Österreich in der staatlichen Gesetzgebung von Joseph II. bis heute*, in: Marlene Kurz/Thomas Winkelbauer (Hg.), *Glaubenswechsel*, Wien 2007, 79–99.

sephinishen Zeit aufweisen. In Österreichisch-Schlesien war die Entwicklung günstiger¹⁸. Wenn mit 40.000 Augsburgs Konfessionsverwandten als Mitglieder der Gnadenkirchengemeinde von Teschen vor 1781 gerechnet wurde, so erfolgte die Gründung der Toleranzgemeinden in Schlesien auf Kosten ihrer „Mutterkirche“, deren Mitgliederbestand sank deshalb bis zur Kirchensivitation 1836 auf 7.500¹⁹, stieg in der Folge um 1848 auf ca. 10.000²⁰. Österreichisch-Schlesien war und blieb das Kronland mit der höchsten Mitgliederdichte der Evangelischen Kirche²¹. Um 1848 zählten die dreizehn Gemeinden des schlesischen Seniorates an die 62.000 Seelen. So erklärt sich auch, dass von hier 1848 eine der Initiativen zur politischen Emanzipation der Toleranzkirche ausgegangen ist²².

3. Das (vergebliche) Ringen um die konfessionelle Parität

Die bürgerliche Revolution 1848, welche dem System des Vormärz ein Ende bereitete und den langjährigen Repräsentanten dieses Systems Klemens Lothar Wenzel Fürst Metternich (1773–1859) in die Wüste schickte, hatte auch die Freiheit der Kirche(n) auf ihre Fahnen geheftet und als ein Ziel die Befrei-

18 Mitgliedszahlen der Evangelischen Kirche A.u.H.B. in Österreich/Cisleithanien (A.B. + H.B.):

1869 Volkszählung Österreich: 247.000 + 104.000 = 351.000

1880 Volkszählung Österreich: 290.000 + 110.000 = 400.000

1890 Volkszählung Österreich: 316.000 + 120.000 = 436.000

1910 Volkszählung Österreich: 444.000 + 144.000 = 588.000

1886 Mitgliederzahlen der Evangelischen Kirche in Schlesien (A.B. + H.B.):

1886: 84.000 A.B. + 400 H.B. = 84.400, das entspricht 20 % aller Evangelischen, 28,59 % aller Lutheraner;

1886: Teschen: 15.000 Seelen.

In den schlesischen Gemeinden wurden gegen Ende des 19. Jh. über 100.000 Protestanten gezählt (gegenüber 610.000 Katholiken), im Teschener Gebiet waren ca. 20.000 mit deutscher, 70.000 mit polnischer und 10.000 mit tschechischer Muttersprache. Der Kirchliche Schematismus 1913 wies im Schlesischen Seniorat 24 Pfarrgemeinden mit 107.000 Seelen aus.

19 HERBERT PATZELT, Geschichte der Evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien, Dülmen 1989, 65.

20 Nach der tabellarischen Übersicht, abgedr. in: ERHARD BUSCHBECK/GUSTAV STEINACKER, Verfassungsentwurf für die evang. Kirche Österreichs (...), Triest 1850, 88 ff., 91.

21 OSKAR WAGNER, Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20, Wien/Köln/Graz 1978, 410 f.

22 DERS., Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20, Wien/Köln/Graz 1978, 172 ff.

ung der Kirche(n) von ihrer „Herabwürdigung (...) zu Polizei-Anstalten des Staates“ proklamiert. Für die Protestanten kam es nun ganz wesentlich darauf an, diese konstitutionelle Grundrechts-Bewegung auf ihre eingeschränkte Religionsfreiheit aufmerksam zu machen und eine Allianz mit ihr herzustellen. Dazu wurden eine Menge an Denkschriften und Petitionen verfasst und an den konstituierenden Reichstag gerichtet, aber auch Majestätsgesuche formuliert, um auf die bedrängte Situation der Akatholiken hinzuweisen. Die öffentliche Publizistik nahm sich sogar dieser Frage an und konnte am 25. April 1848 mit der nach dem Minister Franz von Pillersdorf (1786–1862) benannten Verfassung einen ersten Teilerfolg feiern²³. Denn sie hat erstmals in der österreichischen Geschichte die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit (§ 17) gewährleistet, die Beseitigung der in einigen Teilen der Monarchie noch gesetzlich bestehenden Verschiedenheiten der bürgerlichen und politischen Rechte einzelner „Religions-Confessionen“ in Aussicht gestellt (§ 27) sowie allen gesetzlich anerkannten christlichen Glaubensbekenntnissen und dem israelitischen Kultus die freie Ausübung des Gottesdienstes (§ 31) zugesagt. Mit dem 11. April 1848 war eine Petition der schlesischen Gemeinden datiert, welche die Forderungen der Akatholiken auflistete: Aufhebung ihrer Minderstellung als bloß tolerierte Bekenntnisgemeinschaft mit allen daraus resultierenden Nachteilen (Privatexerzitium ohne jus parochiale; Stolgebührenpflichten gegenüber der römisch-katholischen Geistlichkeit, Ausschluss von einzelnen Ämtern, Dispenspflicht bei bürgerlichen Rechten und akademischen Würden, Ungleichbehandlung bei konfessionellen Mischehen, Reverspflicht bei der religiösen Kindererziehung, Benachteiligung bei konfessionellen Übertritten). Hinzukam aber noch eine Forderung, die den Rahmen der ins Auge gefassten konfessionellen Parität der Protestanten überschritt, nämlich „*die Gleichstellung aller Culte in der gesamten Monarchie*“. Es handelt sich demnach um eine Intervention zugunsten der bürgerlichen und politischen Emanzipation der Juden.

Ein weiteres politisches Kalkül betraf die Vertretung evangelischer Interessen am konstituierenden Reichstag. Im Rahmen einer Pastoralkonferenz in Teschen, die unter der Leitung des mährisch-schlesischen Superintendenten Johann Georg Lumnitzer (1783–1863) über die Kandidatur eines evangeli-

23 THOMAS KLETEČKA, Staat und Kirche(n) im Zeichen der Revolution von 1848, in: Jiří Pokorný/Luboš Velek/Alice Velková (Hg.), Nationalismus, Gesellschaft und Kultur in Mitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Jiří Kořalka zum 75. Geburtstag, Praha 2007, 169–193.

schen Vertreters beratschlagte, fiel die Entscheidung zugunsten des Pastors von Bielitz Carl Samuel Schneider (1801–1882), dessen Antreten im Bielitzer Wahlkreis als aussichtsreich empfunden wurde. Tatsächlich wurde er am Dienstag nach Pfingsten 1848 gewählt und rückte trotz Protesten seitens der Jesuiten in den Reichstag ein²⁴ und erwarb schon bei seiner Jungferrede am 14. August 1848 die Sympathien der Abgeordneten, denn er trat im Anschluss an den vom schlesischen Abgeordneten Hans Kudlich (1823–1917) eingebrachten Antrag zur Aufhebung aller bäuerlichen Robot- und Untertänigkeitsverhältnisse ans Rednerpult, nahm als Vertreter der ostschlesischen Landbevölkerung das Wort und zog alle Register seiner rhetorischen Gaben zugunsten dieses Antrags²⁵.

Zu einer anderen Plattform kirchenpolitischer Reflexionen über die Protestantenemanzipation in Wien hielt der Abgeordnete Schneider engen Kontakt. Gemeint ist eine zur selben Zeit in der Sakristei der Reformierten Kirche²⁶ stattgefundene Konferenz, bei der unter dem Präsidium der beiden Wiener Superintendenten Gottfried Franz (1803–1873) und Ernst Pauer (1791–1861) achtzehn Persönlichkeiten der Evangelischen Kirche die nötigen Maßnahmen diskutierten und eine Punktation erarbeiteten, die gewissermaßen die brennendsten Forderungen der Akatholiken auf den Tisch legte und als ein Sofortprogramm umgehend zur Durchführung gelangen sollte. Neben den erwähnten Lumnitzer und Schneider wirkten der reformierte Superintendent Samuel Nagy (1802–1863) aus Mähren und der um eine Union zwischen A.B. und H.B. ringende und für eine synodale Kirchenverfassung werbende Pastor Gustav Steinacker (1809–1877) aus Triest sowie die Theologieprofessoren Heinrich August Stählin (1812–1861), Johann Patay (1778–1854) und Friedrich Daniel Schimko (1796–1864) mit, wobei Steinacker als Schriftführer und Sekretär der treibende Motor der Konferenz gewesen ist. Ihm, der ganz massiv die überkommene Konsistorialverfassung in Frage stellte („*Die Zeiten des alten bürokratischen Regiments sind vorüber*“, schreibt er in

24 CARL SAMUEL SCHNEIDER, *Erzählungen eines alten Pastors aus seinem Leben*, Bielitz 1880.

25 Auszugsweise abgedruckt bei OSKAR WAGNER, *Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20*, Wien/Köln/Graz 1978, 204 f.

26 KARL SCHWARZ, *Die Wiener Augustkonferenz 1848*, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* [= JGPrÖ] (1983) 58–108.

einem Brief am 12. August 1848 nach Triest²⁷⁾ und sich nicht scheute, dem Konsistorium die Stirn zu bieten, wurde später freilich die Rechnung präsentiert. 1852 musste er in Triest resignieren²⁸⁾, weil er sich für eine Allianz mit den von der Restauration verbotenen Deutschkatholiken²⁹⁾ eingesetzt hatte. Er musste aus Österreich emigrieren und fand nach längerer vergeblicher Suche in Mitteldeutschland eine Pfarrstelle³⁰⁾.

Um die provisorischen Verfügungen, eine Frucht der Augustkonferenz, auch wenn sich die Konsistorien damit schmückten und sie als eine Folge ihrer Initiativen ausgaben, kümmerte sich der Abgeordnete Schneider. Er tat dies mit solchem Nachdruck, dass ein Minister ihn als jenen Abgeordneten hinstellte, der ihn am meisten „sekkiere“³¹⁾. Und diese Intensität machte sich auch bezahlt, denn jene am 10. August eingebrachte Denkschrift führte zwar zu einem Vortrag des Kultusministers (datiert mit 30. September 1848), doch dieser Vortrag ist in den Wirren des Herbst 1848 verloren gegangen, sodass eine kaiserliche EntschlieÙung nicht erfolgen konnte.

Um die Verwirrung noch zusätzlich zu steigern, erschien das „Provisorium“ in mehreren Zeitschriften, insbesondere in der Wiener Zeitung (5. 10. 1848). War dies lediglich eingefädelt worden, um die Inkraftsetzung zu beschleunigen, so hat die Publikation in den Gemeinden den Eindruck vermittelt, die diskriminierenden Bestimmungen der Toleranzzeit seien obsolet. Daraus erwachsen zahlreiche Probleme.

Um den Faden wieder aufzugreifen, wurde eine weitere Denkschrift aufgesetzt und am 2. Dezember 1848 dem Minister Franz Seraph Graf Stadion (1806–1853) in Kremsier/Kroměříž überreicht. Am 24. Dezember 1848 hielt er im Ministerrat einen diesbezüglichen Vortrag, der noch einige Punkte

27 Zit. bei KARL SCHWARZ, Die Wiener Augustkonferenz 1848, in: JGPrÖ 99, 1983, 68.

28 KARL SCHWARZ, Die evangelische Gemeinde A.B. zu Triest und ihr Pfarrer Gustav Steinacker in der Reformepoche 1848/49, in: Südostdeutsches Archiv 26/27 (1983/84) 100–113.

29 STEFAN SCHIMA, Deutschkatholiken in Österreich – Eine religiöse Bewegung?, in: Österreich in Geschichte und Literatur 49 (2005) 5, 262–285.

30 HERBERT VON HINTZENSTERN, GUSTAV WILHELM STEINACKER (1809–1877), Kultur- und Kirchenpolitiker im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach von 1853 bis 1877, in: Michael Gockel/Volker Wahl (Hg.) Thüringische Forschungen. Festschrift für Hans Eberhardt, Weimar/Köln/Wien 1993, 451–473.

31 CARL SCHNEIDER, Erzählungen eines alten Pastors aus seinem Leben, Bielitz 1880, 68.

offen ließ, jedenfalls für die konfessionellen Mischehen die „Formfreiheit“ (wie in Ungarn) vorsah³². Bei der nächsten Ministerkonferenz am 12. Jänner 1849 in Olmütz/Holomouc³³ schlug Stadion ganz andere kultuspolitische Töne an und differenzierte zwischen Regelungen, die schon jetzt zu erlassen wären, von solchen, die mit Rom akkordiert werden müssten, also sämtliche interkonfessionellen Streitfragen.

Dieser Meinungsschwenk des Ministers stieß die Protestanten vor den Kopf. „Rom ... soll uns Protestanten geben, was uns ein früheres Ministerium schon erteilt³⁴, was wir vom gegenwärtigen mit Zuversicht erhofft, Rom, das stets gegen uns ... protestirt. Von Rom erblihte uns nie das Heil und wird uns auch in der neuen Zeit nicht grünen“, hielt Schneider dem Minister am 3. Jänner 1849 entgegen³⁵. Doch er musste sich mit dieser konkordatsrechtlichen Regelung der interkonfessionellen Fragen abfinden, wollte er nicht die übrigen Punkte des Provisoriums gefährden. Mit zahlreichen Modifikationen trat die auf der kaiserlichen Entschließung vom 26. Jänner 1849 basierende Ministerialverordnung betreffs der Akatholiken in Kraft³⁶. „Schneider habe wacker gekämpft“, schrieb Steinacker dem Vorsitzenden der Augustkonferenz Superintendent Franz³⁷, „aber er musste froh sein, so viel als Abschlagszahlung zu erringen.“

Die Volte des Ministers Stadion wie jene des Ministers Alexander Bach (1813–1893), der sich vom „Barrikadenkämpfer zu einer Stütze des absolutistischen Systems“ wandelte³⁸, zeigen das Scheitern des Liberalismus. Den Evangelischen, die den Reformbemühungen des Liberalismus grosso modo aufgeschlossen gegenüberstanden, wurde nun freilich die Rechnung präsen-

32 Haus-, Hof- und Staatsarchiv [HStA] Wien, MRZ 2988/1848, P. 6 – Die Protokolle des Österreichischen Ministerrates 1848–1867 II/1 (Ministerium Schwarzenberg 5. 12. 1848–7. 1. 1850), bearb. von Thomas Kleťečka, Wien 2002, 41.

33 HStA Wien, MRZ 525/1849, P. 6 – MPr II/1, 96.

34 Die Ministerialnote vom 23. September 1848 ist abgedruckt bei MAX VON HUSSAREK, Die Verhandlung des Konkordats vom 18. August 1855, in: Archiv für Österreichische Geschichte 109 (1922) 447–811, 695 ff.

35 Zitiert bei KARL SCHWARZ, Die Wiener Augustkonferenz 1848, in: JGPrÖ 99, 1983, 106.

36 Reichsgesetzblatt Ergänzungsband Nr. 107/1849 – hier allerdings mit falscher Datierung 26. 12. 1848, die in der Literatur häufig rezipiert wurde.

37 Zitiert bei KARL SCHWARZ, Die Wiener Augustkonferenz 1848, in: JGPrÖ 99, 1983, 92.

38 KARL VÖLKER, Das Zustandekommen des österreichischen Protestantenpatents vom 8. April 1861, in: JGPrÖ 52, 1931, 3–68, 6.

tiert. Wenn der Minister Bach den Zustand der Monarchie auf die Formel brachte, dass diese „*eigentlich nur zwei sichere Stützen ihrer Einbeit und ihres Bestandes (habe): die Dynastie und die katholische Kirche*“, dann verhiess dies für den Protestantismus kein Aufatmen, sondern bedeutete seine Abhängigkeit von den Konkordatsverhandlungen mit Rom. Dazu lieferte das Akatholiken-Propositorium sogar den „Anlass“³⁹.

Bezeichnenderweise wurde der konstituierende Reichstag, auf dem die Kirchenfrage und damit unmittelbar verknüpft die Verfassungsberatungen breiten Raum einnahmen⁴⁰, aufgelöst. Mit einem Verfassungsoktroy (Märzverfassung 1849) unterlief der Kaiser das zutage getretene Prinzip der Volkssouveränität, dem er mit Nachdruck seine monarchische Legitimität und sein Gottesgnadentum entgegenstimmte. Das gleichzeitig erlassene Grundrechtspatent vom 4. März 1849 (RGBl. Nr. 151/1849) bedeutete gleichwohl einen erheblichen Rechtsfortschritt, weil es erstmals in der positiven Rechtsentwicklung von einer Mehrzahl von Kirchen sprach („*Jede gesetzlich anerkannte Kirche ... ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig ...*“). Deren gesetzliche Anerkennung ist nur im Lichte der vorkonstitutionellen Toleranzakte zu verstehen und umfasste die vom Toleranzpatent begünstigten akatholischen Toleranzkirchen, die Evangelischen Augsburgischer und Helvetischer Konfession, die Griechisch-Orthodoxen und die Israelitische Kultusgemeinschaft. Die Formulierung im Märzpatent 1849 trug etwas vage dem Paritätsgrundsatz Rechnung („*formelle Parität*“), die Ausführungsgesetzgebung aber unterblieb. Im Sommer 1849 wurden unter Beteiligung der Konsistorien die Superintendenten und deren Vertrauensleute zu einer Art „Vorsynode“ nach Wien einberufen, um weitere Schritte der Kirchenreform zu beratschlagen und die Grundlinien einer Kirchenverfassung zu erarbeiten. Diese Entwürfe blieben Papier, denn die nachfolgende neoabsolutistische Ära trug die Signatur des Konkordates, das am Geburtstag des Kaisers (18. August 1855) abgeschlossen wurde und das Bildungswesen sowie das Eherecht der bischöflichen Aufsicht unterstellte und die Protestanten erneut einschränkte.

39 MAX HUSSAREK, Die Verhandlung des Konkordats vom 18. August 1855, in AFÖG 109, 1922, 464.

40 ERIKA WEINZIERL-FISCHER, Die Kirchenfrage auf dem Österreichischen Reichstag 1848/49, in: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 8 (1955) 160–190.

4. Das Protestantenpatent (1861)

Am 8. April 1861 unterfertigte Kaiser Franz Joseph I. das so bezeichnete Protestantenpatent (RGBl. Nr. 41/1861). Es hatte zum Ziel, „*Angelegenheiten der evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses, insbesondere die staatsrechtlichen Beziehungen derselben*“ zu regeln. Man könnte auch sagen: die gesetzliche Anerkennung der Evangelischen Kirche A.u.H.B. auszusprechen und die näheren rechtlichen Rahmenbedingungen für deren Wirken zu bestimmen⁴¹.

Es versteht sich demnach als sehnsuchtsvoll erwartetes Ausführungs-gesetz zu der bereits im Märzpatent 1849 proklamierten formellen Parität der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften.

Der ersten Welle des Liberalismus war jedoch die Restauration gefolgt. Das militärisch besiegte Ungarn, das die Habsburger vom ungarischen Königsthron gestürzt hatte – zu erinnern ist an die große Szene mit Kossuth Lajos (1802–1894) in der Großen Reformierten Kirche in Debrecen –, wurde zu einem Nebenland degradiert und in den österreichischen Gesamtstaat eingeordnet. Auf drei Sockeln ruhte die Herrschaft: auf dem Militär, auf der Beamtenschaft und auf der „*schwarzen Gendarmerie*“, der römisch-katholischen Kirche, mit der 1855 ein Konkordat abgeschlossen wurde, das von den liberalen Kräften massiv bekämpft wurde.

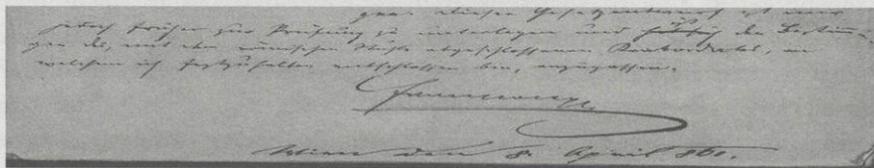
Auch die Protestantenfrage wurde dazu benützt, um die Herrschaft der Habsburger in Ungarn zu stabilisieren. Es gab ein vitales Interesse, den Protestantismus im gesamten Habsburgerreich in einer Gesamtkirche zu konzentrieren. Er hatte seinen Schwerpunkt ja außerhalb des heutigen Österreichs. Von den insgesamt 3,5 Millionen Protestanten waren die meisten – 2,1 Mill. magyarisches Calvinisten und 1,1 Mill. Lutheraner – in Ungarn und Siebenbürgen. Die Evangelische Kirche in Cisleithanien, für die das Protestantenpatent galt, setzte sich aus vier lutherischen und drei reformierten Superintendentenzen und einer gemischten Superintendentenz zusammen, insgesamt

41 FRIEDRICH GOTTAS, Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, 489–595; GUSTAV REINGRABNER, Um Glaube und Freiheit. Eine kleine Rechtsgeschichte der Evangelischen in Österreich und ihrer Kirche, Frankfurt/M. 2007; CHRISTOPH LINK, Der Protestantismus in Österreich, Wien 2007 – dazu KARL SCHWARZ, Zur Rechtsgeschichte des österreichischen Protestantismus, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 126 Kanonistische Abteilung 95 (2009) 554–575.

150 Gemeinden mit 170.000 Mitgliedern A.B. und 90.000 Mitgliedern H.B., hauptsächlich tschechischer Sprache. Die Schwerpunkte lagen in Österreichisch-Schlesien A.B. und in Böhmen/Mähren H.B.

Für den österreichischen Protestantismus wäre eine solche Gesamtkirche ein Vorteil gewesen, weil sie ihm ein größeres politisches Gewicht verliehen hätte. Aber sie wurde von den Magyaren und auch von den Siebenbürger Sachsen ausnahmslos abgelehnt, so musste dieses Projekt einer österreichischen Reichskirche fallen gelassen werden. 1859 trat ein ungarisches Protestantenpatent in Kraft⁴², das aber ebenfalls bei den Magyaren auf wenig Gegenliebe stieß, weil es staatlicherseits eine neue Distriktseinteilung dekretierte und zugunsten der slowakischen Gemeinden in Oberungarn eine eigene Superintendentenz vorsah. Aber diese wurde von den Magyaren nicht anerkannt und sah sich einem heftigen Konflikt um ihre Legitimität ausgesetzt⁴³. Schon nach einem Jahr wurde dieses Patent wieder zurückgenommen.

1861 wurde nun mit den österreichischen Protestanten der Anfang gemacht. Die Beschränkungen der Toleranzzeit wurden von diesen am bedrückendsten empfunden. Der Kaiser hatte wohl angeordnet, dass bei der legislativen Ausformulierung des Gesetzes auf das Konkordat Rücksicht zu nehmen sei, denn an diesem sei unbedingt festzuhalten. Diese handschriftliche Notiz des Kaisers lautete⁴⁴: *Dieser Gesetzentwurf ist mir jedoch früher zur Prüfung zu unterlegen und ist den Bestimmungen des mit dem römischen Stuble abgeschlossenen Konkordates, an welchem ich festzuhalten entschlossen bin, anzupassen.*



Das ist etwa im Blick auf konfessionelle „Mischehen“ geschehen. Wenn nun in der liberalen Presse alsbald die Karikatur auftauchte, die eine als *Protestantengesetz* bezeichnete Schere zum Schnitt in ein als *Concordat* kenntlich

42 FRIEDRICH GOTTAS, Das ungarische Protestantenpatent, München 1965.

43 FRIEDRICH GOTTAS/KARL SCHWARZ, Patentisten contra Autonomisten. Das ungarische Protestantenpatent im Widerspruch der Meinungen, in: Karl Schwarz/Peter Švorc (Hg.), Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei, Wien 1996, 159–182.

44 ERNST PETRITSCH, Das „Protestantenpatent“ 1861, in: Österreich-Edition, Lieferung September 2011.

gemachtes Schriftstück abbildete⁴⁵, so zeigt sich darin, wie die Bevölkerung das Patent einschätzte, nämlich als Gegengewicht gegen das umstrittene Konkordat von 1855. Der Heilige Stuhl, Papst Pius IX., legte auch feierlichen Protest ein, dass die Rechte der Nichtkatholiken in Österreich ständig erweitert würden⁴⁶.

Beim Protestantenpatent handelt es sich um ein Gesetz. Merkwürdigerweise wurde es aber nicht vom Reichsrat beschlossen. Deshalb hat in der späteren Diskussion 1865 ein Minister die These aufgestellt, dass es eigentlich illegal erlassen wurde. Denn der zur Beschlussfassung kompetente Reichsrat war bereits einberufen worden und nahm im Mai seine erste Session auf. Es war Eile geboten.

Alle kultuspolitischen Maßnahmen hatten auch eine außenpolitische Facette. Die Protestantenfrage wurde nach mehr als zehnjähriger Wartezeit vorgezogen, weil die militärische Niederlage 1859 den Liberalismus wieder ans Ruder brachte. Dessen Interesse lag in erster Linie daran, Österreichs Stellenwert in Deutschland zu verbessern. In der Vorbereitung des Protestantenpatents war wiederholt davon die Rede, dass der Kaiser als „*oberster Vorstand*“ der Protestantischen Kirche⁴⁷ zur Lösung der Protestantenfrage legitimiert wäre und es nicht der Beschlussfassung durch den Reichsrat bedürfe.

Das Konkordat hatte Österreich in Deutschland ins Abseits manövriert. Franz Grillparzer (1791–1872) wusste das mit beißendem Spott zu glossieren⁴⁸: „*Verkehrt ihr mit Moder und Schimmel / mit Konkordat und Glaubensgericht / Gewinnt ihr die erste Stelle im Himmel / aber in Deutschland nicht.*“

Für Anton Ritter von Schmerling (1805–1893) war das Protestantenpatent nicht nur ein „*Denkmal liberalen Geistes*“, sondern auch ein „*Mittel der gesamt-deutschen Politik Österreichs*“⁴⁹. Es hat freilich wenig bewirkt, um die erwähnte

45 Humoristisch-satirisches Wochenblatt „Kladderadatsch“ 14. Jg. Nr. 18/21.4.1861, 72.

46 PETER LEISCHING, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch, Die Habsburgermonarchie 1848–1919 IV, 1–247, hier 141.

47 KARL SCHWARZ, Ius circa sacra und ius in sacra im Spiegel der Protestantenpolitik der Habsburger im 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 122 Kanonistische Abteilung 91 (2005) 578–624.

48 Historisch-Kritische Gesamtausgabe, 1. Abt. Bd. XII/1, Wien 1937, Nr. 1356, 253.

49 OSKAR WAGNER, Mutterkirche Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20, Wien/Köln/Graz 1978, 223; FRIEDRICH PRINZ, Die Kirchen in den Böhmisches Ländern zwischen Staat, Nation und Parteien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Horst Glassl/Otfrid Pustejovsky (Hg.), Ein

Abseitsstellung Österreichs zu korrigieren, auch wenn es von der liberalen Kirchengeschichtsschreibung als Magna Charta des hiesigen Protestantismus überhöht wurde. „*Von der Duldung zur Gleichberechtigung*“, „*Von der Toleranz zur Parität*“, so lauteten zwei Buchtitel⁵⁰, welche die erfreuliche Entwicklung (etwas verkürzt) auf den Punkt brachten.

Dass die Protestanten das Patent dankbar entgegengenommen haben, versteht sich nach der langen Wartezeit seit 1848/1849 von selbst. Aber es enthielt auch einige Widerhaken, die den kirchlichen Alltag erheblich einschränkten: Dass die oberste Kirchenbehörde, der Evangelische Oberkirchenrat, in die staatliche Behördenstruktur eingebunden war, wurde als durchaus systemimmanent empfunden, es wird sich erst im 20. Jahrhundert als fatal herausstellen. Dass staatliche Ernennungs-, Genehmigungs- und Ausgestaltungsvorbehalte Einschränkungen der kirchlichen Autonomie sind, haben die Evangelischen sehr bald erfahren, aber auch das wurde als Ausdruck der staatlichen Kirchenhoheit in Kauf genommen. Und diese staatliche Kirchenhoheit war sozusagen die *Signatur 19. Jahrhunderts*. Sie wurde durch die Kultusabteilung im k.k. Ministerium des Cultus und Unterrichts wahrgenommen und galt als *Korrelat* zum öffentlich rechtlichen Status der Kirche.

Zu erinnern wäre etwa an eine Superintendentenwahl in der Reformierten Kirche in Böhmen, die zweimal wiederholt werden musste, weil der gewählte Kandidat nicht die behördliche/kultusrechtliche Zustimmung fand. Vor allem mussten die Beschlüsse der Synoden und sämtliche Kirchengesetze über die Schreibtische der darüber zu befindenden Kultusbeamten wandern. Die Kultusabteilung spielte die Zunge der staatlichen Kirchenhoheit. Und es musste ein *Modus vivendi* mit der Römisch-katholischen Kirche gefunden werden, um die heiklen interkonfessionellen Fragen zu bewältigen⁵¹.

Eine positive Konsequenz: Im Protestantenpatent hat der Kaiser seinen evangelischen Untertanen einräumen müssen, dass die Agenden des evangelischen Kultus von einem Beamten ihres Bekenntnisses wahrgenommen

Leben – drei Epochen. Festschrift für Hans Schütz zum 70. Geburtstag, München 1971, 144–165, 151 f.

50 GEORG LOESCHE, *Von der Duldung zur Gleichberechtigung*, Wien-Leipzig 1911; ders., *Von der Toleranz zur Parität*, Wien/Leipzig 1911.

51 JOSEF KREMSMAIR, *Interkonfessionelle Rechtsverhältnisse in Österreich im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat. Die römische Mission Bischof Fesslers 1863/64*, Würzburg 1993.

werden⁵². Das war im Grunde genommen schon seit der Gründung dieses Ministeriums (1849) üblich, denn schon der erste Kultusminister Graf Leo von Thun-Hohenstein (1811–1888) hatte sich einen Referenten für diese Frage aus Siebenbürgen geholt, einen Professor der Hermannstädter Rechtsakademie: Joseph Andreas Zimmermann (1810–1897). Er war der erste einer Reihe honoriger Kultusreferenten, ich bin in dieser Reihe der elfte.

Wenn man diesen elf evangelischen Kultusreferenten die Zahl der Minister gegenüberstellt (an die siebzig – viele wirkten in unterschiedlichen Regierungskabinetten mit), so hat im Durchschnitt jeder Referent sechs Minister „verbraucht“ und der Satz findet seine Bestätigung: Minister kommen und gehen, die eigentliche Last der Kultusverwaltung aber ruht auf den Schultern der Beamtenschaft. Von diesen vielen Ressortverantwortlichen waren nota bene nur zwei evangelische Glaubensgenossen: der Sachse Friedrich Ferdinand von Beust (1809–1886), der vier Monate (7. 2.–28. 6. 1867) für Kultusfragen Ressortverantwortung trug, und der in der Schweiz geborene Walther Breisky (1871–1944) im 20. Jahrhundert, der nicht nur in der Kultusabteilung das evangelische Referat wahrnahm (1905–1907), sondern auch in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts immer wieder als zuständiger Ressortchef (1920, 1921, 1922) wirkte, ja als Vizekanzler und für die Dauer eines Tages Leiter der kürzesten Regierung der 1. Republik gewesen ist (26./27. 1. 1922).

5. Der Liberalismus als Bündnispartner der Protestanten

Vom Protestantenpatent lässt sich eine Linie zum Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger (1867) ziehen. Das war das bedeutendste Verfassungsdokument des österreichischen Liberalismus, es signalisierte den Kurswechsel, den die liberale Verfassungspartei herbeiführte. Dessen Grundrechtsartikel (Glaubens- und Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, kirchliche Autonomie) zählen noch heute zum aktuellen Rechtsbestand der Republik Österreich.

Es ist nicht zu übersehen, welche sprunghafte Entwicklung der Protestantismus in dieser liberalen Ära genommen hat. Nun schritten die evangelischen Gemeinden zum Turmbau und vergrößerten ihre bisherigen Bethäuser. Die Zeichen der Öffentlichkeit, der direkte Zugang von der Straße,

52 KARL SCHWARZ, „Für die evangelischen (...) Kultusangelegenheiten eine eigene (...) Abteilung“, in: Hans Paarhammer/Alfred Rinnerthaler (Hg.), Österreich und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. u.a. 2001, 545–572.

das Glockengeläute, der Kirchturm – das wollten jetzt alle Gemeinden auch realisieren.

Es ist weiters auch nicht zu übersehen, dass es zu einer Interessenskoalition mit dem Liberalismus gekommen ist. Die Protestanten dienten den Konkordatsgegnern als Argumentationshilfe, um den kultuspolitischen Einfluss der römisch-katholischen Kirche einzuschränken, ja um die konkordatär abgesicherte Vormachtstellung im Schulrecht und Eherecht verfassungsrechtlich zu unterlaufen. Diese liberale Ära ist geprägt durch den Kulturkampf, der in Österreich zwar nicht jene Schärfe erlangte wie in Preußen, aber das war auf den mäßigenden Einfluss des Kaisers zurückzuführen⁵³. Die publizistischen und parlamentarischen Kämpfe um das Konkordat bestimmten jedenfalls diese Ära: Ich erwähne nur die drei Mai-Gesetze 1868⁵⁴, hier insbesondere das sogenannte Schule-Kirche-Gesetz (RGI. Nr. 48/1868), das den kirchlichen Einfluss auf den Religionsunterricht reduzierte und die allgemeine bischöfliche Schulaufsicht aufhob. Die konfessionellen Schulen verloren ihr Öffentlichkeitsrecht. Deshalb wurden viele evangelische Schulen geschlossen, weil die Gemeinden diese finanzielle Doppelbelastung nicht tragen konnten. Ein Maigesetz regelte endlich auch die interkonfessionellen Rechtsverhältnisse. Dazu hatten schon im Herbst 1861 auf Beamtenebene Verhandlungen stattgefunden, die sogar einen Gesetzentwurf erbrachten⁵⁵. Seine Inkraftsetzung scheiterte 1861 und 1865 indes an der intransigenten Haltung des Hl. Stuhls, der den Liberalismus bekanntlich im Syllabus als schädlichen Irrtum verurteilte.

Die römisch-katholische Kirche hat die Maigesetze 1868 massiv bekämpft, der Papst nannte sie verabscheuungswürdig und bestritt deren Geltung. Sie haben das Konkordat wohl weitgehend ausgehöhlt, aber es blieb noch bis 1870 in Kraft. Bekannt geworden ist vor allem der Widerstand des Linzer

53 ERIKA WEINZIERL, Die kirchenpolitische Lage in der Donaumonarchie um 1867, in: Der österreichisch-ungarische Ausgleich von 1867. Vorgeschichte und Wirkungen, Wien/München 1967, 143–153, 147.

54 BRUNO PRIMETSHOFER/JOSEF KREMSMAIR, Die gesetzliche Entwicklung der Beziehungen von Kirche und Staat, in: Herbert Schambeck (Hg.), Parlamentarismus und öffentliches Recht in Österreich 1. Teilband Berlin 1993, 397–471.

55 JOSEF KREMSMAIR, Der Gesetzesentwurf Schmerlings aus dem Jahr 1861 zur Regelung der interkonfessionellen Rechtsverhältnisse, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 41 (1992) 71–85, 75 ff.

Bischofs Franz Joseph Rudigier (1811–1884) gegen die Maigesetze⁵⁶. Seine kurzfristige Internierung wegen Widerstands gegen die Staatsgewalt hat eine Demonstration hervorgerufen, wie sie Linz noch nicht gesehen hatte. Sie wurde zur Geburtsstunde der christlich-sozialen Bewegung⁵⁷. Auf diese ging in der Folge die kultuspolitische Initiative über – festzustellen an der Novelle zum Reichsvolksschulgesetz von 1883, welche das liberale Stammgesetz erheblich rekonfessionalisierte.

An evangelischen Parlamentariern im Dienste des Liberalismus seien zwei genannt: der schon erwähnte Superintendent Carl Samuel Schneider und dessen Nachfolger im Superintendentenamte Karl Theodor Haase (1834–1909)⁵⁸.

Schneider war Mitglied des Konstituierenden Reichstages 1848/49 und des Reichsrates 1861–1865, Demokrat, Großdeutscher Österreicher der „Frankfurter Orientierung“. In allen österreichischen Reichstagen gehörte er zum Flügel der Antifeudalen und Antiklerikalen, war Mitglied des Konfessionellen Ausschusses und beteiligte sich an der Ausarbeitung eines Religionsgesetzes, des „Mühlfeldschen Religionsgesetzes“ – benannt nach Karl Eugen von Mühlfeld (1810–1868)⁵⁹, einem Protagonisten der Liberalen Linken; Schneider stimmte auch in nichtkonfessionellen Fragen mit diesen liberalen „Linken“⁶⁰. Er war auch Abgeordneter zum Schlesischen Landtag und hatte dort den Dank der evangelischen Bevölkerung für das Protestantenpatent zum Ausdruck gebracht. In diesem Patent meinte er „das Licht der Aufklärung, des Fortschrittes, der Freiheit und des Friedens“ erblicken zu können⁶¹.

56 RUDOLF ZINNHOBLE, Bischof Franz Joseph Rudigier (1811–1884). Ein ganzer Einsatz für seine Diözese, in: DERS., Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich, Linz 2004, 195–209.

57 ERIKA WEINZIERL, Vom Liberalismus zu Adolf Hitler. Kirche und Staat in Österreich 1867–1945, in: Günter Rombold/Rudolf Zinnhobler (Hg.), Wegbereitung der Gegenwart, Linz 1977, 44–67.

58 WOLFGANG HAASE (Hg.), Licht und Liebe. Predigten und Reden von weiland D.Dr. Theodor Haase. Mit einer Darstellung seines Lebens und Wirkens, Wien 1929.

59 KARL VOCELKA, Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868, Wien 1978, 52 ff.

60 OSKAR WAGNER, Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20, Wien/Köln/Graz 1978, 180.

61 Zit. bei OSKAR WAGNER, Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20, Wien/Köln/Graz 1978, 223.

Karl Theodor Haase war die markanteste Persönlichkeit des schlesischen Protestantismus im 19. Jahrhundert⁶². Senior und Superintendent der dreisprachigen Superintendentenz Mähren-Schlesien mit Sitz in Teschen, Landtags- und Reichsratsabgeordneter (1870–1902, 1873–1906), zuletzt Mitglied des Herrenhauses (16. 8. 1905), war wie schon sein Vater, der aus Pirna in Sachsen stammende Adolf Theodor Haase (1802–1870), der als Superintendent in Lemberg/Lwów/Lwiw gewirkt hatte.

Haase machte sich als Gründer der Bielitzer Schulanstalten (Gymnasium, Lehrerbildungsanstalt etc.) und des Teschener Ev. Krankenhauses verdient. Bemühte sich um politischen Ausgleich in der weitläufigen Pfarrgemeinde, wissenschaftliche Verdienste um die polnische Reformationgeschichte (Quellenedition: *Nikolaus Rej* [1505–1569], des Begründers der polnischen Hochsprache, *praeceptor Poloniae*), Mitbegründer der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich⁶³, Vorsitzender der Generalsynode (1889/1895).

Von seinen politischen Ambitionen möchte ich nur drei anführen: sein Engagement zugunsten des Zivileherechts, für das Reichsvolksschulgesetz in seiner ursprünglichen Fassung (1868) und gegen den Antisemitismus, der die bürgerliche Emanzipation der Juden mit dem Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger (1867) zunehmend konterkarierte.

Schon bald nach seiner erstmaligen Wahl wurde er 1874 zum Referenten für konfessionelle Vorlagen bestellt und als solcher beauftragt, einen Entwurf für ein Zivilehegesetz auszuarbeiten. Er wurde aber nicht zur Beratung gezogen⁶⁴.

62 HERBERT PATZELT, Theodor Carl Haase 1834–1909, in: Schlesier des 15. bis 20. Jahrhunderts = Schlesische Lebensbilder VI, Sigmaringen 1990, 148–155; DERS., Geschichte der Evangelischen Kirche, 183–200; Tadeusz Stegner, Pastor Teodor Haase na Śląsku Cieszyńskim. Przyczynek do dziejów protestantyzmu w XIX wieku, in: Od Franciszka Józefa do małych ojczyzn. Tom poświęcony pamięci Zbigniewa Frasa, Wrocław 2002, 31–45; KARL SCHWARZ, Superintendent Theodor Haase – ein Protestant aus dem Teschenerland. Aus Anlass seines 100. Todestages, in: Renata Czyż/Wacław Gojniczek/Daniel Spratek (Hg.), Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie, Cieszyn 2010, 206–225.

63 KARL SCHWARZ, 125 Jahre „Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich“ im Spiegel ihres Vorstandes (1879–2004), in: JGPrÖ 120 (2004) 33–46, 42.

64 Allgemein dazu KARL SCHWARZ, Die Ehe ist ein „weltlich Ding“: Anmerkungen zum österreichischen Eherecht aus protestantischer Perspektive, in: Maximilian Liebmann (Hg.), War die Ehe immer unauflöslich? Limburg/Kevelaer 2002, 124–155.

Bedeutsam war sein freilich wirkungsloser Protest gegen die Novellierung des Reichsvolksschulgesetzes im Reichsrat am 21. 4. 1883⁶⁵. Durch diese Novelle wurde dem Wunsch der römisch-katholischen Kirche Rechnung getragen und die Besetzung der Schuldirektionen entsprechend der Mehrheitskonfession der Schüler fixiert. Ja, es wurde sogar verlangt und nunmehr gesetzlich geregelt, dass der jeweilige Direktor über die Lehrbefähigung für den Religionsunterricht der Mehrheitskonfession verfügen musste. Das bedeutete de facto eine Verletzung der konfessionellen Parität und die Preisgabe eines gleichmäßigen Zugangs zu allen Ämtern in der österreichischen Verwaltung, der eigentlich verfassungsrechtlich geschützt war.

Eine besondere Beachtung verdient sein Einsatz gegen den Antisemitismus, der sich in zwei Parlamentsreden (22. Jänner 1881, 3. März 1886) konkretisierte und heftige Reaktionen hervorrief. Ein offener Brief an den Reichsratsabgeordneten Theodor Haase, veröffentlicht im Organ der Österreichischen Reform-Partei am 14. März 1886, wirft er Haase „*pures Pharisäerthum*“ vor, weil die von ihm gepredigte „allgemeine Menschenliebe“ gerade denen gegenüber vorenthalten wird, von denen er, Haase, lebe. „*Hätten Sie auch nur einen Funken von Liebe zu ihren Mitchristen, so könnten Sie unmöglich das sich auf gesetzlichem Boden bewegende, ehrliche Bestreben Ihrer Mitchristen, sich vor Ausbeutung und Unterdrückung durch die Juden zu schützen, den Antisemitismus, verurtheilen und als ‚Verleugnung der Kultur und Civilisation‘ verdammen.*“

Georg von Schönerer (1842–1921), der Führer der Antisemiten im Reichsrat, erklärte ihn postwendend zum „Ehrenjuden“. Haase hat den Antisemitismus seiner Zeit nicht bloß als religiöse Intoleranz verurteilt, sondern als Rassenhass und sozialen Krieg gegen einen ansehnlichen Teil der Bevölkerung. Man hat ihm deshalb unterstellt, von den jüdischen Spenden für sein Teschener Krankenhaus abhängig zu sein⁶⁶. Haase hat den Antisemitismus als „*Verleugnung der Cultur und der Civilisation unserer Zeit*“ verurteilt, weil er „*unter Aufrufung der niedrigsten Leidenschaften*“ geführt wird. Und er hat ihm vorgehalten, dass er die allgemeine Menschenliebe verleugnet, aber ebenso die Sittlichkeit und Christlichkeit, obwohl er sich gerade auf seine christlichen

65 IX. Session 301. Sitzung, 21. 4. 1883, Bd. 10, S. 10401.10406 – dazu FRIEDRICH GOT-TAS, Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, 558 f.

66 HERBERT PATZELT, Geschichte der Evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien, Dülmen 1989, 198; vgl. auch DERS., Zur Geschichte der Juden in Österreichisch-Schlesien, in: Oberschlesisches Jahrbuch 8 (1992) 25–41.

Wurzeln beruft. Seine politische Einstellung gegen den Antisemitismus hat er literarisch bekräftigt, mit der Schrift „*Antisemitismus*“⁶⁷. Darin hat er sich mit allen Argumenten auseinandergesetzt, vor allem aber die These untermauert, dass sich Christentum und Antisemitismus ausschließen. Der Antisemitismus sei der organisierte Bruderhass, das Christentum aber die Religion der Liebe. „*Die römischen Kriegsknechte schlugen dem Herrn ins Angesicht. Was die Antisemiten thun, ist ohngefähr dasselbe (...) Ein Christ der sich selbst versteht, kann kein (...) Antisemit sein.*“

Haase hatte damit keinen großen Erfolg, er blieb mit seiner Meinung sogar ziemlich isoliert. Im Zuge der Los-von-Rom-Bewegung⁶⁸ setzte sich in der Evangelischen Kirche der Antisemitismus durch⁶⁹. Vergessen war die interreligiöse Kooperation mit den Juden im Bereich des Schulwesens und im Kampf um die konfessionelle Gleichberechtigung, auch Haases Position geriet ins Abseits, fand keine Nachfolger. Die von ihm verkörperte Interessens- und Aktionsgemeinschaft der beiden religiösen Minderheiten im Habsburgerreich, die auch einem dynastischen Patriotismus verpflichtet war und in Kaiser Franz Joseph einen Hüter der errungenen verfassungsmäßigen Rechte erblickte, löste sich nach vollzogener Emanzipation auf. Das kulturpolitische Klima hatte sich durch das Aufkommen nationalistischer Strömungen radikal geändert. Im Zuge der Los-von-Rom-Bewegung seit 1897 etablierte sich ein deutsch-völkischer Antisemitismus, der auf den Protestantismus ausstrahlte und ihm weiszumachen versuchte⁷⁰, dass „*nicht der Judenbibel, sondern dem deutschen Luthergeiste der Protestantismus seine Erfolge und völkischen Vorteile*“ (verdankt)“.

Theodor Haase war der bedeutendste Theologe Schlesiens im 19. Jahrhundert, Ehrendoktor der Universität Heidelberg, Proponent der Liberalen Theologie des Protestantenvereins, ein homo politicus, Träger politischer Ämter auf lokaler, regionaler und gesamtösterreichischer Ebene, Exponent

67 THEODOR HAASE, *Antisemitismus*. Kleine Studien, Wien/Teschen 1887; polnisch Krakau 1891 – zit. 20.

68 KARL-REINHART TRAUNER, *Die Los-von-Rom-Bewegung*. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie, Szentendre 1999, 2006², 577.

69 ASTRID SCHWEIGHOFER, *Antisemitismus in der evangelischen Kirche 1880 bis 1938*, in: *Dialog – DuSiach* Nr. 74/2009, 22–36.

70 Zit. bei ULRICH TRINKS, *Protestantismus in Österreich*, in: Karl Heinrich Rengstorff/Siegfried von Kortzfleisch (Hg.), *Kirche und Synagoge* Bd. II, Stuttgart 1970, 532–558, 549.

der Deutschfreiheitlichen in Schlesien⁷¹. Sein Wirken ist nicht vergessen, in der vierten Auflage der RGG („Religion in Geschichte und Gegenwart“) ist ihm als einem der wenigen Österreicher ein eigenes Stichwort gewidmet⁷².

Cieszyn między tolerancją a równoprawnością wyznaniową. Kościół ewangelicki na terenie Śląska Austriackiego w XVIII i XIX wieku

Artykuł ten nakreśla rozwój protestantyzmu na Śląsku Austriackim na płaszczyźnie historyczno-prawnej. Opisuje w pierwszej kolejności omawiany obszar i wyjaśnia religijno-prawną pozycję wyjściową (Pokój Westfalski [Instrumentum Pacis Osnabrugense] w 1648 r.; Konwencję w Altranstädt w 1707 r.; Reces Egzekucyjny w 1709 r.), która doprowadziła do powstania cieszyńskiego zboru przy kościele Łaski, „Kościola Matki wielu krajów”. Rozpatruje następnie tolerancyjne ustawodawstwo Józefa II. (Patent tolerancyjny z 1781 r.), w następstwie którego powstało na Śląsku trzysta zborów tolerancyjnych, które pod względem liczby członków stanowiły zarazem największe skupisko kościoła ewangelickiego na terenie państwa austriackiego. Stąd wyszły również inicjatywy zmierzające do przełamania restrykcyjnego ustawodawstwa tolerancyjnego. Artykuł opisuje tę walkę o równoprawność wyznaniową, która osiągnęła swe apogeum w formie „Patentu dla protestantów” (niem. Protestantenpatent) w 1861 r. Autor artykułu poddaje analizie ten dokument na tle polityki, w szczególności polityki zagranicznej monarchii Habsburgów, uznaje liberalizm jako sojusznika protestantów, którzy w osobach obu superintendentów: Carla Samuela Schneidera i Karla Theodora Haase, dysponowali dwoma zaangażowanymi w sprawy polityki wyznaniowej przedstawicielami w szeregach wiedeńskiej Rady Państwa. Ostatni z nich, w okresie wzrastającego niemieckiego nacjonalizmu, nakierowanego na antysemityzm, odciął się od popularnych wówczas tendencji i zajął zdecydowanie przeciwne stanowisko.

71 LOTHAR HÖBELT, Kornblume und Kaiseradler. Die deutschfreiheitlichen Parteien Altösterreichs 1882–1918, Wien/München 1993, 214.

72 KARL SCHWARZ, Art. Haase, Theodor Karl, in: RGG 4 III (2000), Sp. 1360.

Die evangelisch-augsburgische Kirche im Teschener Schlesien im 20. Jahrhundert

von Andrzej Kowalczyk

Die Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche im 20. Jahrhundert zu beschreiben ist schwierig, weil sie sehr verwickelt ist. Auch kann man in einem kurzen Referat nicht alle Probleme und Themen präsentieren. Ich werde mich in meiner Arbeit auf den Teil des Teschener Schlesiens konzentrieren, der sich nach dem Ersten Weltkrieg auf der polnischen Seite befunden hat. Im Einzelnen möchte ich bestimmte Prozesse oder Ereignisse anhand ausgewählter Pfarrgemeinden zeigen. Dabei beziehe ich mich am häufigsten auf die Geschichte meiner eigenen Pfarrgemeinde in Bielitz, die auf der evangelischen Landkarte des Teschener Schlesiens ein bisschen anders war als der Rest des Seniorats. Denn an ihrem Beispiel kann man manche für Protestanten wichtige Ereignisse des 20. Jahrhunderts zeigen.

Um die Jahrhundertwende nahmen die Protestanten ihre Rechte in Anspruch, die ihnen durch das Protestanten-Patent des Kaisers Franz Joseph gegeben wurden. Das Patent, das volle Religionsfreiheit garantierte, war am 8. April 1861 erlassen worden. Es stellte für die Protestanten Augsburgischer und Helvetischer Konfession die Möglichkeit sicher, ihr Kirchenrecht selbst zu regeln, öffentlichen Gottesdienst zu halten und die notwendigen Religionsbücher einzuführen. Ihnen wurde erlaubt, Schulen zu gründen, die der Kirchenverwaltung unterstanden. Am nächsten Tag war das zweite Kaiserpatent erlassen worden, das die innere Kirchenstruktur regulierte. Es definierte die Kirchen- oder Pfarrgemeinde, das Seniorat und die Superintendenturen. Die Generalsynode sollte die Vertretung der ganzen Kirche sein. Ihre Gesetze waren ebenso wie die Wahl der Pastoren, Senioren und Superintendenten vom Monarchen zu bestätigen.¹ Das Gesetz wurde durch weitere Edikte ergänzt und erhielt 1891 seine endgültige Gestalt. Die Pfarrgemeinden wurden in den bisherigen Grenzen anerkannt. Änderungen der Grenzen sollten von der Superintendentur festgelegt werden, über die Entstehung neuer Pfarrgemeinden sollte der Oberste Kirchenrat entscheiden. Das Protestanten-Patent machte der Situation ein Ende, in der die Protestanten im österreichischen

1 Ks. dr WOLDEMAR GASTPARY, *Historia Protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej*, Warszawa 1977, 173–175.

Staat als Bürger zweiter Klasse behandelt worden waren. Es bildete auch den Ausgangspunkt für die Entwicklung der Kirche und ihre größte Wirksamkeit im Teschener Schlesien. Denn es eröffnete die volle Freiheit des Bekenntnisses und des Wirkens besonders im Bereich der Bildung. Kurz, die Evangelische Kirche auf dem Gebiet des Habsburger Imperiums konnte sich nun frei entwickeln und handeln.

Das Ereignis, mit dem das 20. Jahrhundert in der Evangelischen Kirche im Teschener Schlesien anfang, war die Enthüllung des Martin-Luther-Denkmal in Bielitz am 8. September 1900. Geschaffen hatte das Monument der Wiener Bildhauer Franciszek Vogl, der daran schon seit 1897 gearbeitet hatte.² Die Enthüllung des Denkmals in Bielitz, bei der Pfarrer Dr. Theodor Haase die Predigt hielt,³ war ein Symbol der Freiheit, die die Protestanten in Österreich nun besaßen. Bis heute befindet es sich am zentralen Punkt des Bieltzer Zions. Es hat alle Kriege und Konflikte überstanden. Seit 100 Jahren ist es ein Markenzeichen von Bielitz. Es ist heute das einzige Denkmal des Wittenberger Reformators in ganz Polen.

Vor dem Ersten Weltkrieg gehörten die Protestanten des Teschener Schlesiens zur Schlesisch-Mährischen Superintendentur der *Evangelischen Kirche Augsburgischer und Helvetischer Konfession* in Österreich. Die Superintendentur war in drei Seniorate geteilt: zwei für Mähren – in Brünn und Suchodol – und eins für Schlesien – mit wechselndem Sitz des Seniors. 1912 zählte die Schlesisch-Mährische Superintendentur 136.290 Gläubige, 106.713 davon im Schlesischen Seniorat, zu dem das Teschener Schlesien gehörte. Es war das größte Seniorat in Österreich und umfaßte 24% aller Protestanten des Kaiserreichs.⁴ Im Schlesischen Seniorat bestanden 25 Kirchengemeinden mit drei Filialen und 38 Predigerstationen, in denen 30 evangelische Seelsorger dienten. Der letzte schlesische Senior war Pfarrer Marcin Haase – der Bruder von Theodor Haase, einem hervorragenden evangelischen und politischen Aktivisten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Marcin Haase wurde 1912 gewählt und trat an die Stelle des Pfarrers Andrzej Głajcar, der zum Superintendenten gewählt wurde. Die kirchlichen Angelegenheiten, an denen Pfarrer Marcin Haase arbeitete, waren mit dem Ersten Weltkrieg und dann

2 E. CHOJECKA, Zabytkowy ewangelicki kwartał w Bielsku zwany Bielskim Syjonem, [w] Mija dzisiaj. XI Forum Ewangelickie, Bielsko/Biała 2005, 75.

3 Ks. Adam P. WEGERT, Dzieje Parafii Ewangelickiej w Bielsku, Warszawa 1974, 42–43.

4 Ks. R. JANIK, Diecezja Cieszyńska w 80-lecie złączenia z luterańskim Kościołem w Polsce, Bielsko-Biała 1998, 32.

mit dem Untergang des österreichischen Kaisertums verbunden. Pfarrer Marcin Haase hat die Zusammenarbeit mit den polnischen Pastoren geachtet. Im Gegensatz zu seinem Vater hat er nicht versucht, um jeden Preis den deutschen Einfluss in der Kirche und im öffentlichen Leben des Teschener Schlesiens zu stärken.

Das Ende des Ersten Weltkrieges und der Untergang der Österreichisch-Ungarischen Monarchie 1918 leiteten die Entstehung neuer Staaten auf den Trümmern des habsburgischen Imperiums ein. Der neue historische Abschnitt hatte auch große Bedeutung für die kirchlichen Angelegenheiten. Im 19. Jahrhundert hatten im Teschener Schlesien die nationalen Bewegungen große Bedeutung gehabt. Auch die Angehörigen der evangelischen Gemeinschaft hatten sich veranlaßt gesehen, ihre Identität zu bestimmen. Sie hatten sich, ähnlich wie die Katholiken, in Parteien versammelt. Durch die Nationalitätsstreitigkeiten war das protestantische Lager geschwächt worden. Es existierten drei Gruppen: die polnische Gruppe – sie besaß die Unterstützung vieler Pastoren und eines großen Bevölkerungsteils, vor allem der Landbevölkerung; die deutsche Gruppe – sie umfaßte die Industriellen und die intellektuelle Elite, vielfach Einwanderer; die sogenannten Schlonsacken – sie stand unter der Führung kleiner Pastorengruppen und war den Deutschen wie den Tschechen gegenüber freundlich eingestellt.

Unter den Protestanten im Teschener Schlesien entwickelte sich ein starker Patriotismus. Der Teschener und der Bielitzer Kreis zählten über 96.000 Gläubigen in 18 Kirchengemeinden – darunter ca. 70.000 Polen, 20.000 Deutsche und ca. 7.000 Tschechen. Die Deutschen hatten Kirchengemeinden in Bielitz, Teschen sowie in kleiner Anzahl in Skotschau, Friedeck und Oderberg. Die meisten Tschechen gab es in Althammer, Friedeck und Orlau. Die Polen versammelten sich in drei politischen Parteien: im Verband der Schlesischen Katholiken, in der Polnischen Sozialistischen Partei und im Polnischen Nationalverein. In dem letzten spielten die Protestanten eine große Rolle – so z.B. Dr. Jan Michejda. Die drei erwähnten politischen Parteien beriefen am 19. Oktober 1918 den polnischen Nationalrat des Herzogtums Teschen, der durch die Regierung in Wien anerkannt wurde. An seiner Spitze standen Pfarrer Józef Londzin (römisch-katholisch), Tadeusz Reger und Dr. Jan Michejda. Der Nationalrat des Herzogtums Teschen proklamierte am 30. Oktober 1918 den Anschluss des Teschener Schlesiens an Polen. Ein paar Tage später rief die Tschechoslowakei ihre Unabhängigkeit aus. Dazu hatte man den tschechischen Nationalrat in Ostrau gebildet. Der Regentschaftsrat in Warschau übergab am 11. November 1918 Józef Piłsudski – dem Füh-

rer der Polnischen Legionen – nach seiner Rückkehr aus der Magdeburger Festung die Macht über den neugebildeten polnischen Staat. Nach dem Anschluß des bisherigen österreichischen Herzogtums Teschen an Polen wandte sich der Nationalrat an das Evangelisch-Augsburgische Konsistorium in Warschau, damit es die Verwaltung der Evangelischen Kirche in Schlesien übernehme. Das tat der Generalsuperintendent in einer speziellen Schrift an die Protestanten im Teschener Schlesien und kam am 20. Dezember 1918 nach Teschen. Nach einem feierlichen Gottesdienst wurde die Urkunde der Verbindung zwischen dem Schlesischen Seniorat und dem Konsistorium in Warschau unterzeichnet. Pfarrer Dr. Artur Schmidt informierte den Bischof der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen Julius Bursche, die deutschsprachigen Kirchengemeinden, z.B. die Kirchengemeinde in Bielitz, wollten sich der Evangelischen Deutsch-Österreichischen Kirche anschließen, was dann aber unterblieb. Man wählte eine Interimskirchenverwaltung mit zwei Stellen für die polnischen und zwei Stellen für die deutschen Kirchengemeinden. Auf Vorschlag vom Pfarrer Józef Mamica aus Błędowice wählte man den Pfarrer Franciszek Michejda aus Nawsie zum Senior, Jerzy Boruta aus Bobrek zum senioralen Kurator. Auf Vorschlag vom Pfarrer Dr. Ryszard Wagner wurden Pfarrer Dr. Artur Schmidt aus Bielitz zum Konsenior und Robert Bathelt, auch aus Bielitz, zum Stellvertreter des Kurators gewählt. Die polnischen Protestanten wurden von Pfarrer Józef Mamica und Pfarrer Karol Kulisz in Paris repräsentiert.

Die polnischen Pastoren verfassten eine auf den 3. Dezember datierte Denkschrift, die die polnische Wesensart des Teschener Schlesiens nachweisen sollte. Die Situation zwischen Polen und Tschechen war sehr gespannt. Die Tschechen wollten das Territorium bis zum Grenzfluss Biała besetzen. Der tschechische Angriff wurde am 23. Januar 1919 von den polnischen Kräften erst in Skotschau an der Weichsel angehalten.⁵ Der Streit zwischen Polen und der Tschechoslowakei wurde durch die Tagungen der Großmächte entschieden. Auf der Friedenstagung in Paris wurden die Teschener Protestanten von Pfarrer Kulisz und Mamica repräsentiert. Sie überreichten dem Tagungsvorstand die „Denkschrift zur Sache des Grenzstreits im Teschener Schlesien“. Ursprünglich hatte über die Zugehörigkeit des Territoriums eine Volksabstimmung entscheiden sollen. Angesichts der aus dem Osten drohenden Kommunistengefahr trat Polen auf der Tagung in Spa von der Volks-

5 CZ. BRZOZA, *Wielka Historia Polski* t.9. *Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej (1918–1945)*, Kraków 2003, 35.

abstimmung zurück und gab seine Zustimmung zu einem Schiedsverfahren. Die Großmächte führten eine für Polen ungünstige Teilung des Teschener Schlesiens am Fluss Olsa durch. Es entstand das von Polen sogenannte Olsa-Gebiet, das zur Tschechoslowakei gehörte.

Die politische Teilung betraf auch die Protestanten, die sich bisher in demselben Kirchenverband befunden hatten, und brachte die *Evangelisch-Augsburgische Kirche* in eine schwierige Lage. Das Schlesische Seniorat wurde zerstört. Von den 25 Kirchengemeinden, die zum Schlesischen Seniorat gehört hatten, blieben 15 auf der tschechischen Seite. Das waren 50.000 Protestanten, mehrheitlich Polen. Den größten Verlust erfuhr die Kirchengemeinde in Teschen. Die Grenze zerschnitt die Stadt Teschen in zwei Teile längs der Olsa. Die nun von der Jesus-Kirche abgetrennten Protestanten auf der tschechischen Seite mussten eine neue Kirchengemeinde bilden – die Gemeinde „Auf den Auen“. Pfarrer Franciszek Michejda aus Nawsie blieb Senior für beide Teile des Teschener Schlesiens. Doch er wurde von der tschechischen Verwaltung nicht anerkannt. Im Dezember 1918 entstanden in der Tschechoslowakei die *Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder* und die *Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien*. Die polnischen Kirchengemeinden im Olsa-Gebiet beschlossen am 16. August 1920 in Trzynietz die Bildung eines autonomen Seniorats der Augsburgischen Konfession, das weiterhin dem Konsistorium in Warschau unterstehen sollte. Doch dies wurde von der tschechischen Verwaltung verboten. So beschlossen die evangelischen Pfarrgemeinden am 6. April 1922 in Orlau die Bildung der *Evangelischen Kirche des Augsburgischen Bekenntnisses in Ostschlesien* in der Tschechoslowakei. Im folgenden Jahr erkannte Prag die neue Kirche an. Nach dem Münchner Abkommen 1938 sah die Verwaltung Polens den Niedergang der Tschechoslowakei, den Raub des Sudetenlandes durch Hitler und die Bildung des Protektorats in Böhmen und Mähren. Sie nutzte die Situation aus und annektierte das Olsa-Gebiet. Noch einmal befanden sich für kurze Zeit die Protestanten des Teschener Schlesiens in einem Land und in einer Kirche.

Auf der polnischen Seite gehörten die Kirchengemeinden zur *Evangelisch-Augsburgischen Kirche*. Neben dieser Kirche existierten in der zweiten Republik Polen folgende evangelische Kirchen: die *Unierte Kirche*, die *Evangelische Kirche des Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses*, die *Unierte Kirche im polnischen Oberschlesien*, die *Evangelisch-Reformierte Kirche*, die *Vilniuser Evangelisch-Reformierte Kirche* und die *Evangelisch-Lutherische Kirche* (atlutherisch).

Im polnischen Teschener Schlesien wurde Pfarrer Karol Kulisz zum Senior gewählt. Er ersetzte Pfarrer Franciszek Michejda, der am 12. Februar 1921 gestorben war. Pfarrer Kulisz zog aus Ligołka Kameralna nach Teschen. Sein Stellvertreter war Pfarrer Ryszard Wagner aus Bielitz, der die deutschen Protestanten repräsentiert hat. Zuvor, im Jahre 1920, hatten die Kirchengemeinden Bielitz, Altbielitz und Międzyrzecze unter der Führung des Pfarrers Dr. Artur Schmidt die Möglichkeit erwogen, eine selbständige Kirche unter dem Namen „Bielitzer Seniorat des Augsburgischen Bekenntnisses“ zu gründen.⁶ Es war auch überlegt worden, sich an die Unierte Kirche in Oberschlesien mit Sitz in Kattowitz anzuschließen. Dem hatte jedoch die Tatsache entgegengestanden, dass die Einwohner Oberschlesiens kraft der Genfer Konvention besondere Rechte (Autonomie) besaßen, die nicht auf das Teschener Schlesien ausgeweitet werden konnten. Diese Rechte waren daraus entstanden, dass Teschen außerhalb der Grenzen des ehemaligen Deutschen Reiches gelegen hatte. Der Tod von Pastor Schmidt im August 1923 bereitete den Bemühungen der Bielitzer Kirchengemeinden ein Ende. Sie fanden sich damit ab, der Kirche mit dem Sitz in Warschau unterstellt zu sein. Die Kirchengemeinde in Biala entschied sich zum Anschluß an die deutschen Kirchengemeinden in Galizien, die die österreichischen Lösungen nachgebildete *Evangelische Kirche des Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses* gegründet hatten. Auf diese Weise wurden die Protestanten aus Bielitz-Biala in zwei separate Kirchen aufgeteilt.

Auf der polnischen Seite, hinter der Oder, zählten die evangelischen Kirchengemeinden in den 30er Jahren ca. 45.000 Seelen, die die Schlesische Diözese bildeten. Zu ihr gehörten folgende Kirchengemeinden: Bielitz mit der Filiale in Czechowitz-Dzieditz, Teschen, Drahomischl, Golleschau, Ernsdorf, Kurzwald, Skotschau, Altbielitz, Ustroń, Weichsel, Krakau mit der Filiale in Wieliczka und Sosnowiec mit der Filiale in Dąbrowa Górnicza. In den Jahren 1921–1937 wurde der Teschener Pfarrer Karol Kulisz Senior der Schlesischen Diözese der Evangelisch-Augsburgischen Kirche. Er war vor dem Ersten Weltkrieg mit der Erweckungsbewegung, nämlich mit der pietistischen Organisation „Christliche Gemeinschaft“ verbunden gewesen. Die Organisation war 1900 gegründet worden.⁷ Sie regte durch ihre Aktivität

6 APK oddział w Bielsku-Białej, Akta Urzędu Parafialnego Wyznania Augsburgskiego w Bielsku, sygn. 15.

7 T. SIKORA, 90 lat zorganizowanej pracy misyjnej i ewangelizacyjnej na Śląsku Cieszyńskim 1905–1995, [w] Kalendarz Ewangelicki 1995; Bielsko-Biała 1995, 202.

Mission und Diakonie an. 1920 erwarb Pfarrer Kulisz ein Grundstück von 50 Hektar in der Nähe von Teschen. Er gründete einen Zufluchtsort für Alte und für Kinder. Später wurde der Ort zu den Pflegeanstalten „Eben-Ezer“ ausgebaut. Die Mittel dazu gewann Kulisz aus dem Ausland. Die Gründung der Institution zog die Bildung der Polnischen Diakonissenanstalt nach sich. Sie wurde von einer im 19. Jahrhundert von Pfarrer Dr. Theodor Haase gegründeten deutschen Diakonissenanstalt abgetrennt und 1926 von der politischen Verwaltung anerkannt. Sie zählte 50 Krankenschwestern, die im Pflegeheim und im Schlesischen Krankenhaus arbeiteten. Die Zwischenkriegszeit war von der Entwicklung evangelischer Vereine gekennzeichnet, zu denen der Verein der Evangelischen Frauen, die die „Sonntagsschulen“ führten, und der Verein der Evangelischen Jugend gehörten, der einen Chor sowie Bildungs-, Theater- und Ausflugskreise organisierte. Auch das Verlagswesen war reich, und Teschen wurde zu seinem wichtigsten Zentrum. Es wurden dort vier Zeitschriften herausgebracht: „Pośel Ewangelicki“ (Evangelischer Bote), „Nowy Czas“ (Neue Zeit), „Słowo Żywota“ (Lebenswort) und „Na przełomie“ (Um die Wende).

Die kirchliche Entwicklung in Schlesien wie auch in ganz Polen wurde von nationalen Streitigkeiten gehemmt. Die *Evangelisch-Augsburgische Kirche*, die von Bischof Julius Bursche geführt wurde, bestand aus Polen und Deutschen. Die Kirchenverwaltung war pro-polnisch eingestellt, aber die Mehrheit der Gläubigen bildeten die Deutschen. Umgekehrt stand es im Teschener Schlesien, wo die Polen in der Mehrheit waren. Nur in den Kirchengemeinden Bielitz, Altbielitz und Kurzwald bildeten die Deutschen die Mehrheit. Die Seelsorger aus den Pfarrgemeinden standen in Opposition gegen Bursche. Sie bildeten 1935 die „Arbeitsgemeinschaft deutscher Pastoren“, die am Anfang von Pfarrer Ryszard Wagner aus Bielitz geleitet wurde.⁸ In ihren Ansichten ähnelten sie der Evangelischen Unierten Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland.⁹ Die Vorschriften des neuen Kirchengesetzes 1936, die der Staatverwaltung breite Kompetenzen zur Polonisierung der Bielitzer Kirchengemeinden einräumte, wurden nur in geringem Maße realisiert.

8 E. ALABRUDZIŃSKA, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939*, Toruń 2009, 296.

9 E. ALABRUDZIŃSKA, *Rozłam narodowościowy? Rozwój opozycji w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce w latach 1933–1939*, [w] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, Toruń 2009, 33.

Wie friedlich die Zusammenarbeit zwischen Deutschen und Polen gleichwohl in einer Kirchengemeinde aussehen konnte, zeigt die Koexistenz beider Gruppen in der Kirchengemeinde in Bielitz, auf die ich näher eingehen möchte. Das Leben in der Gemeinde entwickelte sich in der Zeit von Pfarrer Wagner fruchtbar. Es gab einen Verband der jungen Männer, einen Verein der Mädchen und eine Blaskapelle. Man veranstaltete Abendtreffen mit Vorträgen, führte eine Bibliothek und organisierte Bibelstunden. In der Kapelle des neuen Friedhofs in der Listopadowa-Straße fanden Gottesdienste für Soldaten aus der Bielitzer Garnison statt. Obwohl die Pfarrgemeinde durchgängig einen deutschen Charakter hatte, stieg die Anzahl polnischsprachiger Protestanten wegen des Zustroms in der zweiten Republik Polen. Laut Pfarrer Wegert könnte der Anteil polnischsprachiger Gläubigen in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ca. 30 % betragen haben.¹⁰ Im Jahre 1929 verschob man die polnischen Gottesdienste auf die Vormittagsstunden, und seit 1934 fand jeden Sonntag Gottesdienst auf Polnisch und auf Deutsch statt. Es wurden auch polnisch- und deutschsprachige Konfirmationen durchgeführt. 1932 entstand der Verein Polnischer Protestanten, der von Pfarrer Paweł Karzel geleitet wurde. Aus der Organisation entwickelten sich der Verein der Polnischen Evangelischen Jugend und der Frauenverein unter der Führung des Gemeindekatecheten Pfarrer Jerzy Kupczak.¹¹ Die Zusammenarbeit der Nationalitäten verlief im Rahmen der Kirchengemeinde friedlich und ohne größere Konflikte. Pfarrer Wagner leitete sie geschickt, was schwierig gewesen sein muss und viele Kompromisse verlangte. Das galt umso mehr, als in der Zwischenkriegszeit die Neuorientierung der Bielitzer Deutschen von der Wiener zur Berliner Option erfolgte. Diese Option wurde besonders von der ernationalistischen und antipolnischen Jungdeutschen Partei für Polen vertreten, die von Rudolf Wiesner, Bürgermeister von Bielitz und Senator der Republik Polen, geleitet wurde. Die Partei beherrschte nicht nur die einheimischen Deutschen, indem sie sie zum Nationalsozialismus führte. Auf der anderen Seite setzte die polnische Verwaltung, besonders die Verwaltung der schlesischen Wojewodschaft in Bielitz, die Polonisierung beider Städte fort. Sie machte viele Fehler und verletzte die Rechte der nationalen Minderheiten. So schlossen sich die einheimischen Deutschen um Wiesner zusammen.

10 P. KENIG, *Z dziejów luteranizmu w Bielsku-Białej*, Bielsko-Biała 2000, 52–53.

11 P. KENIG, *op.cit.*, 32.

Bielitz war ein wichtiger Punkt auf der Kirchenlandkarte. 1932 fanden dort die zweite Versammlung der Evangelischen Chöre und 1935 die neunte Versammlung der Polnischen Evangelischen Jugend statt. Beide hatten zum Ziel, die Verbundenheit der Kirchengemeinde mit der Gesamtkirche zu demonstrieren.

Während der Amtszeit von Pfarrer Wagner setzte die Kirchengemeinde auf dem Bielitzer Zion ihre Bildungstradition fort. Die Grundschulen am Kirchenplatz, die protestantisch waren, verloren allerdings mit der Zeit ihren Konfessionscharakter, indem sie die römisch-katholischen und jüdischen Kinder aus aufgelösten Schulen aufnahmen. Seit 1920 gab es dank der Initiative von Pfarrer Wagner die „Abendvolkshochschule“ für Erwachsene. Eine wichtige Rolle für die deutsche Gemeinschaft spielte das Gymnasium mit deutscher Unterrichtssprache in der Slowackiego-Straße. Es war die einzige Oberschule in Polen, in der Deutsch die Unterrichtssprache und die Mehrheit der Lehrer Protestanten war.

Wegen der Abnahme der Schüleranzahl drohte dem evangelischen Lehrerbildungsseminar in Bielitz die Auflösung. 1921 nahm man, mit Erlaubnis der Kirchengemeinde, die Lehramtskandidatinnen aus dem aufgelösten Frauenseminar auf und bildete eine koedukative Institution. In den nächsten Jahren kamen neue Studenten aus den aufgelösten deutschen Seminaren Teschen, Bromberg, Graudenz in Bielitz an. Hier wurden auch die deutschsprachigen Lehramtskandidaten aus Oberschlesien und aus Wolyn in Galizien unterrichtet. Das Seminar war die einzige Schule dieses Typs und gleichzeitig neben Lodsch eines von zwei deutschsprachigen Seminaren in Polen. In Jahren 1919–1936 wurde es von 382 Kandidaten absolviert, darin 33 aus Bielitz. Das Schulgesetz aus dem Jahre 1932, das das Wirken von privaten Institutionen dieses Typs untersagte, hat zum Ende des Seminars geführt. Es wurde aber erst 1936 geschlossen. Die Aufhebung des protestantisch-deutschen Schulwesens durch die polnische Verwaltung wurde von der Bielitzer Bevölkerung als schmerzhaft empfunden. Sie begannen, mit der Hitlerbewegung zu sympathisieren.

Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs am 1. September 1939 fing eine neue, tragische Zeit für die *Evangelisch-Augsburgische Kirche* im Teschener Schlesien an. Nach dem Einmarsch der Wehrmacht setzte die Verfolgung von polnischen Gläubigen ein. Die protestantischen Kirchengemeinden wurden dem Konsistorium der Unierten Kirche in Breslau unterstellt. Das ganze Gebiet des Teschener Schlesiens wurde an das Dritte Reich angeschlossen. Man verbot, die polnische Sprache bei Gottesdiensten und Beerdigungen

zu gebrauchen. Der Evangelische Frauenverein in Bielitz übertrug sein Waisenhaus dem nationalsozialistischen Sozialamt. Das Schwesternhaus wurde vom Diakonie-Verein in Berlin-Zehlendorf übernommen. Das Gymnasium „Alumneum“ in Teschen wurde von der deutschen Verwaltung übernommen und diente als Haus für Umsiedler. Danach wurde es von der SS-Führung römisch-katholischen Nonnen übergeben.¹² Man beschlagnahmte die Kirchenglocken und schmolz sie zu Munition um.¹³

Während des Krieges kamen folgende Pfarrer aus der Teschener Diözese in Konzentrationslager: Paweł Nikodem – Senior (Teschen), Józef Berger (Teschen), Andrzej Buzek (Teschen), Józef Fierla (Orlau), Artur Gerwin (Ernsdorf), Franciszek Gnida (Bistritz), Karol Klus (Skotschau), Otton Kubaczka (Golleschau), Władysław Pawlas (Weichsel), Andrzej Wantuła (Weichsel). Pfarrer Karol Kulisz¹⁴ – Pfarrer aus Teschen, ehemaliger Senior – wurde am 23. September 1939 von der Gestapo verhaftet. Er überlebte die Lager in Skrochowitz und Rawitsch. Dann wurde er ins Lager Buchenwald verlegt. Dort schlug man ihm ein Auge aus und brach ihm den Kiefer. Obwohl er selbst litt, gab er anderen seelischen Halt. Er sagte wiederholt: „Ich glaube an Gott, und ich glaube an Polen, dass es aufersteht“.¹⁵ Am 8. Mai 1940 wurde er in Buchenwald ermordet. Die Urne mit seiner Asche wurde heimlich auf dem Teschener Friedhof begraben. Die verhafteten und abtransportierten Pfarrer wurden von kommissarischen Pastoren ersetzt, die vom Konsistorium in Breslau ernannt wurden und prodeutsch waren, z. B. in Teschen durch Pfarrer Paweł Zahradnik, Pfarrer Adolf Jesch und Pfarrer Jerzy Badura. Die Gläubigen wurden gezwungen, die Volksliste zu unterschreiben, um die Anzahl von Männern zu steigern, die in die Wehrmacht aufgenommen werden konnten. Es änderten sich auch die Sozial- und Nationalstruktur. Denn nach Bielitz und in die protestantische Pfarrgemeinde kamen Deutsche aus der Mitte des Dritten Reiches sowie Umsiedler aus Wolyn, Buchenland und Bessarabien. Die Anzahl von Gemeinemitgliedern

12 KS. O. MICHEJDA, Pięte pięćdziesięciolecie Kościoła Jezusowego na Wyższej Bramie przed Cieszynem (1909–1959), [w] Z historii Kościoła Ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim, Katowice 1992, 243.

13 KS. K. SAMIEC, Historia parafii ewangelickiej w Wiśle, [w] Z problemów Reformacji 3/4, Warszawa 1981–1982, 185–186.

14 J. SZYLING, Martyrologia polskiego duchowieństwa ewangelickiego w latach 1939–1945, [w] Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu. Zbiór studiów pod redakcją Jarosława Kłaczkowa, Toruń 2009, 101–109.

15 Ks. R. JANIK, op. cit., 109.

in Biala betrug zeitweise 15.000 Personen. Dabei wurden die Protestanten im Teschener Schlesien nicht nur von Deutschen verfolgt. Der Pfarrer Karol Banzel – ein aus Teschen stammender Seelsorger – kam irgendwo in der Sowjetunion ums Leben. Bis heute hat man den Ort seines Todes nicht gefunden. Insgesamt können in Katyn, Charkiw, Miednoje usw. sogar einige hundert Protestanten aus dem Teschener Schlesien umgekommen sein.¹⁶

Die Protestanten aus dem Teschener Schlesien engagierten sich beim Widerstand gegen den Besatzer. Sehr bekannt war dabei Adolf Pilch aus Weichsel. Nach der Niederlage Polens im September 1939 ging er nach England. Er kam 1943 als Soldat der geheimen Spezialeinheit der polnischen Armee zurück, indem er sich mit dem Fallschirm abwerfen ließ. Auf dem Gebiet von Vilnius organisierte er die verstreuten Einheiten der Heimatarmee. Dann kam er nach Warschau. In der Nähe von Warschau kämpfte er gegen die deutschen Truppen. Nach dem Krieg lebte er in England.¹⁷ Andere Aktivisten der Heimatarmee waren Jan Kubisz aus Teschen – Direktor des Schlesischen Krankenhauses ebendort; während des Warschauer Aufstandes organisierte er Feldkrankenhäuser. Jan Cholewa aus Ustron war Pilot auf den britischen Halifaxen; er führte Bombenabwürfe für die Heimatarmee durch.¹⁸

Das Ende des Zweiten Weltkrieges brachte Polen nicht die ersehnte Freiheit. Nachdem der Totalitarismus des einen untergegangen war, wurde er von dem eines anderen Feindes Polens und der Kirche ersetzt – dem Kommunismus. In Polen übernahmen die von Moskau abhängigen Kommunisten die Verwaltung. Die neue Verwaltung bekämpfte jeden, der von ihr als Gefahr empfunden wurde. Polnische Patrioten, Deutsche, Christen unabhängig von der Konfession, die sogenannte „Intelligenz“ – das waren die neuen Feinde.

An der Stelle möchte ich einige Worte über den Bielitzer Pfarrer Ryszard Wagner sagen, der zum Opfer der neuen Ordnung wurde. Während des Zweiten Weltkrieges wirkte Pfarrer Wagner in Bielitz. Er war Deutscher und früher mit der Opposition gegen Pfarrer Bischof Bursche verbunden gewesen. Die Verwaltung des Dritten Reiches beließ ihn in seiner Pfarrstelle. Im Januar 1945 wurde er vor der nahekommenden Front und der sowjetischen

16 M. BORÁK, *Ewangelicy ze Śląska Cieszyńskiego wśród ofiar Katynia, Ostaszkowa i Miednoje*, [w] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim*, Cieszyn 2010, 226–235.

17 H. DOMINIK, *Bohaterowie są wśród nas*, [w] *Kalendarz Ewangelicki* 1986r.

18 *Ewangelicy Warszawscy w walce o niepodległość Polski*. Słownik biograficzny, Warszawa 2007, 320.

Armee evakuiert. Die Russen kamen in der Nacht vom 11. auf den 12. Februar 1945 in die Stadt. Das Ende des Krieges hatte die Zusammensetzung der Einwohnerschaft von Bielitz geändert. Von der Kirchengemeinde, die bisher 4.000 Seelen gezählt hatte, waren nur 1.500 Personen geblieben. Pfarrer Wagner zeichnete sich durch den Mut aus, im März nach Bielitz zurückzukommen, weil er seine Gläubigen nicht ohne Seelsorge lassen wollte. Er wurde am 16. Mai vom Volkskommissariat des Innern verhaftet und ins Arbeitslager in Schwientochlowitz gebracht. Dort ist er am 3. August gestorben.¹⁹ In der Bielitzer Kirchengemeinde befindet sich ein Zettel mit der Information über seinen Tod: *„Arbeitslager Schwientochlowitz, den 4. August 1945. Ich gebe Nachricht, dass am 3. August 1945 im hiesigen Arbeitslager der Untersuchungsgefangene Dr. Wagner Ryszard gestorben ist, der am 3. März 1889 in Skotschau geboren und vom Staatssicherheitsdienst Bielitz zugeführt wurde. Lagerleiter: Morel.“*²⁰ Der berühmte Lagerkommandant von Schwientochlowitz soll nach Angaben der Staatsanwaltschaft 1538 Gefangene zu Tode gebracht haben. Während er die Gefangenen quälte, sagte er immer: „Ich war sechs lange Jahre in Auschwitz und ich habe mir geschworen, dass ich es den Nazis in der gleichen Weise heimzahle, wenn ich entlassen werde“. In Wirklichkeit war er nie in Auschwitz gewesen. Der Satz von Morel ist interessant, wenn wir ihn mit dem kurzen Satz aus der Lagerkorrespondenz von Pfarrer Wagner vergleichen: „Obwohl Andere schuldig waren, müssen Unschuldige leiden und es ertragen“.

Diese Situation betraf nicht nur die aus Deutschland stammenden Pastoren, sondern auch ganze Gemeinschaften. Auf die Protestanten konzentrierte sich der über Jahre gesammelte Hass. Die Verhaftungen durch das Volkskommissariat des Inneren oder durch das Polnische Amt für Staatssicherheit dauerten die Jahre 1945–1947 hindurch. Ein Gefängnis befand sich am Kirchenplatz in Bielitz. Die Verhafteten wurden zur Arbeit in die Lager nach Russland abtransportiert oder nach Deutschland deportiert. Die Leichen der Ermordeten wurden auf evangelischen Friedhöfen begraben. Man vernichtete alle Spuren der deutschen Vergangenheit. Es gelang, das Denkmal Martin Luthers vor der Kirche in Bielitz zu retten. Doch leider wurden viele Grabsteine mit deutschen Aufschriften zerstört. Solches Schicksal hat

19 E. KNEIFEL, Die Pastoren evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen, Niedermarschacht 1964, 177.

20 E. CHOJECKA, Bielski Syjon 1/2005.

unter anderem den in Bielitz bekannten Pastorenbrunnen getroffen.²¹ Den Protestanten gegenüber hat man nach der Regel gehandelt: Pole gleich Katholik, Deutscher gleich Protestant, was im Teschener Schlesien der Wirklichkeit gerade nicht genau entsprochen hat. Diese Politik führte zur Emigration vieler Protestanten. Doch war die Auswanderung von Protestanten nach Deutschland im Teschener Schlesien wegen des polnischen Charakters der hiesigen Kirchengemeinden am schwächsten.

Die *Evangelisch-Augsburgische Kirche* ist in die Nachkriegszeiten mit großen menschlichen und materiellen Verlusten eingetreten. Grenzen wurden verschoben. Menschen wurden umgesiedelt. In dieser Situation ist die *Evangelisch-Augsburgische Kirche* die einzige protestantische Kirche in Polen geblieben. Die anderen Kirchen existierten nicht mehr oder wurden der *Evangelisch-Augsburgischen Kirche* angeschlossen. Die Mehrheit der Geistlichen war ums Leben gekommen. Fast alle Kirchengemeinden und Kirche der Teschener Diözese waren beschädigt oder zerstört und oft ihres Besitzes beraubt. Die Diözese, die vor dem Krieg „Schlesische Diözese“ geheißen hatte, war nun eine von sechs Diözesen der Kirche und erhielt den neuen Namen „Teschener Diözese“. Das Olsa-Gebiet kam zum zweiten Mal innerhalb weniger Jahre an die Tschechoslowakei. Ca. 50.000 Protestanten, in der Mehrheit Polen, blieben wieder außerhalb ihrer Heimat. Nach dem Jahr 1945 zählte die Teschener Diözese 13 Pfarrgemeinden mit ca. 37.000 Gläubigen. Nach der territorialen Größe war sie die kleinste Diözese in Polen, aber nach der Seelenanzahl die stärkste. Man behielt die Regel bei, dass der Diözesan-Sitz dort sein solle, wo der Arbeitsplatz des Seniors war. Bis 1954 hatte die Diözese Pfarrer Paweł Nikodem aus Ustron geführt, dann in den Jahren 1954–1956 Pfarrer Oskar Michejda aus Teschen und im nächsten Jahr Pfarrer Paweł Bocek aus Ustron. 1957 übernahm der Bielitzer Pastor Pfarrer Adam Wegert eine langjährige Regierung. Er wirkte in der Diözese bis 1980. Nach ihm wurde Pfarrer Jan Szarek aus Bielitz Senior (1980–1991). Ihm folgte Pfarrer Paweł Anweiler, der nach einer Änderung des inneren Rechts der Evange-

21 Der Pastorenbrunnen (oder der Pastorenteich) ist ein sehr interessantes Element im Bielitzer Zion. Sein Schöpfer war Anton Wasserburg, ein Bildhauer aus Wien. Es war ein Symbol des Dankes an die wichtigsten Personen des Bielitzer Protestantismus. Der Teich war quadratisch, und in jeder Ecke gab es eine Inschrift, die einer Person gewidmet war. Der Ostteil war für Jan Schmitz – Pastor in Jahren 1806–1825; der Westteil für Karol Schneider – er hat 50 Jahre von 1832 bis 1882 in Bielitz gewirkt; der Nordteil für Jerzy Trzanowski – eine im ganzen polnischen Protestantismus bekannte Person; der Südteil für Łukasz Wencelius – Pastor vom Beginn des 17. Jahrhunderts.

lisch-Augsburgischen Kirche in Polen den Bischoftitel erhielt. Er bekleidet das Amt bis heute. Zugleich ist er Pfarrer in Bielitz.

In der neuen sozial-politischen Wirklichkeit musste sich die Kirche mit vielen Problemen abmühen. Die kommunistische Ideologie war allen christlichen Konfessionen gegenüber feindlich eingestellt. Die Staatsverwaltung wollte sich die Kirche unterstellen. Sie zwang zur Begrenzung der Religionsarbeit. Sozialarbeit wurde verboten. Die Verlagsmöglichkeiten wurden begrenzt und alle Bücher und Zeitschriften der Zensur unterworfen. Man zwang den Publikationen die Themen auf, die den Gläubigen dargestellt werden sollten. Das Wirken der Kirche wurde auch dadurch beschränkt, dass man den Gemeindemitgliedern ihre Immobilien wegnahm. Als die Regierung ein entsprechendes Dekret erlassen hatte, mussten die Betriebe in Dzingelau auf ihren Bauernhof und ihr Inventar verzichten.²² In Bielitz gingen viele Schulgebäude, die sich um die Gemeinde herum befunden hatten, in die Hände des Staates über und wurden nun als öffentliche Schulen genutzt. Der Bau neuer Kirchen, Kapellen und Gemeindehäuser wurde erschwert.

Die staatliche Verwaltung hat die *Evangelisch-Augsburgische Kirche* auch für Intrigen gegen die Römisch-Katholische Kirche benutzt. Man drängte ihr eine für Kommunisten vorteilhafte Kirchenverwaltung auf. Für die kommunistische Verwaltung war es einfacher, die Minderheitskirchen zu besetzen und zu kontrollieren, denn diese hatten Angst vor der Dominanz der Römisch-Katholischen Kirche und stimmten der Zusammenarbeit mit Kommunisten leichter zu. Diese Zusammenarbeit war oft nachteilig für die *Evangelisch-Augsburgische Kirche*. Sie weckte Abneigung und Verständnislosigkeit unter den Gläubigen.

Besonders umstritten und bisher nicht zu Ende untersucht ist die Zusammenarbeit der protestantischen Pfarrer mit dem Sicherheitsdienst (SD) des kommunistischen Staates. Davon zeugt der Fall des ehemaligen Bischofs Janusz Jagucki, dessen Amtszeit 2009 von der Synode verkürzt wurde, als in der Presse die Materialien aus dem Institut für Nationales Gedenken veröffentlicht wurden, wonach er viele Jahre mit dem SD zusammengearbeitet hatte.²³ Die Gründe der Zusammenarbeit mit der Geheimpolizei wa-

22 KS. O. MICHEJDA, Piąte pięćdziesięciolecie Kościoła Jezusowego na Wyższej Bramie przed Cieszynem (1909–1959), [w] Z historii Kościoła Ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim, Katowice 1992, 243.

23 C. GMYZ, Pastor i bezpieka, [w] Rzeczpospolita 27.9.2008; A. Rybińska, Dzieje jednego donosu.

ren unterschiedlich. Leider war es oft die Lust, Karriere in der Kirche zu machen; geheime Mitarbeiter zählten auf Hilfe, die Stelle des Seniors oder eine Position in der Synode oder im Konsistorium zu bekommen. Manchen lag auch an der finanziellen Gratifikation. Für die Mehrheit aber war es am wichtigsten, einen Paß zu erhalten, denn damit war die Möglichkeit gegeben, legal die Grenze der Volksrepublik Polen zu überschreiten. Keinen Paß zu haben, war für viele Pfarrer sehr belastend, weil sie im Ausland studieren oder Kontakte mit Protestanten aus anderen Ländern pflegen wollten. Oft haben sie deswegen die Zusammenarbeit angefangen. Andere Seelsorger taten es, weil sie meinten, für „das Wohl der Kirche“ zu wirken, das durch die Römisch-Katholische Kirche bedroht sei. Denn manche fürchteten um die Zukunft des Protestantismus. So hatten, nachdem 1980 die Unabhängige Selbstverwaltete Gewerkschaft „Solidarität“ gegründet worden war, die Protestanten Angst vor ihrem Schicksal im zukünftigen Polen. Polen werde frei vom Kommunismus, aber vom Klerus der Römisch-Katholischen Kirche dominiert sein. Solche Befürchtungen wurden gezielt vom SD erregt, um die soziale Integration zu verhindern, besonders im Teschener Schlesien, wo die Protestanten eine wichtige gesellschaftliche Gruppe bildeten. Während Pfarrer heimlich oder öffentlich mit dem SD zusammenarbeiteten, engagierten sich viele protestantische Laien in der Opposition, z.B. im Teschener Schlesien Marcin Tyrna, der langjährige Regionsvorsitzende der Unabhängigen Selbstverwalteten Gewerkschaft „Solidarität“.²⁴ Im freien Polen war er Senator, von 2000 bis 2001 stellvertretender Senatspräsident.

In Bezug auf die Evangelische Kirche benutzte die kommunistische Staatsverwaltung keine Erpressung mit Hilfe blamabler Materialien, wie es gegenüber der Römisch-Katholischen Kirche geschah. Der Sicherheitsdienst suchte vor allem detaillierte Informationen über die kirchliche Situation. Er wollte wissen, wie die Stimmungen, Konflikte und Kontakte aussahen. Dabei war er besonders an geheimen Dingen interessiert, die außerhalb kirchlicher Gremien nicht bekannt werden sollten. Die Seelsorger, die sich auf Zusammenarbeit eingelassen hatten, mussten genaue Berichte über die Besuche ausländischer Gäste oder eigene Auslandsreisen erstatten. Über die Seelsorger bemühte man sich auch um Informationen über Kirchenmitglieder und deren Auslandskontakte. Doch die Zusammenarbeit von Seelsorgern mit

24 J. SZTURC, Duchowni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL wobec SB, [w] Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu. Zbiór studiów pod redakcją Jarosława Kłaczkowa, Toruń 2009, 284–291.

dem SD ist ein umfangreiches Thema, das über den Rahmen meines Referats hinausgeht. Ich wollte nur einige Tatsachen darstellen, die zeigen, wie die kirchliche Arbeit im totalitären Staat aussah. Seit ein paar Jahren arbeitet eine vom Konsistorium berufene Geschichtskommission, die das Wirken der Kirche in kommunistischen Zeiten untersucht. Publikationen zu diesem Thema sind nötig angesichts der Emotionen, die bei den Gläubigen nach wie vor stark sind.

Die Staatsverwaltung hat versucht, die Kirche sowohl auf der Ebene des Landes als auch auf der Ebene der Diözese zu kontrollieren. Dafür wurden nicht nur geheime Mitarbeiter engagiert. Man wollte auch, daß die Evangelisch-Augsburgische Kirche von den Personen geführt wurde, die den Kommunisten ergeben waren. Zu einer solchen Situation kam es in der Teschener Diözese, als nach dem Tod des Seniors Paweł Nikodem im Jahre 1954 die Diözesan-Synode einen neuen Vorgesetzten wählen mußte. Pfarrer Oskar Michejda aus Teschen übernahm die Leitung für eine Übergangszeit. In dieser Zeit verzichtete Pfarrer Andrzej Wantuła, der eigentliche Kandidat, auf die Kandidatur für die Seniorstelle. Innerhalb der nächsten Monate wurden nun zwei Kandidaten aufgestellt: Pfarrer Artur Gerwin aus Teschen und Pfarrer Adam Piotr Wegert aus Bielitz. Die Kandidatur vom Pfarrer Gerwin löste unter den Protestanten Kontroversen aus. Denn Pfarrer Gerwin galt in der öffentlichen Meinung als Anhänger des neuen kommunistischen Systems. Er war Mitglied im Vorstand des Vereins der Polnisch-Sowjetischen Freundschaft und war in der Nationalen Front tätig. Es bildete sich eine Gruppe von Geistlichen und Nichtgeistlichen, die seinen Wahlsieg verhindern wollte. Diese Pastorengruppe mit nationalen und antikommunistischen Ansichten dachte an eine Kandidatur von Pfarrer Józef Szeruda. Ihr Kandidat hatte aber keinen ausreichenden Rückhalt. So wurde Pfarrer Adam Wegert unterstützt, der von außerhalb des Teschener Schlesiens gekommen war und der auch auf Unterstützung aus der pietistischen Bewegung – mit dem Zentrum in Dzingelau – zählen konnte. Pfarrer Wegert war mit Maria Buzek verheiratet und mit der patriotischen polnischen Strömung verbunden. Er gewann die Wahl, die am 4. März 1956 stattfand, mit 38 gegen 21 Stimmen.²⁵ Doch der Misserfolg des von den Kommunisten unterstützten Pastors konnte nicht ohne Konsequenzen bleiben. Von der gespannten Situation zeugt der Brief des damaligen Bischofs der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen

25 J. KŁACZKOW, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945–1975*, Toruń 2010, 119–122.

Karol Kotula an Senior Wegert: „Ich war im Amt für kirchliche Angelegenheiten und habe über die Teschener Sache gesprochen. In der Kirchenverwaltung vertreten wir den Standpunkt, dass die Wahlen vorschriftsmäßig und ordentlich durchgeführt wurden, deswegen haben wir keinen Grund dazu, sie nicht zu bestätigen. Aber im Amt hat man uns gesagt: Wenn Pfarrer W. Märtyrer sein will, wird er Märtyrer. Die ganze Unterredung ist im Sande verlaufen. Ich benachrichtige Sie davon als Bischof, dem das Wohl der Pastoren am Herzen liegen muß. Und als Freund. Selbstverständlich tue ich das privat. Mit freundlichen Grüßen Pfarrer Bischof K. Kotula“.²⁶ Wegen der Überwachung der Korrespondenz brachte Bożena Wojak, die Tochter von Pfarrer Wojak aus Altblielitz, den Brief aus Warschau nach Bielitz.²⁷ Die Staatsverwaltung akzeptierte die Wahl nicht. Die Diözesan-Synode mußte die Wahl wiederholen. Das geschah am 30. März 1957. Pfarrer Wegert gewann zum zweiten Mal. Diesmal besiegte er Pfarrer Otton Kubaczka aus Gollerschau mit 30 gegen 29 Stimmen. Der Erfolg vom Pfarrer Wegert ergab sich aus der Überzeugung, daß die Bestätigung der Wahl im Jahr davor eine Demonstration der Unabhängigkeit sei. Die kommunistische Verwaltung zögerte mit der Zustimmung zu dem gewählten Senior. Ihm wurde vorgeworfen, er habe in der Nachkriegszeit mit den radikal antikommunistischen Nationalen Streitkräften zusammengearbeitet.²⁸ Die schwierige Wahl des Seniors Wegert führte zur langjährigen Spaltung unter den Seelsorgern in der Diözese, die aus den Optionen folgte, die sich während der Wahlen gebildet hatten. Manche Pastoren haben Pfarrer Wegert als Senior noch lange boykottiert.²⁹

In ein paar Sätzen möchte ich auch die Situation der Evangelischen Kirche auf der anderen Seite der Olsa darstellen. In der Tschechoslowakei war die sozial-politische Situation der Protestanten noch schwieriger als in Polen. Neben dem kommunistischen Druck existierte auch ein Nationalkonflikt. Die Staatsverwaltung wollte die Protestanten aus dem Olsa-Gebiet an die Kirche der Böhmischen Brüder anschließen. Diese Kirche hatte einen nationalen, tschechischen Charakter, und theologisch war sie dem Calvinismus

26 List ks. bpa Kotuli do ks. seniora Wegerta z 17 IV 1956.

27 Bp. JAN SZAREK, *Książdz Senior Adam Wegert, [w] Bóg jest Miłością w stulecie urodzin ks. seniora Adama Wegerta, praca zbiorowa pod redakcją ks. T. Konika, Bielsko-Biała 2010, 13.*

28 J. KŁACZKOW, *op.cit.*, 123.

29 Relacja p. M. Wegert na spotkaniu Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Bielsku, wrzesień 2010.

ähnlich. Dank des Widerstandes einiger polnischer Pastoren, darunter Pfarrer Józef Berger, gelang es, die Unabhängigkeit der Lutheraner im Olsa-Gebiet zu bewahren. Die im Jahre 1950 gebildete Kirche nahm den Namen *Schlesische Evangelische Kirche der Augsburgischen Konfession* an, den sie bis heute benutzt.³⁰ Die kommunistische Verwaltung verzichtete auf den Anschluß der Lutheraner im Olsa-Gebiet an die Kirche der Böhmisches Brüder, aber sie unterwarf sich die gesamte lutherische Kirche im Olsa-Gebiet. Mehrere Pastoren wurden verhaftet, andere zum Rücktritt gezwungen. Innere Konflikt entstanden, die nach dem Untergang des Kommunismus verderbliche Folgen mit sich brachten. Die *Schlesische Evangelische Kirche der Augsburgischen Konfession* wurde von den Neopietisten geführt. Über viele Jahre nahm der Konflikt zwischen Pietisten und Konservativen zu. Es führte dazu, dass 1995 ca. 10 000 Konservativen weggingen und die *Lutherische Evangelische Kirche der Augsburgischen Konfession* bildeten.³¹ Die Kirche im tschechischen Teil des Teschener Schlesiens ist in den kommunistischen Zeiten gespalten worden und im höheren Maße als in Polen von der Säkularisierung betroffen gewesen.

Obwohl die Existenz der Kirche im antichristlichen, kommunistischen System schwierig war, haben die Geistlichen und Nichtgeistlichen in der Teschener Diözese in Polen für das Wohl der Kirche gehandelt. Am wichtigsten war es, dass die Diözese die Gläubigen nicht verlor. In anderen Diözesen hatte man unter Massenausreisen nach Deutschland zu leiden. Die Teschener Diözese besaß eine gute Basis von Gläubigen, und die sozial-religiöse Aktivität war einfacher. In den Kirchengemeinden bildeten sich viele Chöre und Musikbands. In den 70er Jahren hatten die Chöre die Genehmigung, in die Bundesrepublik Deutschland, nach Schweden oder in die Niederlande zu fahren. Durch die Musik integrierte man die protestantische Gemeinschaft. Man organisierte auch Jugendtreffen. Ferner wurden die Sonntagsschulen wiederhergestellt. Man hielt Bibelstunden und Brudertreffen. Senior Adam Wegert führte Besinnungstage für die Kirchengemeinderäte ein. Es gelang ihm, das Diakonie-Haus in Wapienica zurückzubekommen. Dieses Haus „Betania“ („Bethanien“) wurde zum Erholungshaus, das bis heute von Pro-

30 J. SZYMECZEK, *Augsburski Kościół Ewangelicki w Czechosłowackiej części Śląska Cieszyńskiego*, Cieszyn 2008, 105–111.

31 J. SZYMECZEK, *Ewangelicy polscy na Zaolziu w latach 1945–1989* [w] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu. Zbiór studiów pod redakcją Jarosława Klaczkowa*, Toruń 2009, 509–511.

testanten genutzt wird. Sehr wichtig für die Teschener Diözese war das Jahr 1958, als man die Evangelisierungswoche aus Miechowice in Oberschlesien nach Dzingelau bei Teschen verlegte. Die alljährliche Evangelisierungswoche wurde zur größten Veranstaltung in Polen, die heute von der Evangelisch-Augsburgischen Kirche organisiert wird. Es ist auch die größte Evangelisierungs- und Missionsaktion in diesem Teil Europas. Glücklicherweise konnte das Gustav-Adolf-Werk zum Wiederaufbau von vielen Kirchen und Gemeinden beitragen.

1983 gelang es, den Polnischen Protestantischen Verein (PTE) zu reaktivieren – eine gesellschaftlich-kulturelle Organisation, die schon vor dem Zweiten Weltkrieg existiert hatte. Über viele Jahre war deren Wiederherstellung von der kommunistischen Verwaltung verhindert worden. Im Teschener Schlesien bildete man folgende PTE-Kreise: Bielitz, Teschen, Ustron, Ernsdorf und Weichsel. Władysław Sosna war und ist bis heute in Teschen der wichtigste Aktivist des Polnischen Protestantischen Verein. Er verbreitet unermüdlich die Geschichte und das Wirken der Protestanten. Als in den 80er Jahren die kommunistische Verwaltung ihre Einstellung milderte, konnten in der Diözese auch neue Kirchen entstehen, z.B. Bazanowitz, Weichsel-Jawornik, Weichsel-Malinka. Das wichtigste Gebäude, das in der Teschener Diözese gebaut wurde, war das Verlagszentrum „Augustana“.³² Es wurde 1992 nach dem gesellschaftlichen Wandel zum Gebrauch übergeben. Im Gebäude befinden sich die Druckerei und die Redaktion von „Zwiastun Ewangelicki“, die aus Warschau nach Bielitz verlegt wurden.

In den schwierigen kommunistischen Zeiten fing man mit den ersten ökumenischen Verständigungsversuchen an. Der römisch-katholische Erzbischof von Kattowitz Henryk Bednorz ermunterte zur Zusammenarbeit mit der evangelischen Kirche. Die Römisch-Katholische Kirche engagierte sich in den 60er Jahren bei den Gottesdiensten der Gebetswoche für die Einheit der Christenheit, zunächst in Warschau, danach auch in anderen Teilen des Landes. Man kann sagen, dass die damals angefangenen ökumenischen Kontakte sich am stärksten in Teschener Schlesien entwickelt haben. Während der Zeit des Kriegsrechts und der sozial-wirtschaftlichen Krise organisierte man über die Konfessionsgrenzen hinweg Lebensmittel- und Arzneimittelhilfe.

Die Evangelisch-Augsburgische Kirche hat die schwierigen kommunistischen Zeiten überdauert. Die Teschener Diözese hat ihre besondere Position

32 R. JANIĆ, op.cit., 126.

in der Gesamtkirche bewahrt. Die Anzahl der Gläubigen ist über viele Jahre auf ähnlichem Niveau geblieben. Diese Diözese ist die einzige Region in Polen, wo es viele Protestanten gibt. Die Kirche muss hier nicht wie in anderen Regionen als Diasporakirche wirken. Das erlaubt den Protestanten, aktiv in ihrer Umgebung handeln. Der Untergang der kommunistischen Verwaltung stellte die evangelische Kirche vor neue Möglichkeiten, aber auch vor neue Herausforderungen. Am 13. Mai 1994 verabschiedete der polnische Sejm das Gesetz zum Verhältnis des Staates zur Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Darin wurde volle Freiheit garantiert – Freiheit im religiösen Kult und in den inneren Angelegenheiten. Die Ehe, die vor dem protestantischen Geistlichen geschlossen wurde, hat standesamtliche Folgen.³³

Um besser zu den Gläubigen zu gelangen, hat man die großen Kirchengemeinden geteilt. Heute existieren in der Teschener Diözese 22 Gemeinden – 1945 waren es nur 13 Gemeinden gewesen. Es arbeiten dort 34 Pastoren. Man konnte die Bildungstätigkeit wieder aufnehmen. In Teschen bildete man den Evangelischen Verein, der am Kirchenplatz Schulen aller Typen – bis zum Abitur führend – gegründet hat. In Bielitz gründete man den Mikołaj-Rej-Schulverein, der zwei Grundschulen, ein Gymnasium, eine Oberschule und die Verwaltungshochschule führt. Die Schulen haben ökumenischen Charakter und sind populär auch unter den Katholiken. Man hat auch die Missionsarbeit geregelt. In Dzingelau wurde das Missions- und Evangelisierungszentrum errichtet, das die Missionsarbeit in der Kirche koordiniert. Das Zentrum organisiert die Evangelisierungswochen nicht nur in Dzingelau, sondern auch in anderen Orten in der Diaspora. Am Missions- und Evangelisierungszentrum wurde auch eine Bibelschule errichtet. Man entwickelte die diakonische Arbeit weiter. Es wurde das nächste Pflegeheim eröffnet. Neben dem weiterhin existierenden Pflegeheim in Dzingelau, das von Diakonissen geführt wird, wurde das von der Bielitzer Gemeinde geführte Pflegeheim „SOAR“ errichtet. Die Kirchengemeinden der Teschener Diözese nehmen rege an vielen kirchlichen wohlthätigen Aktionen teil, wie z.B. am „Weihnachtsgeschenk“ und der „Diakonie-Sparbüchse“. Man entwickelt auch die ökumenische Tätigkeit weiter. Der Besuch von Papst Johannes Paul II. 1995 in der protestantischen Kirche in Skotschau und ein Treffen mit dem Bischof der Teschener Diözese Paweł Anweiler war ein Impuls für die Annäherung der Evangelisch-Augsburgischen und der Römisch-Katholischen Kirche.

33 E. PAŁKA, *Luteranie we współczesnej Polsce i Republice Czeskiej*, [w] *Trzysta lat tolerancji*, op.cit., 267.

Dank dieses Ereignisses entwickelt sich die Gebetswoche für die Einheit der Christen und die Weihnachtsaktion „Weihnachtswerk zur Kinderhilfe“. Im Teschener Schlesien wurden auch verschiedene Bibelwettbewerbe (z.B. „JONASZ“) organisiert, an denen Kinder unterschiedlicher Konfessionen teilnehmen. Ökumenische Konzerte und Festivals erfreuen sich großer Beliebtheit. Protestanten und Katholiken haben eine Zeit lang die Kirchen in Kurzwald und in Brenna gemeinsam genutzt.

Schließlich können die Protestanten sich auch um ihre Vergangenheit kümmern. In der Jesu-Kirche in Teschen hat man das Reformationsmuseum, das Archiv und die Tschamersche Bibliothek errichtet. Man organisiert Wissenschaftskonferenzen, auf denen die Vergangenheit des Protestantismus im Teschener Schlesien behandelt wird. So haben bislang zwei Konferenzen stattgefunden: im August 2007 – dem 225. Jahrestag des Toleranzpatents Kaiser Josefs II.³⁴ – und im Mai 2009 – zum 300. Jahrestag der Gründung der Jesu-Kirche in Teschen.³⁵

In den gut 20 Jahren der Freiheit in der Teschener Diözese der *Evangelisch-Augsburgischen Kirche* ist es gelungen, viele wertvolle Initiativen durchzuführen. Die Lutheraner sowohl in Polen als auch im Teschener Schlesien stehen jedoch vor einer Reihe von Problemen und Herausforderungen. Dazu gehören: die fortschreitende Verweltlichung und das schwache Engagement der Gläubigen im Kirchenleben; die Schwierigkeit, die Jugendlichen nach der Konfirmation bei der Kirche zu halten; das Problem, Gemeinden, Diözesen und die evangelische Gesamtkirche in Polen zu unterhalten; die Gefahr des Verlustes der konfessionellen Identität angesichts der Überlegenheit der Römisch-Katholischen Kirche und die Schwierigkeit, die ökumenischen Beziehungen zur der Mehrheitskirche zu gestalten; die Klärung des Verhältnisses zur Vergangenheit der *Evangelisch-Augsburgischen Kirche* in den Zeiten der Volksrepublik Polen und insbesondere die Aufklärung der Zusammenarbeit von Geistlichen mit dem Sicherheitsdienst; und schließlich der Austritt von Gläubigen und der Übertritt in andere Kirchen und Gemeinschaften, besonders in Weichsel.

Trotz aller Probleme sind die Protestanten zuversichtlich, daß sie ihren Glauben bewahren und daß sie im Teschener Schlesien durchhalten. Die Protestanten sind hier schon seit 450 Jahren anwesend. In Polen existiert das Motto: „So fest sein wie Luther in Teschen“. Das Motto zeigt, welchen

34 Przegląd Ewangelicki 1–2/2008.

35 Trzysta lat tolerancji, op.cit.

Charakter der Protestantismus im Teschener Schlesien hat. Die Gegenreformation, der Nationalsozialismus und der Kommunismus waren nicht imstande, die evangelische Kirche zu vernichten. Wir haben die Hoffnung, daß auch die Säkularisierung keinen großen Schaden im lutherischen Glauben anrichten wird.

Kościół ewangelicko-augsburgkiński Śląska cieszyńskiego w XX w.

von Andrzej Kowalczyk

Opisanie historii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w XX w. stanowi pewien problem. Po pierwsze w krótkim referacie nie można przedstawić wszystkich problemów i tematów. W mojej pracy chciałem się skupić na tej części Śląska Cieszyńskiego, która znalazła się po I wojnie Światowej po polskiej stronie. Pewne procesy lub wydarzenia chce pokazać poprzez wybrane parafie. Najczęściej chce się odwołać do dziejów mojej własnej parafii w Bielsku, która na ewangelickiej mapie Śląska Cieszyńskiego była trochę inna od reszty senioratu ale na jej przykładzie można pokazać niektóre ważne wydarzenia dla ewangelików w XX w.

Ewangelicy na przełomie XIX/XX wieku korzystali z praw, które dawał im Patent Protestancki. Wydany przez cesarza Franciszka Józefa 8 IV 1861r. gwarantując pełnie swobody religijnej. Ustawa ta zapewniała ewangelikom augsburskiego i helweckiego wyznania prawo samodzielnego regulowania swoich praw kościelnych, możliwość publicznego nabożeństwa oraz sprowadzenia potrzebnych ksiąg religijnych. Ewangelikom wolno było zakładać szkoły, które podlegały zarządowi władz kościelnych. Następnego dnia został ogłoszony drugi patent cesarski regulujący wewnętrzny ustrój Kościoła.. Określał co to jest gmina kościelna – parafia, seniorat i superintendentury, zaś reprezentacją całego Kościoła miał być Synod Generalny, którego uchwały podlegały zatwierdzeniu przez monarchę podobnie jak wybór pastorów, seniorów i superintendentów¹. Ustawa była uzupełniana kolejnymi edyktami uzyskując całkowity kształt w 1891r. Parafie zostały uznane w dotychczasowych granicach, zmiany granic miał ustalać wydział superintendentury, natomiast o powstaniu nowych parafii miała decydować naczelna rada Kościoła. Patent Protestancki oznaczał zakończenie traktowania ewangelików jako obywateli drugiej kategorii w państwie Austriackim. Dał początek również rozwojowi kościoła i największej jego działalności na Śląsku Cieszyńskim. Dał zupełną swobodę wyznania i działalności szczególnie na niwie edukacyjnej. Dzięki takiej regulacji prawnej Kościół Ewangelicki mógł swobodnie działać i rozwijać się na terytorium imperium Habsburgów.

1 Ks. dr WOLDEMAR GASTPARY, Historia Protestantyzmu w Polsce od połowy XVIII w. do I wojny światowej, Warszawa 1977r., str. 173-175.

Wydarzeniem, które zapoczątkowało XX wiek w Kościele Ewangelickim na Śląsku Cieszyńskim było odsłonięcie pomnika Marcina Lutra w Bielsku. Autorem monumentu był wiedeński rzeźbiarz Franciszek Vogl². Pojawienie się pomnika w Bielsku było symbolem również wolności, które posiadali ewangelicy w Austrii. Do dzisiaj w centralnym punkcie Bielskiego Syjonu znajduje się pomnik Marcina Lutra. Przetrwiał wszelkie wojny i konflikty. Postument został odsłonięty 8 września 1900r. Od ponad stu lat jest wizytówką Bielska. Dzisiaj jest to jedyny na terenie Polski pomnik reformatora z Wittenbergi. Prace nad wystawieniem trwały już od 1897r. Został wykonany według projektu Franza Vogla i wykonany w Wiedniu. Kazanie poświęcające postawienie statuy wygłosił ks. dr Theodor Hasse³.

Przed I wojną światową mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego wyznania ewangelickiego należeli do Superintendentury Śląsko - Morawskiej Kościoła Ewangelickiego Augsburgskiego i Helweckiego Wyznania w Austrii. Superintendentura była podzielona na trzy senioraty; dwa dla Moraw; w Brnie i Suchodolu. Jeden dla Śląska ze zmiennym miejscem siedziby seniora. Morawsko - Śląska Superintendentura liczyła w 1912r. 136 290 wiernych w tym Seniorat Śląski obejmujący teren Śląska Cieszyńskiego 106 713 dusz. Było to 24 % wszystkich luteran w Austrii⁴. W Senioracie Śląskim istniało 25 zborów z 3 filiałami i 38 stacjami kaznodziejskimi w których służyło 30 ewangelickich duchownych. Ostatnim Seniosem Śląskim był ks. Marcin Haase syn Teodora Haase wybitnego działacza ewangelickiego i politycznego drugiej połowy XIX w. Marcin Haase został wybrany w 1912r. i zastąpił na tym stanowisku ks. Andrzeja Glajcara, który został wybrany Superintendentem. Sprawy kościelne nad którymi pracował ks. Marcin Haase były związane z trwającą I wojną światową a następnie upadkiem Cesarstwa Austriackiego. Ks. Marcin Haase cenił współpracę z polskimi pastorami i w przeciwieństwie do swojego wybitnego ojca nie próbował za wszelką cenę wzmacniać wpływów niemieckich w kościele i życiu publicznym na Śląsku Cieszyńskim.

Bliskie zakończenie I wojny światowej i upadek monarchii Austro - Węgierskiej w 1918r. zapoczątkował proces tworzenia nowych państw powstałych na gruzach imperium Habsburgów. Nowy rozdział historii miał znaczenie również dla spraw kościelnych. Na Śląsku Cieszyńskim cały XIX w. zachodziły procesy naro-

2 E. CHOJECKA, Zabytkowy ewangelicki kwartał w Bielsku zwany Bielskim Syjonem, [w] Misja dzisiaj, XI Forum Ewangelickie, Bielsko/Biała 2005r. str. 75.

3 Ks. ADAM P. WEGERT, Dzieje Parafii Ewangelickiej w Bielsku, Warszawa 1974, str. 42-43.

4 Ks. R. JANIK, Diecezja Cieszyńska w 80 lecie złączenia z luteraniskim Kościołem w Polsce, Bielsko/Biała 1998r. str 32.

dowościowe. Również społeczność ewangelicka musiała określić swoją tożsamość. Ewangelicy podobnie jak katolicy skupiali się w stronnictwach. Obóz protestancki był osłabiany poprzez spory narodowościowe. Istniały trzy grupy: polska, mające oparcie w licznej grupie pastorów i dużej części ludności głównie chłopskiej; niemiecka, które bazowało na przemysłowcach, inteligencji. Osoby te były często ludnością napływową. Trzecia grupa, tzw. Ślązakowcy pod przywództwem małej grupy pastorów przychylnie nastawiona wobec Niemiec bądź Czech. Wśród ewangelików na Śląsku Cieszyńskim rozwijał się silny patriotyzm Polski. Seniorat Śląski stanowił do I wojny światowej największy Seniorat w Austrii liczący 25 zborów ze 102 tys. wiernych. Przy czym powiaty cieszyński i bielski liczyły ponad 96 tys. wiernych w 18 zborach w tym Polaków – ewangelików około 70 tys., Niemców 20 tys. i Czechów około 7 tys. Niemcy skupiali się w zborach w Bielsku, Cieszynie i w mniejszej liczbie w Skoczowie, Frydku i Bohuminie. Czechów najwięcej było Starych Hamrach, Frydku i Orłowej. Polacy Skupieni byli w trzech stronnictwach politycznych: Związek Śląskich Katolików, Polska Partia Socjalistyczna i Polskie Zjednoczenie Narodowe (w tym ostatnim dużą rolę odgrywali ewangelicy – dr. Jan Michejda). Wspomniane trzy stronnictwa polityczne 19 października 1918r. powołały polską Radę Narodową Księstwa Cieszyńskiego uznana przez władzę w Wiedniu. Na jej czele stanęli ks. Józef Londzin (kat.), Tadeusz Reger, dr. Jan Michejda. Rada Narodowa Księstwa Cieszyńskiego 30 X 1918r. proklamowała swój Manifest opowiadając się za przyłączeniem Śląska cieszyńskiego do Polski. Kilka dni później niepodległość ogłosiła Czechosłowacja w związku czym powołano czeską radę narodową w Ostrawie. Rada Regencyjna w Warszawie przekazała Józefowi Piłsudskiemu dowódcy Legionów Polskich, po jego powrocie z twierdzy magdeburgskiej dnia 11 XI 1918r. władzę nad odradzającym się państwem Polskim. W jej granice oddała Rada Narodowa Księstwa Cieszyńskiego będący do tej pory pod rządami habsburskimi Śląsk austriacki. Następnie Rada Narodowa zwróciła się do Konsystorza Ewangelicko – Augsburskiego w Warszawie o objęcie zarządu nad Kościołem Ewangelickim na Śląsku. Superintendent Generalny w specjalnym piśmie objął w zarząd ewangelików na Śląsku Cieszyńskim i dnia 20 XII 1918r. przybył do Cieszyna. Po uroczystym nabożeństwie nastąpiło podpisanie aktu złączenia Senioratu Śląskiego z Konsystorzem w Warszawie. Ks. dr. Artur Schmidt poinformował wówczas bp. Burschego że zbory niemieckojęzyczne chcą przyłączyć się do Ewangelickiego Kościoła Niemiecko – Austriackiego (np. parafia Bielsko). Wybrano tymczasowy zarząd kościelny przyznając dwa miejsca zborom polskim a dwa niemieckim. Na wniosek ks. Józefa Mamicy z Błędowic Seniozem wybrano ks. Franciszka Michejdę z Nawsia, a kuratorem senioralnym Jerzego Borutę z Bobrku. Na wniosek ks. dr. Ryszarda Wagnera konseniorem ks. dr. Artura Schmidta Bielska a zastępcą kuratora

Roberta Bathelt również z Bielska. Polaków i ewangelików w Paryżu reprezentowali duchowni ks. Józef Mamica i ks. Karol Kulisz. Polscy pastorowie wysłali datowany na 3 grudnia memoriał udowadniający polskość Śląska Cieszyńskiego. Sytuacja między Polakami a Czechami była bardzo napięta. Czesi chcieli zbrojnie zająć terytorium Śląska Cieszyńskiego aż do granicznej rzeki Białej. Atak Czechów 23 I 1919r. został zatrzymany przez siły Polskie dopiero w Skoczowie na Wiśle⁵. Spór między Polską a Czechosłowacją został rozstrzygnięty przez konferencje mocarstw. Na konferencji pokojowej w Paryżu Cieszyńskich ewangelików reprezentowali ks. Karol Kulisz i ks. Józef Mamica. Złożyli kierownictwu konferencji „Memoriał w przedmiocie sporu granicznego w Księstwie Cieszyńskim” Początkowo o przynależności tego terytorium miał decydować plebiscyt. Wobec zagrożenia komunistycznego ze wschodu Polska na konferencji w Spa odstąpiła od plebiscytu godząc się na arbitraż. Mocarstwa dokonały niekorzystnego dla Polski podziału Śląska Cieszyńskiego na rzece Olzie płynącej przez Cieszyn. Tym samym wierni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do tej pory pozostając w jednej strukturze kościelnej zostali również podzieleni. Tak narodziło się terytorium Zaolzia. Obszar nazywany tak przez Polaków, który wszedł w skład Czechosłowacji. Wraz z podziałem granicznym Polski Kościół Ewangelicko – Augsburski znalazł się w trudnej sytuacji. Seniorat Śląski został rozbity. Z 25 zborów należących do Senioratu Śląskiego, 15 zostało po czechkiej stronie W wyniku niekorzystnego wyniku po stronie czechkiej po stronie czechkiej zostało 50 tys. ewangelików. Wierni Ci byli w większości Polakami. Największą stratę ponosiła parafia w Cieszynie. Granica przecinała miasto Cieszyn na dwie części wzdłuż Olzy. Ewangelicy po stronie czechkiej oddzieleni od Kościoła Jezusowego musieli utworzyć nowy zbor – Na Niwach. Seniorem pozostawał dla obu części Śląska Cieszyńskiego, podzielonych granicą ks. Franciszek Michejda z Nawsia. Nie był uznawany przez władze czechskie. W Czechosłowacji w grudniu 1918r. powstał Czesko-Braterski Kościół Ewangelicki oraz Niemiecki Ewangelicki Kościół Czech Moraw i Śląska. Zbory polskie na Zaolziu uchwały w Trzyńcu 16 sierpnia 1920r. utworzenie autonomicznego Senioratu Augsburskiego Wyznania, który miał nadal podlegać Konsystorzowi w Warszawie. Obawiano się problemów ze strony rządu Czech. Faktycznie władze Czechosłowacji odmówiły na podległość zborów po stronie czechkiej władzom kościelnym w Warszawie. Parafie ewangelickie uchwały w *Orłowej* – 6 kwietnia 1922r utworzenie Kościoła Ewangelickiego Augsburskiego Wyznania na Śląsku Wschodnim w Czechosłowacji. W następnym roku Praga uznała nowe wyznanie. Po Konferencji w Monachium w

5 CZ. BRZOZA, Wielka Historia Polski t. 9 Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej (1918-1945), Kraków 2003r. str. 35.

1938r. władze Polski widząc upadek Czechosłowacji, zagrabienie przez Niemcy Hitlera Kraju Sudeckiego i utworzenie Protektoratu Czech i Moraw wykorzystały sytuację i anektowały Zaolzie. Jeszcze raz, ale na bardzo krótko ewangelicy Śląska Cieszyńskiego znaleźli się w jednym kraju i jednym Kościele.

Po polskiej stronie zbory weszły w skład kościoła Ewangelicko - Augsburgskiego. Obok tego kościoła w II Rzeczypospolitej działały: Kościół Ewangelicko -Unijny, Kościół Ewangelicki Augsburgskiego i Helweckiego Wyznania. Kościół Ewangelicko - Unijny na polskim Górnym Śląsku, Kościół Ewangelicko - Reformowany w RP, Wileński Kościół Ewangelicko - Reformowany, Kościół Ewangelicko - Luterski (Staroluterski).

Na polskim Śląsku Cieszyńskim w miejsce zmarłego 12 lutego 1921r ks. Franciszka Michejdy Seniosem Śląskim został wybrany ks. Karol Kulisz, który przeniósł się do Cieszyna z Ligotki Kameralnej. Jego zastępcą został ks. Ryszard Wagner z Bielska, który reprezentował niemieckich ewangelików. Wcześniej, bo w 1920r. parafie Bielska, Starego Bielska i Międzyrzecze pod kierownictwem ks. dr Artura Schmidta rozważały możliwość utworzenia samodzielnego kościoła pod nazwą „Bielski Seniorat Wyznania Augsburgskiego”⁶. Rozważano także możliwość przyłączenia się do Kościoła Ewangelicko-Unijnego na Górnym Śląsku z siedzibą w Katowicach, który powstał na terenach przyłączonych do Polski. Na przeszkodzie stanął jednak fakt, że mieszkańcom Górnego Śląska przyznano szczególne prawa (autonomia) na mocy Konwencji Genewskiej, które nie mogły być rozciągnięte na Śląsk Cieszyński. Wynikało to z tego, że Cieszyn leżał poza granicami byłej Rzeszy Niemieckiej. Śmierć pastora Schmidta w sierpniu 1923r. położyła kres staraniom zborów bielskich o samodzielność kościelną i zdecydowała o pogodzeniu się z przynależnością do kościoła siedzibą w Warszawie. Parafia w Białej zdecydowała się przyłączyć jednak do niemieckich zborów w Galicji, które utworzyły Kościół Ewangelicko Wyznania Augsburgskiego i Helweckiego wzorowany na austriackich rozwiązaniach. W ten sposób ewangelicy Bielska- Białej zostali rozbici na dwa odrębne wyznania.

Po polskiej stronie Olzy zbory ewangelickie liczące w latach trzydziestych ok. 45 tys. dusz stanowiły Diecezję Śląską. Należały do niej parafie; Bielsko z filialem w Czechowicach - Dziedzicach, Cieszyn, Drogomyśl, Goleszów, Jaworze, Międzyrzecze, Skoczów, Stare Bielsko, Ustroń, Wisła, Kraków z filialem w Wieliczce, Sosnowiec z filialem w Dąbrowie Górniczej.

6 APK oddział w Bielsku - Białej, Akta Urzędu Parafialnego Wyznania Augsburgskiego w Bielsku sygn. 15.

W latach 1921–1937 seniorem Diecezji Śląskiej Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego został proboszcz Cieszyna ks. Karol Kulisz. Związany przed I wojną z ruchem przebudzeniowym, pietystyczną organizacją „Społeczność Chrześcijańska” Organizacja ta była utworzona w 1900r⁷. Swoją działalnością pobudzała prace misyjną i diakonijną. W 1920r. ks. Kulisz nabył 50 ha ziemi pod Cieszynem. Zaczynając od starej szopy stworzył przytułek dla starców i dzieci. Rozbudowując to miejsce w Zakłady Opiekuńcze „Eben-Ezer”. Pozyskiwał środki z zagranicy. Stworzenie tej instytucji pociągnęło za sobą powołanie Polskiego Diakonatu Żeńskiego oddzielając go od dotychczasowego niemieckiego założonego w XIX w przez ks. dr Teodora Haase. Diakonat uzyskał w 1926r. zatwierdzenie przez władze. Diakonat liczył 50 siostr, które pracowały w domu opieki i Szpitalu Śląskim. Czas międzywojenny charakteryzował się rozwojem stowarzyszeń ewangelickich np. Stowarzyszenie Niewiast Ewangelickich które prowadziło „Szkółki Niedzielne”, Towarzystwo Młodzieży Ewangelickiej (powstałe w 1926r.), które zorganizowało chór, kola oświatowe, teatralne, wycieczkowe. Bogata była również działalność wydawnicza a Cieszyn stał się jej ważnym ośrodkiem. Były tutaj redagowane cztery czasopisma „Poseł Ewangelicki”, „Nowy Czas”, „Słowo Żywota” i „Na przełomie”.

Rozwój kościoła jak i na Śląsku jak i w całej Polsce hamowały spory narodowościowe. Kościół Ewangelicko-Augsburski kierowany przez bp. Juliusza Bursche złożony był z Polaków i Niemców. Władze kościelne opowiadały się za opcją Polską natomiast większość wiernych stanowili Niemcy. Odwrotnie było na Śląsku cieszyńskim gdzie większość wiernych to byli Polacy tylko w parafiach Bielsko, Stare Bielsko, Międzyrzecze większość stanowili Niemcy. Duchowni tych zborów weszli w skład w opozycyjnej wobec Burschego *Arbeitsgemeinschaft dutscher Pastoren*. Organizacja powstała w 1935r. Początkowo jej pracami kierował proboszcz parafii Bielskiej ks. Ryszard Wagner⁸. W swoich poglądach byli zbliżeni do Ewangelickiego Kościoła Unijnego i Kościoła Ewangelickiego w Niemczech⁹ Przepisy nowej ustawy kościelnej z 1936r. na mocy której władze państwowe uzyskały daleko idące kompetencje, służące polonizacji kościoła w zborach bielskich były realizowane w niewielkim stopniu.

7 T. SIKORA, 90 lat zorganizowanej pracy misyjnej i ewangelizacyjnej na Śląsku Cieszyńskim 1905–1995, w Kalendarz Ewangelicki 1995, Bielsko/Biała 1995. str. 202.

8 E. ALABRUDZIŃSKA, Protestantyzm w Polsce w latach 1918–1939, Toruń 2009, str. 296.

9 E. ALABRUDZIŃSKA, Rozłam narodowościowy? Rozwój opozycji w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce w latach 1933–1939, w Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu, Toruń 2009r. str. 33.

O tym jak zgodnie mogła wyglądać współpraca między Niemcami a Polakami w jednej parafii świadczy współistnienie obu grup w parafii w Bielsku, które chciałbym w kilku zdaniach przybliżyć. Życie zborowe rozwijało się za probostwa ks. Wagnera bardzo owocnie. W parafii działały – Związek Młodzieńców, Koło Dziewczęce i orkiestra dęta. Urządzano wieczorki z odczytami i prowadzono bibliotekę, organizowano również godziny biblijne. W kaplicy nowego cmentarza przy ul. Listopadowej odbywały się nabożeństwa dla żołnierzy bielskiego garnizonu. Mimo wciąż ewidentnie niemieckiego charakteru zboru na Bielskim Syjonie liczba Polaków – ewangelików w parafii musiała się zwiększyć ze względu na napływ ludności, związane z II Rzeczpospolitą. Ks. Wegert podawał, że liczba polskojęzycznych zborowników mogła w latach 30 tych XIX w wynieść już ok. 30 %¹⁰. W 1929r. Polskie nabożeństwa zostały przeniesione na godziny przedpołudniowe a od 1934r. w Bielsku w każdą niedzielę odbywało się nabożeństwo po Polsku i po Niemiecku. Odbywały się również konfirmacje Polskie i Niemieckie. W 1932r. powstał Związek Polaków Ewangelików, którego pracami kierował ks. Paweł Karzel zaś z tej organizacji wyłonił się Związek Polskiej Młodzieży Ewangelickiej oraz Stowarzyszenie Niewiast – pod kierunkiem parafialnego katechety ks. Jerzego Kupczaka¹¹. Współpraca między narodowościami układała się zgodnie i bez większych konfliktów w ramach parafii czym umiejętnie kierował ks. R. Wagner co musiało być trudne i wymagało wielu kompromisów. W okresie międzywojennym nastąpiła znamienna reorientacja bielskich Niemców z opcji wiedeńskiej na berlińską. Tę ostatnią przyjęła zwłaszcza ultra nacjonalistyczna i antypolska Partia Młodziemiecka (*Jungdeutsche Partei für Polen*) kierowana przez Rudolfa Wiesnera wiceburmistrza Bielska i senatora RP. Partia ta nie tylko zdominowała tutejszych Niemców, wprowadzając ich w krąg ideologii nazistowskiej. Władze polskie, zwłaszcza administracja województwa śląskiego w Bielsku, kontynuowały polonizację obu miast, popełniając jednak wiele błędów i naruszając prawa mniejszości narodowych. Skonsolidowały one miejscowych Niemców wokół Wiesnera.

Bielsko było ważnym ośrodkiem na mapie kościoła – w 1932r. odbył się II Zjazd Chórów Ewangelickich zaś w 1935r. odbył się IX Zjazd Związku Polskiej Młodzieży Ewangelickiej co musiało być demonstracją przywiązania parafii do Kościoła kierowanego przez propolskie stronnictwo ks. bp Burschego.

W latach probostwa ks. Wagnera parafia na Bielskim Syjonie kontynuowała swoje edukacyjne tradycje. Szkoły podstawowe przy placu kościelnym, w praktyce ewangelickie z biegiem czasu straciły swój wyznaniowy charakter przyjmując dzieci

10 P. KENIG, *Z dziejów luteranizmu w Bielsku – Białej, Bielsko/Biała* 2000, str. 52-53.

11 P. KENIG, op. Cit, str. 32.

i młodzież rzymskokatolicką i żydowską ze zlikwidowanych innych szkół. Od 1920r. działał także powstały z inicjatywy pastora Wagnera wieczorowy „Uniwersytet Ludowy” (*Abendsvolkhochschule*) dla dorosłych. Ważną rolę dla niemieckiej społeczności odgrywało gimnazjum realne z niemieckim językiem wykładowym przy ul. Słowackiego. W szkole nauczycielami była duża liczba ewangelików i była to jedyna w Polsce ponadpodstawowa szkoła, w której j. niemiecki był wykładowym. Ewangelickiemu seminarium nauczycielskiemu groziło rozwiązanie z powodu zmniejszenia się liczby uczniów. Za zgodą parafii w 1921r. przyjęto do placówki uczennice z rozwiązanego seminarium żeńskiego, przekształcając szkołę w koedukacyjną. W następnych latach do bielskiej szkoły przybywali uczniowie z zamykanych niemieckich seminariów nauczycielskich w Cieszynie, Bydgoszczy, Grudziądzu. Kształcili się tu również niemieckojęzyczni uczniowie z Górnego Śląska, dawnej Galicji z Wołynia. Seminarium było jedyną tego typu szkołą w Polsce, zarazem jednym z dwóch seminariów niemieckojęzycznych – drugie istniało w Łodzi. W latach 1919–1936 jego mury opuściło 382 absolwentów, z tego tylko 33 osoby pochodzące z Bielska. Koniec działalności przyniosła Ustawa Szkolna z 1932r. uniemożliwiająca działanie prywatnych instytucji tego typu – seminarium zamknięto dopiero w 1936r. Ograniczanie ewangelickiego – niemieckiego szkolnictwa przez władze polskie z przyczyn narodowościowych a nie religijnych było boleśnie odczuwane przez bielszczan, którzy sympatię zaczęli wykazywać tendencje sprzyjania ruchowi hitlerowskiemu.

Gdy 1 września 1939r. rozpoczęła się II Wojna Światowa dla Kościoła Ewangelickiego-Augsburskiego na Śląsku Cieszyńskim rozpoczął się nowy, tragiczny okres w dziejach. Po wkroczeniu Wermachtu rozpoczął się okres prześladowań polskiej części wyznawców. Parafie ewangelickie zostały podporządkowane konsystorzowi Kościoła Unijnego we Wrocławiu. Całe terytorium Śląska Cieszyńskiego włączono do III Rzeszy. Zakazano używania języka polskiego podczas nabożeństw i pogrzebów. Ewangelicki Związek Kobiet w Bielsku przekazał swój dom sierot w Bielsku na rzecz Narodowosocjalistycznej Opieki Społecznej. Dom Sióstr został przejęty przez Diakonienverein w Zehlendorf koło Berlina. W Cieszynie budynek ALLUMNEUM przejęty przez władze Niemieckie służył jako budynek dla przesiedleńców a następnie dowództwo SS przekazało je katolickim zakonnicom¹². Re-

12 Ks. O. MICHEJDA, Piąte pięćdziesięciolecie Kościoła Jezusowego na Wyższej Bramie przed Cieszynem (1909–1959) w Z historii Kościoła Ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim, Katowice 1992, str. 243.

kwirowano dzwony kościelne przetapiając je na amunicję¹³. W ciągu trwania wojny do obozów koncentracyjnych trafili następujący księża diecezji Śląskiej: ks. Paweł Nikodem – senior diecezji (Cieszyn), ks. Józef Berger (Cieszyn), ks. Andrzej Buzek (Cieszyn), ks. Józef Fierla (Orłowa), ks. Artur Gerwin (Jaworze) Franciszek Gnida (Bystrzca), ks. Karol Klus (Skoczów) Otton Kubaczka (Goeszów), ks. Władysław Pawlas (Wisła), ks. Andrzej Wantuła (Wisła). Ks. Karol Kulisz¹⁴ proboszcz Cieszyna, były senior diecezji został aresztowany przez gestapo 23 września 1939r. Przeszedł obozy w Skrochowicach i Rawiczu. Został przeniesiony do Buchenwaldu. Tam wybito mu oko i złamano szczękę. Sam cierpiąc podtrzymywał innych na duchu. Miał powtarzać „wierzę w Boga i wierzę Polskę, że zmartwychwstanie”¹⁵. Został zamordowany w Buchenwaldzie 8 V 1940r. Urna z jego prochami właściwie potajemnie została pochowana na cmentarzu w Cieszynie. W miejsce aresztowanych lub wywiezionych księży do parafii przychodzili mianowani przez Konsystorz we Wrocławiu komisaryczni pastory nastawieni proniemiecko; np. w Cieszynie ks. Paweł Zahradnik, ks. Adolf Jesch i ks. Jerzy Badura. Wiernych zmuszano do podpisywania Volkslisty by zwiększyć liczbę mężczyzn, których można było powołać do Wehrmachtu. W czasie walk zmieniała się struktura społeczna i narodowościowa. Do Bielska i parafii ewangelickich przybywali Niemcy z głębi Rzeszy, przesiedleńcy z Wołynia, Bukowina, Besarabia. Liczba członków parafii w Białej wynosiła w pewnym momencie nawet 15 tys. osób. Nie tylko ze strony III Rzeszy dosięgły prześladowania ewangelików Śląska Cieszyńskiego. Ks. Karol Banszel duszpasterz wojskowy pochodzący z Cieszyna zginął gdzieś w Związku Radzieckim. Do tej pory nie ustalono miejsca jego śmierci. W sumie w Katyniu, Charkowie, Miednoje i innych miejscach mogło zginąć nawet kilkuset ewangelików z ziemi Cieszyńskiej po obu stronach Olzy¹⁶. Ewangelicy ze Śląska Cieszyńskiego angażowali się w opór wobec okupanta. Jedną z najsłynniejszych postaci był Adolf Pilch z Wisły. Po klęsce Polski we wrześniu 1939r. przedostał się do Anglii. W 1943r. wrócił jako „cichociemny” zrzucony na spadochronie. Na wileńszczyźnie zorganizował rozproszone jednostki AK. Przebił się do Warszawy. W jej okolicach walczył z

13 Ks. K. SAMIEC, Historia parafii ewangelickiej w Wiśle, w Z problemów Reformacji 3/4 Warszawa 1981-1982r, str. 185-186.

14 J. SZYLING, Martyrologia polskiego duchowieństwa ewangelickiego w latach 1939-1945, [w] Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu. Zbiór studiów pod redakcją Jarosława Kłaczkowa, Toruń 2009, str. 101-109.

15 Ks. R. JANIK, op. Cit. str. 109.

16 M. BORÁK, Ewangelicy ze Śląska Cieszyńskiego wśród ofiar Katynia, Ostaszkowa i Miednoje w Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim, Cieszyn 2010r, str. 226-235.

wojskami niemieckimi. Po wojnie zamieszkał w Anglii¹⁷. Inni działacze AK to Jan Kubisz z Cieszyna. Dyrektor Szpitala Śląskiego w Cieszynie. Organizator w czasie Powstania Warszawskiego szpitali polowych. Innym bohaterem był Jan Cholewa z Ustronia pilot na brytyjskich Halifaxach dokonywał zrzutów dla AK¹⁸. Oraz wiele innych osób zaangażowanych w walkę o niepodległość Polski.

Koniec II wojny światowej nie przyniósł Polsce upragnionej wolności. Upadek jednego totalitaryzmu, przyniósł Polsce i Kościołom nowego wroga – komunizm. W kraju władzę przejęli komuniści zależni od Moskwy. Nowa władza zwalczała wszystkich, których uznała za zagrożenie. Polscy patrioci, Niemcy-chrześcijanie niezależnie od konfesji, inteligencja to byli nowi wrogowie. W tym miejscu chciałbym kilka słów powiedzieć o Bielskim proboszczu ks. Ryszardzie Wagnerze, który stał się ofiarą nowych porządków. Przez cały okres II wojny światowej ks. Wagner mógł pracować w Bielsku. Był Niemcem i był wcześniej związany z opozycją wobec ks. bp. Burschego. Władze III Rzeszy zostawiły go na stanowisku proboszcza. W styczniu 1945r. ks. Wagner został ewakuowany przed zbliżającym się frontem i armią radzieckim. Rosjanie weszli do miasta w nocy z 11 na 12 lutego 1945r. Koniec wojny zmienił strukturę narodowościową Bielska. W parafii liczącej 4 tys. dusz pozostało 1,5. Ks. Wagner wykazując się osobista odwagą w marcu wrócił do Bielska nie chcąc zostawiać bez opieki wiernych. Został aresztowany 16 maja przez NKWD i wywieziony do obozu pracy w Świętochłowicach. Tam zmarł 3 sierpnia¹⁹ o czym zaświadcza jak napisała prof. Chojecka w swoim artykule – wspomnieniu przy poświęceniu tablicy pamiątkowej, w parafii znajduje się kartka z informacją „*Obóz Pracy w Świętochłowicach dnia 4 sierpnia 1945r. Zawiadamiam, że dnia 3 sierpnia 1945 zmarł w tutejszym obozie pracy więzień śledczy dr Wagner Ryszard urodzony dnia 3 marca 1889 roku w Skoczowie, doprowadzony przez Miejski Urząd Bezpieczeństwa Publicznego Bielsko. Naczelnik Obozu: Morel*”²⁰ Ostawiony komendant obozu w Świętochłowicach miał według prokuratury doprowadzić do śmierci 1538 więźniów. Znęcając się nad więźniami miał zwyczaj mówić „Byłem w Auschwitz przez sześć długich lat i przysięgłem sobie, że jeśli stamtąd wyjdę, odplacę tym samym wam hitlerowcom” W rzeczywistości nigdy tam nie był. To jego zdanie ciekawie brzmi gdy przyrównamy je krótkim zdaniem z korespondencji z obozu ks. Wagnera „*Zawiniłi inni , cierpieć muszą i znieść niewinni*”. Taka sytuacja nie dotyczyła tylko księży po-

17 H. DOMINIK, Bohaterowie są wśród na [w] Kalendarz Ewangelicki 1986r.

18 Ewangelicy Warszawscy w walce o niepodległość Polski. Słownik Biograficzny, Warszawa 2007r. str. 320.

19 E. KNEIFEL, Die Pastoren evangelisch-augsburgischer Gemeinden in Polen, str 177.

20 E. CHOJECKA „Bielski Syjon” 1/2005.

chodzenia niemieckiego ale często całej społeczności. Na ewangelikach skupiła się nagromadzona przez lata nienawiść. W latach 1945–1947 trwały aresztowania przez NKWD bądź UB. Jedno z więzień znajdowało się na placu Kościelnym w Bielsku. Zwłoki pomordowanych chowano na ewangelickich cmentarzach. Aresztowani byli wywożeni na roboty do obozów w głąb Rosji lub deportowani do Niemiec. Niszczono wszelki ślady niemieckiej przeszłości. Udało się uratować w Bielsku stojący przed kościołem pomnik Marcina Lutra. Niestety zdewastowano wiele nagrobków niszcząc niemieckie napisy. Taki los spotkał min. słynną w Bielsku Studnię Pastorów²¹. Wobec wyznawców ewangelicyzmu postępowano często według zasady Polak – katolik, Niemiec- ewangelik co na Śląsku Cieszyńskim nie miało 100% odzwierciedlenia w rzeczywistości. Taka polityka prowadziła w wielu regionach do emigracji ewangelików. Najślabiej proces wyjazdów wiernych do Niemiec przebiegał na Śląsku Cieszyńskim ze względu na polski charakter tutejszych zborów.

Kościół Ewangelicko-Augsburski wchodził w czasy powojenne z ogromnymi stratami ludzkimi i materialnymi. Nastąpiło przesunięcie granic, przesiedlenie ludności. W zaistniałej sytuacji Kościół Ewangelicko-Augsburski został jedynym kościołem ewangelickim w Polsce. Struktury pozostałych przestały istnieć bądź zostały włączone pod zarząd Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Zginęła większość duchownych. Właściwie wszystkie parafie i kościoły diecezji Cieszyńskiej były uszkodzone bądź zniszczone, często ograbione z mienia. Przedwojenna Diecezja Śląska po II wojnie Światowej weszła w skład kościoła jako jedna z sześciu diecezji ze zmienioną nazwą – Diecezja Cieszyńska. Zaolzie po raz drugi w ciągu kilkudziesięciu lat przypadło jednak Czechosłowacji. Ponownie ok. 50 tys. ewangelików, w większości Polaków pozostało poza ojczyzną. Diecezja liczyła po 1945r. 13 parafii i ok. 37 tys. wiernych. Terytorialnie była najmniejszą diecezją ale liczebnie najsiłniejszą w kościele. W całym kościele utrzymano zasadę, że siedzibą diecezji będzie miejsce pracy seniora. Do 1954r. Diecezją Cieszyńską kierował ks. Paweł Nikodem z Ustronia, a następnie w latach 1954–1956 pełniło obowiązki seniora ks. Oskar Michejda z Cieszyna a przez następny rok ks. Paweł Bocek z Ustronia. W 1957r. wieloletnie rządy objął bielski proboszcz ks. Adam Wegert, który kierował

21 Bardzo ciekawym elementem znajdującym się na zabytkowym terenie Bielskiego Syjonu jest tak zwana Studnia Pastorów (lub Sadzawka Pastorów), której autorem jest Anton Wasserburg, rzeźbiarz również pochodzący z Wiednia. Był to symbol – podziękowanie dla najważniejszych postaci Bielskiego ewangelicyzmu. Sadzawka była kwadratowa a na każdym rogu była inskrypcja poświęcona jednej postaci; część wschodnia dla Jana Schmitza pastora w latach 1806–1825, część zachodnia dla Karola Schneidera, który pracował w Bielsku przez 50 lat 1832–1882, od północy poświęcone wybitnej postaci całego polskiego ewangelicyzmu Jerzemu Trzanowskiemu a południe Łukasza Wenceliusa Patora z początku XVII w.

pracami diecezji do 1980r. Po nim nowym seniorem został nowy proboszcz parafii Zbawiciela w Bielsku ks. Jan Szarek (1980–1991). Następnym zwierzchnikiem został ks. Paweł Anweiler używający już po zmianie Wewnętrznego Prawa Kościoła E- A w RP tytułu biskupa. Pozostaje na tym stanowisku do dzisiaj będąc również proboszczem w Bielsku.

W nowej rzeczywistości społeczno-politycznej kościół musiał borykać się z wieloma problemami. Ideologia komunistyczna była wrogo nastawiona do wszelkich wyznań chrześcijańskich. Władze chciały sobie podporządkować kościoły i zmusić do ograniczenia pracy religijnej. Zakazywano działalności społecznej. Odebrano majątki. Ograniczano możliwości wydawnicze a książki i czasopisma, które mogły być publikowane podlegały cenzurze. Narzucano tematykę jaką powinno przekazywać wiernym. Władze wykorzystywały Kościół Ewangelicko-Augsburski do rozgrywek z Kościołem Rzymskokatolickim.

Narzucano wygodne dla komunistów władze kościelne. Zmuszaniem księży i zaangażowanych świeckich do tajnej współpracy ze Służbą Bezpieczeństwa. Władzom komunistycznym łatwiej było opanować i kontrolować właśnie kościoły mniejszościowe, które bojąc się dominacji Kościoła Rzymskokatolickiego łatwiej podejmowały różnorodną współpracę z komunistami. Ta ugodowa współpraca często nie przynosiła skutków pozytywnych dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego dodatkowo budząc niechęć i niezrozumienie wiernych.

Władze państwowe chcąc ograniczyć działalność kościelną i stosując komunistyczną ideologię odbierała nieruchomości parafiom. W Cieszynie po wejściu w życie dekretu rządu Zakłady w Dzięgielowie musiał się wyrzec gospodarstwa rolnego i inwentarza²². W Bielsku na rzecz państwa przeszły budynki licznych szkół znajdujących się wokół parafii. Zostały zagospodarowane na szkoły państwowe. Przez większość okresu PRL (1944–1945) utrudniano również budowę nowych kościołów, kaplic, domów parafialnych.

Sprawą bardzo kontrowersyjną i do końca ciągle nie zbadaną jest współpraca księży ewangelickich ze Służbą Bezpieczeństwa komunistycznego państwa. O skali sporów wobec tego zagadnienia świadczy sprawa byłego biskupa Kościoła Janusza Jaguckiego, któremu synod w 2009 r. skrócił kadencję gdy w prasie zostały opublikowane materiały Instytutu Pamięi Narodowej, które wykazały wieloletnią

22 Ks. O. MICHEJDA, Piąte pięćdziesięciolecie Kościoła Jezusowego na Wyższej Bramie przed Cieszynem (1909–1959) w Z historii Kościoła Ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim, Katowice 1992, str. 243.

współpraca biskupa ze Służbą Bezpieczeństwa²³. Powody współpracy z tajną policją komunistyczną były różne. Niestety bardzo często była to chęć zrobienia kariery w strukturach kościelnych. Tajni współpracownicy liczyli na pomoc w osiągnięciu stanowisk seniora, w synodzie bądź konsystorz. Dla niektórych ważna była gratyfikacja finansowa. Dla większości bardzo pożądanym był paszport czyli możliwość legalnego wyjazdu z PRL. Brak paszportu dla wielu księży był bardzo uciążliwy, gdyż chcieli wyjeżdżać na dodatkowe studia lub organizować kontakty z ewangelikami z innych państw. Dlatego był to częsty powód nawiązywania współpracy. Inni duchowni podejmowali współpracę uważając, że działają dla „dobrej Kościoła” zagrożonego przez Kościół Rzymskokatolicki. Niektórzy obawiali się przyszłości ewangelicyzmu. Po powstaniu „Solidarności” w 1980r. pojawiły się wśród ewangelików obawy o los w przyszłej Polsce. Wolnej od komunizmu ale zdominowanej przez duchowieństwo Kościoła Rzymskokatolickiego. Można stwierdzić, że obawy te były podsycane celowo przez Służbę Bezpieczeństwa, by zapobiec integracji społeczności lokalnych szczególnie na Śląsku Cieszyńskim gdzie ewangelicy stanowili ważną grupę społeczną. Gdy księża jawnie bądź potajemnie współpracowali z władzami wielu świeckich ewangelików angażowało się w działalność opozycyjną; np. na Śląsku Cieszyńskim Marcin Tyrna wieloletni przewodniczący Regionu NSZZ Solidarność²⁴. W wolnej Polsce senator i a w latach 2000–2001 wicemarszałek senatu. W stosunku do Kościoła Ewangelickiego raczej nie stosowano szantażowania księży poprzez kompromitujące materiały, taki motyw podjęcia współpracy najczęściej występował w Kościele Rzymskokatolickim. Służba Bezpieczeństwa była zainteresowana przede wszystkim szczegółowymi informacjami o sytuacji w Kościele. Jakie są nastroje, konflikty, kontakty. SB poszukiwało informacji zakulisowych. Interesowały ją sprawy, które nie powinny wychodzić poza pewne gremia kościelne. Duchowni, którzy podjęli współpracę musieli zdawać dokładne relacje z wizyt gości z zagranicy czy informować swoich „prowadzących” o własnych wyjazdach zagranicznych. Poprzez księży szukały również informacje o parafianach, np. kontakty wiernych z zagranicą. Współpraca duchownych jest ogromnym tematem, który przekracza ramy tego referatu. CHCIAŁEM JEDNAK PRZYBLIŻYĆ pewne fakty by zrozumieli państwo specyfikę pracy Kościoła w państwie totalitarnym. Od kilku lat działa powołana przez Konsystorz Kościelna Komisja Historyczna,

23 C. GMYZ, Pastor i bezpieka, „Rzeczpospolita” 27 IX 2008; A Rybińska, Dzieje jednego donosu, ibidem.

24 J. SZTURC, Duchowni Kościoła Ewangelicko - Augsburgskiego w PRL wobec Służby Bezpieczeństwa, w Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu. Zbiór studiów pod redakcją Jarosława Kłaczki, str. 284–291 Toruń 2009.

której badania zakończą rozliczanie działalności Kościoła w czasie komunizmu. Publikacje na ten temat są potrzebne ze względu na emocje jakie te sprawy wciąż budzą wśród wiernych.

Władze państwowe starały się różnymi sposobami kontrolować kościoł na szczeblu ogólnie kościelnym ale również diecezjalnym. To nie tylko angażowanie jako tajni współpracownicy. Chciano by Kościołem Ewangelicko - Augsburskim zarządzały osoby wierne komunistom. Do takiej sytuacji doszło w diecezji cieszyńskiej. Po śmierci seniora ks. Pawła Nikodema w 1954r. synod diecezjalny musiał dokonać wyboru nowego zwierzchnika. Tymczasowe kierownictwo diecezji objął ks. Oskar Michejda z Cieszyna. Z kandydowania na stanowisko seniora zrezygnował najpoważniejszy kandydat ks. Andrzej Wantuła. W ciągu kilkunastu miesięcy wyłoniło się dwóch poważnych kandydatów ks. Artur Gerwin z Cieszyna i ks. Adam Piotr Wegert z Bielska. Kandydatura ks. Artura Gerwina budziła wśród ewangelików kontrowersje. Ks. Gerwin był w powszechnej opinii sympatykiem nowego komunistycznego ustroju. Był członkiem Zarządu Towarzystwa Przyjaźni Polsko - Radzieckiej. Działał we Froncie Narodowym. Powstała grupa duchownych i świeckich, którzy nie chcieli dopuścić do jego zwycięstwa w wyborach. Grupa księży o poglądach narodowych i antykomunistycznych myślała o kandydaturze ks. Józefa Szerudy. Ten kandydat nie miał jednak wystarczającego poparcia. Poparto wówczas pochodzącego spoza Śląska Cieszyńskiego ks. Adama Wegerta, który mógł liczyć również na poparcie osób związanych z nurtem pietystycznym. (ośrodkiem w Dzięgielowie). Ks. Wegert ożeniony z Marią Buzek był związany z patriotycznym - polskim nurtem w kościele. Wybory, które odbyły się 4 III 1956r. przyniosły zwycięstwo ks. Wegertowi - dostał 38 głosów a jego konkurent 21²⁵. Przegrana pastora popieranego przez komunistów nie mogła się zakończyć bez konsekwencji. O napiętej sytuacji niech świadczy list ks. bp Karola Kotuli (ówczesnego biskupa Kościoła E -A w Polsce) do seniora Wegerta „*Byłem w Urzędzie do spraw wyznań i rozmarwidłem w sprawie Cieszyńskiej. My we władzach kościelnych stojmy na stanowisku, że wybory są formalnie i porządnie przeprowadzone, dlatego nie mamy powodu do niezadowolnienia. Ale w Urzędzie powiedziano „Jeżeli ks. W. chce być męczennikiem, to nim będzie” Wszelkie perswazje spełzły na niczym. O tym zawiadamiam jako Biskup, któremu dobro księży musi leżeć na sercu, oraz jako przyjaciel. Oczywiście czynię to prywatnie” Z serdecznym pozdrowieniem Ks. bp. K. Kotula*²⁶”. List ze względu na kontrolę korespondencji z Warszawy do Bielska przewiozła Bożena Wojak córka ks.

25 J. KŁACZKOW, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975, Toruń 2010, str. 119-122

26 List ks. bp Kotuli do ks. seniora Wegerta z 17 IV 1956.

Wojaka ze Starego Bielska²⁷. Władze państwowe nie zaakceptowały wyboru. Zgromadzenie diecezjalne musiało powtórzyć wybory. Dnia 30 III 1957r. odbyły się ponownie wybory. Ks. Wegert wygrał po raz drugi. Tym razem pokonał ks. Ottona Kubaczkę z Goleszowa stosunkiem głosów 30 do 29. Sukces ks. Wegerta wypływał z przekonania głosujących, że potwierdzenie wyboru z przed roku będzie pokazem niezależności. Władze komunistyczne przeciągały akceptację dla wybranego seniora. Oskarżano go o współpracę po wojnie z radykalnie antykomunistycznymi Narodowymi Siłami Zbrojnymi²⁸. Trudny wybór ks. seniora Wegerta doprowadził do trwałego i wieloletniego podziału między duchowieństwem diecezji. Wynikał ten podział z opcji, które ujawniły się w czasie wyborów. Niektórzy księża długo bojkotowali ks. Wegerta jako seniora²⁹.

W kilku zdaniach chciałbym również przybliżyć sytuację jaka miała miejsce w Kościele Ewangelickim w części Śląska Cieszyńskiego Podobnie po drugiej stronie Olzy w państwie Czechosłowackim. Sytuacja społeczno - polityczna ewangelików była jeszcze trudniejsza niż w Polsce. Tam obok nacisków komunizmu jako ideologii ateistycznej istniał konflikt narodowościowy. Władze państwowe chciały włączyć luteranów mieszkających na terenie Zaolzia do Kościoła Czeskobraterskiego. Kościół ten miał narodowy charakter czeski a teologicznie zbliżony do kalwinizmu. Dzięki oporowi grupy polskich księży m.in. Józefowi Bergerowi udało się uratować odrębność luteran na Zaolziu. Utworzony w 1950r. Kościół przyjął nazwę Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania, której używa do dziś³⁰. Władze komunistyczne zaniechały włączenia zaolziańskich luteranów do Kościoła czeskobraterskiego ale całkowicie podporządkowały sobie Kościół Luteranski na Zaolziu. Aresztowano kilku księży ,innych zmuszano do rezygnacji z pracy w kościele. Podsycano konflikty wewnętrzne, które niestety przyniosły zgubne skutki już po upadku komunizmu. Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania kierowany był przez zwolenników neopietyzmu. Przez wiele lat narastał konflikt między pietystami a konserwatystami. Doprowadziło to w 1995 do odejścia ok. 10 tys. konserwatystów, którzy utworzyli Luteranski Kościół Ewangelicki Augs-

27 Bp. JAN SZAREK, KSIĄDZ SENIOR ADAM WEGERT, [w] Bóg jest Miłością w stulecie urodzin ks. seniora Adama Wegerta, praca zbiorowa pod redakcją ks. T. Konika, Bielsko - Biała 2010, str. 13.

28 J. KŁACZKOW, op. Cit, str. 123.

29 Relacja p. M. Wegert na spotkaniu Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Bielsku, wrzesień 2010.

30 J. SZYMECZEK, Augsburski Kościół Ewangelicki w Czechosłowackiej części Śląska Cieszyńskiego, Cieszyn 2008r. str. 105-111.

burskiego Wyznania³¹. Kościół w Czeskiej części Śląska Cieszyńskiego wyszedł z czasów komunistycznych podzielony i w większym stopniu niż w Polsce dotknięty sekularyzacją.

Mimo trudności wynikających z istnienia Kościoła w antychrześcijańskim systemie komunistycznym w diecezji Cieszyńskiej duchowni i świeccy działali dla wzrostu Kościoła. Najważniejsze było to, że diecezja w przeciwieństwie do innych diecezji nie traciła wiernych. W innych diecezjach następowały masowe wyjazdy ewangelików do Niemiec. W związku z dobrą bazą w postaci w miarę licznych wiernych prowadzenie działalności religijno – społecznej było łatwiejsze. Najważniejsza praca, którą prowadzono to były chóry i zespoły muzyczne zakładane przy wszystkich parafiach. W latach 70 tych chóry otrzymywały zezwolenia na wyjazdy za „żelazną kutyńę” do Niemiec Zachodnich, Holandii czy Szwecji. Poprzez muzykę integrowano społeczność ewangelicką. Organizowano spotkania dla młodzieży. Przywrócono działalność szkółek niedzielnych. Prowadzono godziny biblijne, spotkania braterskie. Ks. senior Adam Wegert zapoczątkował dni skupienia dla członków rad parafialnych. Udało się odzyskać dom Diakonisa w Wapiennicy. Budynek ten o nazwie „Betania” stał się domem wypoczynkowym, używanym do dzisiaj przez ewangelików. Najważniejszym wydarzeniem dla diecezji cieszyńskiej było przeniesienie w 1958r. Tygodni Ewangelizacyjnych z Miechowic na Górnym Śląsku do Dziegielowa pod Cieszynem. Coroczny Tydzień Ewangelizacyjny stał się największą imprezą organizowaną przez Kościół Ewangelicko-Augsburski do dzisiaj w Polsce. Jest to również największa akcja ewangelizacyjno – misyjna akcja w tej części Europy. Na szczęście mógł działać Związek Gustawa-Adolfa, który przyczynił się do odbudowy wielu kościołów czy parafii dzięki ofiarności wiernych. W trudnych czasach komunistycznych na terenie Śląska były podejmowane pierwsze próby ekumeniczne. W stosunku do kościoła ewangelickiego do współpracy namawiał Rzymskokatolicki abp. Henryk Bednorz. Kościół Rzymskokatolicki na początku lat 60 – tych XX zaangażował się w nabożeństwa Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Początkowo w Warszawie a następnie w innych częściach kraju³². Można powiedzieć, że zapoczątkowane wówczas kontakty ekumeniczne najsilniej rozwinęły się właśnie na Śląsku Cieszyńskim. W czasach Stanu wojennego i kryzysu społeczno gospodarczego organizowano pomoc żywnościową i lekową. Akcja ta wykraczała poza granice konfesyjne. W 1983r. udało się reaktywować Pol-

31 J. SZYMECZEK. Ewangelicy polscy na Zaolziu w latach 1945–1989 [w] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu. Zbiór studiów* pod redakcją Jarosława Kłaczkowa, Toruń 2009r. str. 509–511.

32 K. KARSKI, *Od Edynburga do Porto Alegre*, Warszawa 2007r.

skie Towarzystwo Ewangelickie. Organizacje społeczno kulturalną ewangelików istniejąca przed drugą wojną światową. Przez wiele lat władze komunistyczne utrudniały odtworzenie tej instytucji. Na Śląsku Cieszyńskim udało się utworzyć koła PTE w Bielsku, Cieszynie, Ustroniu, Jaworzu, Wiśle. W Cieszynie najważniejszym działaczem PTE był i jest p. Władysław Sosna niestrudzenie propagujący historię i działalność ewangelików. W latach osiemdziesiątych gdy władze złagodziły swoją postawę w diecezji mogły powstać nowe kościoły; np. Bażanowice, Wiśla - Jawornik, Wiśla - Malinka. Najważniejszym budynkiem, który powstał w Diecezji Cieszyńskiej był Ośrodek Wydawniczy Augustana³³. Oddany do użytku już po przemianach społecznych w 1992r. W budynku znalazła się drukarnia i redakcja Zwiastuna Ewangelickiego przeniesiona do Bielska z Warszawy.

Kościół Ewangelicko-Augsburski przetrwał trudne czasy komunistyczne. Diecezja Cieszyńska zachowała swoją wyjątkową pozycję w strukturach kościelnych. Liczba wiernych utrzymała się na podobnym poziomie przez kilkadziesiąt lat. Diecezja ta pozostaje jedynym regionem Polski gdzie ludności ewangelickiej jest stosunkowo dużo. Kościół nie musi więc działać tutaj w charakterze diaspory jak w innych regionach. To pozwala ewangelikom działać aktywnie w swoim środowisku. Po upadku władzy komunistycznej kościół ewangelicki stanął przed nowymi możliwościami ale też wyzwaniem. Sejm RP uchwalił 13 maja 1994r. *Ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*. Zagwarantowano w niej korzystanie z pełnej wolności. Swobody wykonywania swojego kultu religijnego. Niezależności w kierowaniu swoimi sprawami wewnętrznymi. Małżeństwo zawarte przed duchownym ewangelickim ma skutki cywilne³⁴. By lepiej docierać do wiernych podzielono duże parafie. Obecnie w diecezji cieszyńskiej istnieje 22 parafii. Pracuje w nich 34 księży (w 1945r. - 13 parafii). Można było odtworzyć działalność edukacyjną ewangelików. W Cieszynie utworzono Towarzystwo Ewangelickie, które na placu kościelnym zażyło szkoły wszystkich typów edukacji do matury. Podobnie w Bielsku powołano Towarzystwo Szkolne im. Mikołaja Reja które prowadzi w Bielsku dwie szkoły podstawowe, gimnazjum, liceum a nawet Wyższą Szkołę Administracji. Szkoły oczywiście mają charakter ekumeniczny i cieszą się popularnością również wśród katolików. Uregulowano pracę misyjną. W Dziegiełowie utworzono Centrum Misji i Ewangelizacji które koordynuje pracę misyjną w Kościele. Organizuje tygodnie ewangelizacyjne już nie tylko w Dziegiełowie ale i w innych miejscowościach w diasporze. Przy centrum Misji i Ewangelizacji utwo-

33 R. JANIĆ, op. Cit. str. 126.

34 E. PAŁKA, Luteranie we współczesnej Polsce i Republice Czeskiej [w] Trzysta Lat Tolerancji. Op. Cit. str. 267.

rzo również Szkołę Biblijną. Rozwinięto pracę diakonijną. Otworzono kolejny dom opieki. Do istniejącego nadal i prowadzonego przez siostry diakonise Domu Opieki w Dziegielowie dołączono kierowany przez parafię w Bielsku Dom Opieki „SOAR”. Parafie diecezji cieszyńskiej biorą aktywnie w akcjach ogólnokościelnych akcjach charytatywnych np. prezent pod choinkę, skarbonka diakonijna. Rozwijają się działalność ekumeniczna. Dużym impulsem do zbliżenia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z Kościołem Rzymskokatolickim była wizyta papieża Jana Pawła II w kościele ewangelickim w Skoczowie w 1995r. Odbyło się wtedy spotkanie ze zwierzchnikiem diecezji cieszyńskiej Pawłem Anweilerem. Dzięki temu wydarzeniu rozwija się wspomniany wcześniej Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan czy ekumeniczna świąteczna akcja charytatywna – Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom. Na Śląsku Cieszyńskim odbywają się konkursy biblijne – Jonasz przy współpracy obu wyznań. Organizowane są ekumeniczne festiwale i koncerty. Ewangelicy i katolicy wspólnie przez pewien czas użytkowali kościoły np. w Międzyrzeczu czy Brennej Ewangelicy mogą dbać o swoją przeszłość. W Kościele Jezusowym w Cieszynie zorganizowano Muzeum Reformacji oraz Archiwum i Bibliotekę Tschemara. Organizowane są konferencje naukowe przybliżające przeszłość ewangelicyzmu na Śląsku Cieszyńskim; np. konferencja z sierpnia 2007r poświęcona 225 rocznicy Patentu Tolerancyjnego Józefa II³⁵ czy w maju 2009r. z okazji 300 rocznicy powstania Kościoła Jezusowego w Cieszynie³⁶.

W ciągu 20 lat wolności w diecezji cieszyńskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego udało się wiele cennych inicjatyw rozwijających działalność ewangelików. Luteranie w Polsce i na Ziemi Cieszyńskiej stoją jednak przed wieloma problemami i wyzwaniem.

- 1) Postępująca sekularyzacja i słabsze zaangażowanie wiernych w życie kościelne.
- 2) Utrzymanie młodzieży pokonfirmacyjnej w kościele.
- 3) Problem utrzymania finansowego parafii, diecezji i całego Kościoła Ewangelickiego w Polsce.
- 4) Problem utrzymania tożsamości wyznaniowej przy ogromnej większości Kościoła Rzymskokatolickiego. Stosunki ekumeniczne z kościołem większościowym.
- 5) Stosunek do przeszłości Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego w czasach PRL. Ciągleniewyjaśnionawspółpraca duchownych z aparatem bezpieczeństwa PRL.

35 Przegląd Ewangelicki 1-2 /2008.

36 Trzysta lat tolerancji. Op. Cit.

- 6) Przypadki odchodzenia wiernych do wolnych kościołów i wspólnot wyznaniowych szczególnie w Wiśle.

Mimo problemów ewangelicy wierzą, że zachowają swoją wiarę i przetrwają na Śląsku Cieszyńskim. Pewność ta wypływa z faktu obecności ewangelików na tej ziemi już ponad 450 lat. W Polsce istnieje powiedzenie „Być twardy jak Luter spod Cieszyna”. Powiedzenie to dobrze oddaje charakter wiary ewangelickiej w Cieszyńskim. Kościoła nie zniszczyła kontreformaacja, nazizm i komunizm. Miejmy nadzieję, że i sekularyzacja nie zniszczy wiary luterńskiej.

„rechtschaffen, fleißig und ehrlich im Dienste ...“¹

Kleinräumige Migration und Aufnahmepraxis in der sächsischen Oberlausitz des 19. Jahrhunderts

von Lutz Vogel

Nach aktuellen Zahlen der Bundeszentrale für politische Bildung leben weltweit mehr als 150 Millionen Menschen in einem Staat, der nicht ihr Heimatland ist.² Dass diese umfangreichen Bevölkerungsbewegungen keineswegs konfliktfrei ablaufen, ist an der medialen Berichterstattung ablesbar.³ Neben den Migrationsbewegungen⁴ wird auch die Integration⁵ der zugewanderten Menschen in die aufnehmenden Gesellschaften öffentlich diskutiert. Die gezielte Anwerbung von Fachkräften – unter anderem mit dem Ziel, dem demografischen Wandel und dem drohenden Fachkräftemangel zu begegnen –, die Einführung der sogenannten „doppelten Staatsbürgerschaft“ oder die hitzig-polemische Debatte über die Integrationswilligkeit einzelner Migran-

1 Sächsisches Staatsarchiv – Staatsfilialarchiv Bautzen (im Folgenden: StFilA Bautzen), 50009 Oberamt/Oberamtsregierung Budissin (im Folgenden: 50009 OA Budissin), Nr. 4033: Acta, die Aufnahme von Ausländern zu Unterthanen betr. (1821–1823), fol. 23. Bei diesem Zitat handelt es sich um eine Einschätzung der Gutsherrschaft Oppach über den aus Altstadt/Böhmen stammenden Tagelöhner Johann Georg Philipp, der sich 1821 auf dem Rittergut mit einer Häuslernahrung ansässig machen wollte.

2 Vgl. Themendossier „Migration“, auf: <http://www.bpb.de/themen/8T2L6Z,0,0,Migration.html> [Zugriff am 29.12.2010].

3 Beispielhaft sei hier die umfangreiche mediale Berichterstattung der letzten Jahre über große Migrationsbewegungen in der Folge von Bürgerkriegen sowie das Phänomen der „boat people“, also Menschen, die aus Afrika über das Mittelmeer nach Südeuropa gelangen, genannt.

4 In den folgenden Ausführungen wird Migration als sozialwissenschaftlicher Begriff verstanden, „der aus den praktischen Bedürfnissen der Verwaltung abgeleitet und an Staatsvorstellungen des 20. Jahrhunderts gebunden ist. In diesem Zusammenhang erfasst Migration alle Arten von Wanderungen, die zu einer mehr oder weniger dauerhaften Veränderung des Wohnsitzes über Staats- oder Verwaltungsgrenzen hinweg führen.“ HARALD KLEIN-SCHMIDT, *Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung*, Göttingen 2002, 13.

5 Integration soll hierbei verstanden werden als „alltäglicher und in der Regel unauffälliger wirtschaftlicher, gesellschaftlicher, kultureller und mentaler Anpassungsprozess, der schrittweise verläuft und Generationen übergreifen kann.“ JOCHEN OLTMER, *Migration im 19. und 20. Jahrhundert* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 86), München 2010, 6.

tengruppen sind Beispiele der öffentlichen Diskussion in Deutschland in den letzten zehn Jahren.⁶

Im Zuge der Debatten um das aktuelle Wanderungsgeschehen gewann in den letzten beiden Jahrzehnten auch die geschichtswissenschaftliche Migrationsforschung an Bedeutung. So ist die historische Migrationsforschung inzwischen „ein stark expandierendes Forschungsfeld“⁷, Literatur hierzu ist mittlerweile Legion⁸ und kaum eine jüngere geschichtswissenschaftliche Arbeit mit Migrations- oder Integrationsbezug lässt einen Verweis auf die Aktualität dieser gesellschaftlichen Problemstellungen vermissen.⁹ Vor allem für die Zeit des 19. Jahrhunderts dominieren aber bislang Arbeiten zu Fernwanderungen – insbesondere zur überseeischen Massenauswanderung aus Kontinentaleuropa.¹⁰ Kleinräumige Wanderungsbewegungen wurden

6 Exemplarisch sei hier das Buch des ehemaligen Berliner Finanzsenators THILO SARRAZIN genannt, der mit seinen provokanten Thesen über die Integrationsbereitschaft vor allem türkischstämmiger Einwanderer in Deutschland 2010 eine öffentliche Debatte über dieses Thema auslöste, vgl. THILO SARRAZIN, *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München 2010.

7 OLIVER TREVISIOL, *Die Einbürgerungspraxis im Deutschen Reich 1871–1945* (Studien zur Historischen Migrationsforschung 18), Göttingen 2006, 14.

8 Vgl. die einschlägigen Literaturberichte bzw. Bibliografien hierzu: CHRISTOPH CORNELISSEN, *Wanderer zwischen den Welten: Neuere Forschungsergebnisse zur Migration aus und nach Deutschland im 19. Jahrhundert*. In: *Neue Politische Literatur* 40 (1995), H. 1, 30–61; Klaus J. Bade, *Historische Migrationsforschung*, in: ders., *Sozialhistorische Migrationsforschung*, hrsg. von Michael Bommes/Jochen Oltmer (Studien zur Historischen Migrationsforschung 13), Göttingen 2004, 27–48; JOCHEN OLTMER/MICHAEL SCHUBERT, *Migration und Integration in Europa seit der Frühen Neuzeit. Eine Bibliographie zur Historischen Migrationsforschung*, Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS), Osnabrück 2005, <http://www.imis.uni-osnabrueck.de/BibliographieMigration.pdf> [Zugriff am 22.7.2010].

9 Vgl. exemplarisch SYLVIA HAHN, *Migration – Arbeit – Geschlecht. Arbeitsmigration in Mitteleuropa vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts* (Transkulturelle Perspektiven 5), Göttingen 2008, 15; FRANK METASCH, *Exulanten in Dresden. Einwanderung und Integration von Glaubensflüchtlingen im 17. und 18. Jahrhundert* (Schriften zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde 34), Leipzig 2010, 19; REGULA ARGAST, *Staatsbürgerschaft und Nation. Ausschließung und Integration in der Schweiz 1848–1933* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 174), Göttingen 2007, 12; KLAUS J. BADE, Vorwort. In: ders. u. a. (Hg.), *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Paderborn u. a. 2007, 15.

10 MARTIN SCHMIDT, *Kleinräumige Migration in der Tuchregion Aachen zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Aspekte der Forschung*. In: *Eine Gesellschaft von Migranten. Kleinräumige Wanderung und Integration von Textilarbeitern im belgisch-niederländisch-deutschen Grenz-*

demgegenüber bisher eher nachrangig untersucht, wenngleich gerade diese Migrationsform in großem Maße zur hohen Mobilitätsrate des 19. Jahrhunderts beitrug.¹¹

Im Folgenden sollen Migrations- und Integrationsprozesse anhand eines regionalen Beispiels aus historischer Perspektive vorgestellt werden: am Beispiel der Einwanderung in die sächsische Oberlausitz und insbesondere nach Bautzen¹² zwischen der Teilung Sachsens nach dem Wiener Kongress 1815 und der deutschen Reichsgründung im Jahre 1871. Im besonderen Blickpunkt steht dabei die vermeintlich ‚endgültigste‘ Migrationsform: die dauerhafte Niederlassung in einem Ort jenseits der Grenzen des Herkunftslandes, was im Regelfall den Erwerb der sächsischen Staatsangehörigkeit notwendig machte. Das Untersuchungsgebiet der Oberlausitz war und ist Grenzgebiet.

raum zu Beginn des 19. Jahrhunderts, hrsg. vom Landschaftsverband Rheinland – Rheinische Archivberatung und dem Fortbildungszentrum Brauweiler (Histoire 5), Bielefeld 2008, 17–25, hier 19.

11 Zwar wird allgemein anerkannt, dass regionale Mobilität bzw. kleinräumige Migrationsprozesse einen enormen Anteil an der Gesamtmobilitätsrate im 19. Jahrhundert hatten, größere Arbeiten sind dazu jedoch bislang kaum erschienen. Vgl. die Hinweise in der Überblicksliteratur: KLAUS J. BADE, *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2002, 23; Oltmer, *Migration im 19. und 20. Jahrhundert* (wie Anm. 5), 1 oder CHRISTIAN PFISTER, *Bevölkerungsgeschichte und historische Demographie 1500–1800* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 28), München 1994, 45. Grundlegend zur Erforschung kleinräumiger Wanderungsbewegungen sind: HANNELORE OBERPENNING/ANNEMARIE STEIDL, *Einführung: Kleinräumige Wanderungen in historischer Perspektive*. In: Dies. (Hg.), *Kleinräumige Wanderungen in historischer Perspektive* (IMIS-Beiträge 18), Osnabrück 2001, 7–18 sowie der zum Klassiker avancierte Aufsatz von DIETER LANGEWIESCHE, *Wanderungsbewegungen in der Hochindustrialisierungsperiode. Regionale, interstädtische und innerstädtische Mobilität in Deutschland 1880–1914*. In: *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 64 (1977), 1–40. Als Beispiele der Untersuchung kleinräumiger Migration sei auf folgende Bände verwiesen: JÜRGEN BROCKSTEDT (Hg.), *Regionale Mobilität in Schleswig-Holstein 1600–1900* (Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins 1), Neumünster 1979 und Landschaftsverband Rheinland – Rheinische Archivberatung/Fortbildungszentrum Brauweiler (Hg.), *Eine Gesellschaft von Migranten. Kleinräumige Wanderung und Integration von Textilarbeitern im belgisch-niederländisch-deutschen Grenzraum zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld 2008.

12 Im Folgenden wird die heutige Namensform von Bautzen verwendet. Bis 1868 trug die Stadt aber den offiziellen Namen Budissin. Vgl. die Ministerialverordnung zur Umbenennung der Stadt vom 3. Juni 1868 in: *Gesetz- und Ordnungsblatt für das Königreich Sachsen 1868*. Erste Abtheilung, Dresden 1868, 311. Grundlegend zur Geschichte der Stadt Bautzen: Von Budissin nach Bautzen. *Beiträge zur Geschichte der Stadt Bautzen*, hrsg. vom Stadtarchiv Bautzen, Bautzen 2002.

Wo heute die Grenzen der Bundesrepublik Deutschland, der Tschechischen Republik und der Republik Polen aufeinander treffen, grenzten auch im 19. Jahrhundert drei – zum Deutschen Bund gehörende – Staaten aneinander: das Königreich Sachsen, das zur österreichischen Habsburgermonarchie gehörende Königreich Böhmen und die preußische Provinz Schlesien. Da sich gewachsene Geschäftskontakte, familiäre Verwandtschaftsbeziehungen oder Arbeitsmöglichkeiten kaum durch territoriale Strukturen ab- und begrenzen lassen, waren regelmäßige Grenzübertritte eine alltägliche Erscheinung. Dies mag auch der Grund sein, dass kleinräumige Einwanderungsbewegungen in die Oberlausitz vorherrschend gewesen sind.

Da sich im 19. Jahrhundert, ausgehend von der Französischen Revolution und dem Übergang vom Territorialverbandsstaat zum Personenverbandsstaat¹³, das Konzept von Staatsangehörigkeit erst nach und nach ausbildete und die vielfältigen und zerstreut vorliegenden Abhängigkeitsverhältnisse der Untertanen ablöste, soll die Praxis des Erwerbs der sächsischen Staatsangehörigkeit im Mittelpunkt der Betrachtung stehen.¹⁴ Die vielen nebeneinander bestehenden und miteinander konkurrierenden Zugehörigkeiten wurden innerhalb eines politischen Herrschaftsverbandes vereinheitlicht und unterlagen im Verlauf des 19. Jahrhunderts umfangreichen Nationalisierungsprozessen. In Deutschland entstand die Staatsangehörigkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts als föderal organisiertes Instrument im Rahmen der territorialen und staatlichen Neuordnung zumeist regionaler politischer Einheiten, die sich bis zur Reichsgründung 1871 gegenseitig als Ausland betrachteten.¹⁵

13 Vgl. DIETER GOSEWINKEL, Die Staatsangehörigkeit als Institution des Nationalstaats. Zur Entwicklung des Reichs- und Staatsangehörigkeitgesetzes von 1913. In: Rolf Grawert/Bernhard Schlink/Rainer Wahl/Joachim Wieland (Hg.), *Offene Staatlichkeit*, Berlin 1995, 359–378, hier: 359.

14 Als allgemeiner zur Entwicklung der Staatsangehörigkeit in Deutschland: DIETER GOSEWINKEL, *Einbürgern und Ausschließen. Die Nationalisierung der Staatsangehörigkeit vom Deutschen Bund bis zur Bundesrepublik Deutschland* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 150), 2. Aufl., Göttingen 2003.

15 TREVISIOL, *Einbürgerungspraxis* (wie Anm. 7), 33: „Ein Bayer wurde in Baden unter den selben Bedingungen eingebürgert wie ein Russe oder Franzose.“ Dieser – wie Gosewinkel schreibt – partikulare Ursprung des deutschen Staatsangehörigkeitskonzepts, dass, anders als das zentralistisch organisierte französische Staatsbürgerrecht, die Zugehörigkeit zur Nation über die Zugehörigkeit zu einem Mitgliedsstaat vermittelte, war Anlass umfangreicher Auseinandersetzungen in der Wissenschaft. Vgl. Gosewinkel, *Einbürgern und Ausschließen* (wie

Im Folgenden sollen die normativen Grundlagen und die Aufnahmepraxis in der sächsischen Oberlausitz dargestellt werden. Im ersten Abschnitt werden die rechtlichen Hintergründe, vor denen die Einwanderung nach Sachsen und in die Oberlausitz stattgefunden hat, dargestellt. Sachsen war dank seines breit gefächerten gewerblichen Angebots und auf Grund seiner Branchenvielfalt seit dem Mittelalter ein Einwanderungsland.¹⁶ Deshalb ist es wichtig darzustellen, inwieweit die sächsische Politik die Einwanderung nach Sachsen begünstigte oder eingeschränkte, welche Leitlinien den Gesetzgebungsprozessen im betrachteten Zeitraum zugrunde lagen und wie sich diese in konkreten Gesetzen niederschlugen.

Der zweite Teil widmet sich der dauerhaften Niederlassung von ausländischen Staatsangehörigen in der sächsischen Oberlausitz und speziell in Bautzen. Diese mussten im Regelfall ihre bisherige Staatsangehörigkeit aufgeben und in den „sächsischen Staatsverband“¹⁷ eintreten. Notwendig war dieser Schritt, wenn die Einwanderer in Sachsen Grundbesitz erwerben oder sich mit einem selbstständig betriebenen Gewerbe niederlassen wollten.¹⁸ Für die Betrachtung dieses Bereichs werden mehrere Perspektiven eingenommen: Erstens die Sichtweise der am Aufnahmeprozess beteiligten lokalen und übergeordneten Behörden, zweitens die Perspektive der Einwanderer, mit ihren Strategien und Argumentationsmustern, und schließlich drittens diejenige der aufnehmenden Gemeinde bzw. vielmehr deren Bewohner. Im Grunde geht es darum nachzuzeichnen, welche Kriterien bei der Aufnahme von ausländischen Staatsangehörigen in Sachsen ausschlaggebend gewesen sind, an welchen Stellen und unter welchen Umständen Abweichungen zwischen geschriebenem Recht und Rechtspraxis feststellbar sind und wodurch

Anm. 14), 11–25 sowie als Überblick über die Kontroverse: Argast, Staatsbürgerschaft und Nation (wie Anm. 9), 35–44.

16 Vgl. GOSEWINKEL, Einbürgern und Ausschließen (wie Anm. 14), 62 und VOLKMAR WEISS, Bevölkerung und soziale Mobilität. Sachsen 1550–1880, Berlin 1993, 166 f.

17 So ein in der Praxis häufig verwendeter Terminus, vgl. exemplarisch: StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen (im Folgenden: KH Bautzen), Nr. 515: Acta, die Niederlassung und Verheirathung von Ausländern in hiesigen Landen betr. (1849–1850), fol. 55.

18 Vgl. die hierzu getroffenen Festlegungen im „Mandat, die Niederlassung von Ausländern im Königreiche Sachsen, welche daselbst ein Gewerbe oder Handwerk treiben wollen, und die von den Obrigkeiten und Gemeinden bei deren Aufnahme in Obacht zu nehmenden Erfordernisse betreffend“ vom 13. Mai 1831. In: Gesetzsammlung für das Königreich Sachsen 1831, Dresden 1831, 99–104 sowie die Regelungen hierzu in der „Allgemeinen Städteordnung für das Königreich Sachsen“. In: Sammlung der Gesetze und Verordnungen für das Königreich Sachsen vom Jahre 1832, Dresden 1832, 21–84.

Konflikte entstanden, die von dem Zuzug von „fremden“ Menschen an einen Ort ausgelöst wurden.

Normative Rahmenbedingungen der Einwanderung nach Sachsen 1815–1871

Da dem Deutschen Bund die Idee eines Staatenbundes und nicht eines Bundesstaates zugrundelag, gab es im 19. Jahrhundert keine einheitliche deutsche Staatsangehörigkeit.¹⁹ Jeder Mitgliedsstaat des Deutschen Bundes stellte deshalb eigene Regelungen zu diesem Thema auf – auch das Königreich Sachsen.

Da die rechtliche Eingliederung des Markgraftums Oberlausitz in das Königreich Sachsen erst Mitte der 1830er Jahre weitgehend abgeschlossen war, galten zu Beginn des betrachteten Zeitraumes noch spezifische, von Kur-sachsen abweichende, Regelungen für dieses Gebiet. So wurde in der sächsischen Oberlausitz bis 1831 ein sogenanntes Oberamtspatent aus dem Jahr 1732 angewendet, das den Zuzug von „leibeigenen Erbunterthanen“²⁰ aus Böhmen, Schlesien und Mähren regelte.²¹ Dieses Patent sollte sicherstellen,

19 Unter „Staatsangehörigkeit“ soll in den folgenden Ausführungen verstanden werden: „Die Staatsangehörigkeit ist eine Institution des modernen Staates und Staatsrechts. Sie kennzeichnet eindeutig und abschließend das personale Substrat des Staates, sein Staatsvolk [...]. Sie scheidet völkerrechtlich Staaten hinsichtlich ihres personalen Herrschafts- und Schutzbereichs und vermittelt staatsrechtlich ein Verhältnis der Unmittelbarkeit zwischen dem Staat und den Angehörigen der „staatlichen Gemeinschaft.“ GOSEWINKEL, Die Staatsangehörigkeit als Institution (wie Anm. 13), 359. Eine deutschlandweit einheitliche Staatsangehörigkeit wurde erst 1934 im Zuge der nationalsozialistischen Gleichschaltung der Länder eingeführt. Vgl. GOSEWINKEL, Einbürgern und Ausschließen (wie Anm. 14), 21 und 28.

20 Die Leibeigenschaft in Böhmen, Mähren und Schlesien wurde durch ein Patent des österreichischen Kaisers Joseph II. am 1. November 1781 aufgehoben. Vgl. CHRISTOF DIPPER, Bauern, Bauernbefreiung. In: Helmut Reinalter (Hg.), Lexikon zum Aufgeklärten Absolutismus in Europa, Wien/Köln/Weimar 2005, 142–146, hier 146; PAVEL CIBULKA, Eine Herrschaft in Mähren. In: Waltraud Heindl/Edith Saurer (Hg.), Grenze und Staat. Paßwesen, Staatsbürgerschaft, Heimatrecht und Fremden-gesetzgebung in der österreichischen Monarchie 1750–1867, Wien/Köln/Weimar 2000, 721–787.

21 Ober-Amts-Patent, daß keine Herrschaft und Obrigkeit, aus Böhmen, Schlesien, Mähren und der Orthen, ankommende leibeigene Erb-Unterthanen, ohne Vorbewußt des Ober-Amts annehmen, auch wo fremde Unterthanen befindlich, solche Ihrer Königl. Majestät schwören lassen sollen, d. d. den 1. Dec. 1732. In: Collection derer den Statum des Marggraffthums Ober-Lausitz, Justiz- Policy- Lehns- Cammer- Accis- Post- Bier- Steuer- Salz- Zoll- Stempel- Impost- Müntz- Bergwercks- Commerciën- Jagd- Fisch- Forst- Holtz- Militair- Geistlichen- und

dass die Oberbehörde von Einwanderungen in das Markgraftum in Kenntnis gesetzt wird. Die Ortsobrigkeiten wurden – bei einer Strafandrohung von 100 Dukaten – verpflichtet, jeden Einwanderer an das Oberamt in Bautzen zu melden, sich die Erlaubnis zur Niederlassung vom Oberamt bestätigen zu lassen und den Zugewanderten einen Eid abzunehmen.

Der nächste wesentliche Einschnitt steht im Zusammenhang mit der sächsischen Teilung in Folge des Wiener Kongresses von 1815. Wie von Karlheinz Blaschke betont, erfolgte die Grenzziehung mehr oder weniger willkürlich, ohne Rücksicht auf kulturelle, politische und konfessionelle Bindungen.²² Ehedem sächsische Staatsangehörige wurden so über Nacht zu sogenannten „Neu-Preußen“. In umfangreichen Vertragsverhandlungen zwischen Preußen und Sachsen, die in einer sogenannten „Hauptkonvention“ mündeten, wurde im Nachgang auch Frage zur Regelung für die Rückwanderung der ehemals sächsischen Bevölkerung geklärt.²³ Diese konnte sich – ohne obrigkeitliche Genehmigung – relativ einfach in dem bei Sachsen verbliebenen Teil niederlassen. Diesem Umstand verdankt man heute die Überlieferung von nachgerade „kleinsträumiger Migration“, wie sie beispielsweise die Einwanderung des Maurergesellen Johann Traugott Jurisch aus Wiednitz in Preußen nach Großgrabe in Sachsen darstellt. Die beiden Orte liegen gerade einmal vier Kilometer voneinander entfernt und sind nur durch ein Waldstück getrennt.²⁴

ändern die Landesverfassung betreffenden Sachen, bestehende in Kayserlichen, Königlichen und Churfürstlichen Concessionen, Privilegien, Befreyungen, Decisionen, Declarationen, Mandaten, Rescripten, Verordnungen, Confirmationen und Oberamts-Patenten; ingleichen in denen zwischen denen hochlöblichen Herren Ständen errichteten Pactis, Verträgen, Landtags-Schlüssen, auch Landes- Policey- Gerichts- Cantzley- Hof-Gerichts- Lehns- Unterthanen- Waysen-Amts- Gesinde- und andern Ordnungen, theils aus denen Originalien, theils aus andern beglaubten Urkunden und Nachrichten zusammengetragen und in Ordnung gebracht. Tomus I. Budißin 1770, 673 f.

22 Vgl. KARLHEINZ BLASCHKE, *Bewahrte Einheit. Die Oberlausitz in den 130 Jahren erzwungener Teilung 1815–1945*. In: *Beiträge zur Geschichte der Oberlausitz. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Karlheinz Blaschke, 2. Aufl., Zittau 2003, 161–190, hier 165.

23 Vgl. Haupt-Konvention zu Vollziehung des, zwischen Ihre Königl. Majestäten von Preußen und von Sachsen zu Wien am 18. Mai 1815 abgeschlossenen Friedens-Traktats und zu näherer Bestimmung der, durch diesen Traktat veranlaßten Auseinandersetzungen und Ausgleichungen vom 28. August 1819. In: *Anhang zur Gesetzsammlung für die Königlich Preußischen Staaten 1819*, Berlin 1819, 1–38.

24 Vgl. zur Einwanderung Jurischs nach Sachsen: StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 6396: Acten, die Niederlassung und Verheirathung von Ausländern in hiesigen Landen betr.

Das erste Gesetz, das die Niederlassung von ausländischen Staatsangehörigen in Sachsen zumindest in Teilen regelte, war ein Mandat vom 13. Mai 1831.²⁵ Dieses Gesetz entstand vor dem Hintergrund des großen Bevölkerungswachstums, der vermehrten Einwanderung und der wirtschaftlichen Depression der 1820er Jahre. Es sollte den sächsischen Staat vorrangig vor verarmten Familien schützen, deren Versorgung und Unterstützung finanzielle Belastungen für die Gemeinden und den Staat mit sich brachten. Um dies umzusetzen, wurden – für diese Zeit in Deutschland übliche – Vorschriften zum Nachweis der „Unbescholtenheit“, der „Erwerbfähigkeit“ sowie des Besitzes „eines ausreichenden Vermögens“ eingeführt.²⁶

Im Gegensatz zu diesen recht detaillierten Regelungen findet sich in der sächsischen Verfassung vom 4. September 1831 nur der Verweis auf ein später zu erlassendes Gesetz. Im Paragraph 25 heißt es dazu wörtlich: „Die Bestimmungen über das Heimathsrecht und Staatsbürgerrecht bleiben einem besondern Gesetze vorbehalten.“²⁷

Im Jahr 1834 wurde daraufhin das sächsische „Heimaths-Gesetz“ erlassen, welches bestimmte, dass jeder Einwohner des Königreichs einem sogenannten „Heimatsbezirk“ zuzuordnen sei.²⁸ Für ausländische Staatsan-

(1852–1853), fol. 191–195. Ähnlich gehandhabt wurden solche Fälle, die sich aus sogenannten „Grenzregulierungen“ mit Böhmen ergaben. Hier wurde – vor allem in den 1840er Jahren – die sächsisch-böhmische Landesgrenze begradigt, was zur Folge haben konnte, dass ehemals sächsische Staatsangehörige „über Nacht“ zu Böhmen wurden. Vgl. hierzu TILO BÖHMER, Wie mein Urgroßvater 1849 über Nacht vom Sachsen zum Österreicher wurde – Ein Kuriosum Oberlausitzer Geschichte. In: Bibliotheksjournal der Christian-Weise-Bibliothek Zittau 8 (1999), 46–50.

25 Vgl. Mandat, die Niederlassung von Ausländern im Königreiche Sachsen, welche daselbst ein Gewerbe oder Handwerk treiben wollen, und die von den Obrigkeiten und Gemeinden bei deren Aufnahme in Obacht zu nehmenden Erfordernisse betreffend. In: Gesetzsammlung für das Königreich Sachsen 1831, 99–104.

26 Mandat, die Niederlassung von Ausländern [...] betreffend (wie Anm. 25), § 1. Vgl. GOSEWINKEL, Einbürgern und Ausschließen (wie Anm. 14), 63.

27 Vgl. die sächsische Verfassung vom 4. September 1831. In: Gesetzsammlung für das Königreich Sachsen 1831, 241–275, hier 248.

28 Das Heimatsgesetz ist eine Kompromisslösung, die aus einem Streit der beiden Kammern des Landtages über die Frage, ob Heimats- und Staatsangehörigkeitsrecht auch „ersessen“, also durch bloße zehnjährige Anwesenheit an einem Ort erworben werden könne, hervorgegangen war. Der ursprünglich vorgelegte Gesetzentwurf über Staatsangehörigkeits- und Staatsbürgerrecht, auch Wohnsitz- und Heimathsrecht wurde im Laufe der Verhandlungen geteilt (offiziell aus Gründen der „Abkürzung des Landtags“) und schließlich traten nur die Regelungen zum Heimatsgesetz in Kraft. Vgl. Landtags-Acten 1833/34, I. Abteilung, Bd. 2,

gehörige, die sich nur zeitweise in Sachsen aufhielten, hatte dies zur Folge, dass auch sie sich mit einem (ausländischen) Heimatschein bzw. einem Pass ausstatten mussten, der im Falle ihrer Verarmung die Versorgung durch ihren Herkunftsort garantierte.²⁹

Ein Gesetz, das die sächsische Staatsangehörigkeit definierte und somit auch die Regelungen des Erwerbs und des Verlusts derselben bestimmte, wurde erst 1852 erlassen, gut zwei Jahrzehnte nach Inkrafttreten der Verfassung und zehn Jahre nachdem in Preußen ein wegweisendes Staatsangehörigkeitsgesetz veröffentlicht worden war.³⁰ Sachsen hielt sich dabei an das in Norddeutschland übliche „Abstammungsprinzip“, d. h., dass man die sächsische Staatsangehörigkeit nur durch Geburt, Heirat oder eine formell geregelte Aufnahmeprozedur erlangen konnte.³¹

Die letzte Zäsur im betrachteten Zeitraum fällt in die Jahre des Norddeutschen Bundes und die Zeit der Reichseinigung, in der es innerhalb der deutschen Staaten Angleichungstendenzen im Hinblick auf die Staatsangehörigkeitsregelungen gegeben hat. Nachdem im Jahr 1867 zunächst ein „Freizügigkeitsgesetz“ für die Mitgliedsstaaten des Norddeutschen Bundes erlassen worden war³², trat am 1. Januar 1871 das Bundes-Gesetz über die

426–500 (hier findet sich der ursprüngliche Gesetzentwurf) sowie Landtags-Acten 1833/34, I. Abteilung, Bd. 3, 586: Ständische Schrift, die wegen Abkürzung der Dauer der gegenwärtigen Landtags-Verhandlungen in Antrag gebrachten Maasregeln betr. vom 31. Mai 1834.

29 Vgl. Heimaths-Gesetz vom 26. November 1834. In: Sammlung der Gesetze und Verordnungen für das Königreich Sachsen vom Jahre 1834, 449–456 sowie die zugehörige Ausführungsverordnung. In: Ebd., 456–460.

30 Vgl. Gesetz über Erwerbung und Verlust des Unterthanenrechts im Königreiche Sachsen vom 2. Juli 1852. In: Gesetz- und Verordnungsblatt für das Königreich Sachsen vom Jahre 1852, 240–247 sowie die zugehörige Ausführungsverordnung. In: Ebd., 247–258. Vgl. darüber hinaus Gesetz über die Erwerbung und den Verlust der Eigenschaft als Preußischer Unterthan, so wie über den Eintritt in fremde Staatsdienste vom 31. Dezember 1842. In: Preußische Gesetzsammlung 1843, 15. Zur überragenden Bedeutung des preußischen Gesetzes vgl. GOSEWINKEL, Einbürgern und Ausschließen (wie Anm. 14), 67–101.

31 Dieses Prinzip des „*ius sanguinis*“ stand im Gegensatz zu dem vor allem in Frankreich angewandten „*ius soli*“, welches nicht die Abstammung, sondern den Ort der Geburt in den Mittelpunkt zur Begründung einer Zugehörigkeitsbeziehung stellte. Vgl. hierzu die breite Diskussion in der Forschung, zusammengefasst z. B. bei REGULA ARGAST, Staatsbürgerschaft und Nation. Ausschließung und Integration in der Schweiz 1848–1933 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 174), Göttingen 2007, 34–46.

32 Vgl. Gesetz über die Freizügigkeit vom 1. November 1867. In: Bundes-Gesetzblatt des Norddeutschen Bundes 1867, 55–58.

Erwerbung und den Verlust der Bundes- und Staatsangehörigkeit in Kraft.³³ Diese beiden Gesetze markieren insofern einen bedeutenden Einschnitt, da hier erstmals zwischen den Angehörigen anderer deutscher Bundesstaaten und nichtdeutschen Einwanderern unterschieden wurde.³⁴ „Angehörige aus anderen Bundesstaaten galten nicht mehr als Ausländer und hatten nach erfolgter Niederlassung unter einigen Bedingungen einen Rechtsanspruch auf die Aufnahme in den jeweiligen Bundesstaat, um dort alle Rechte als Staatsbürger in Anspruch nehmen zu können.“³⁵

Für Sachsen sind somit bezüglich Einwanderungs- und Staatsangehörigkeitsbestimmungen im 19. Jahrhundert Ungleichzeitigkeiten zu konstatieren. Diskrepanzen zwischen den Anforderungen an den Staat – durch zahlenmäßig bedeutende Zuwanderung – und der jeweils mangelhaften oder fehlenden gesetzlichen Regelung sind beispielsweise in den 1820er und den 1840er Jahren festzustellen.³⁶

Gesetzliche Neuregelungen wurden zumeist nur durch massiven Druck grenznaher Städte und Gemeinden angestoßen.³⁷ Wenn Zuwanderer im be-

33 Vgl. Gesetz über die Erwerbung und den Verlust der Bundes- und Staatsangehörigkeit vom 1. Juni 1870. In: Bundes-Gesetzblatt des Norddeutschen Bundes 1870, 355–360 sowie die sächsische Ausführungsverordnung hierzu, in: Gesetz- und Verordnungsblatt für das Königreich Sachsen 1870, Dresden 1870, 413–418.

34 Dies spiegelt sich z. B. im Verwaltungsablauf zur Erlangung der Staatsangehörigkeit wider: In der sächsischen Ausführungsverordnung zu diesem Gesetz gibt es erstmals eine Unterscheidung zwischen „Aufnahme“ (gültig für Personen aus Staaten des Deutschen Bundes) und „Naturalisation“ (gültig für Personen mit nichtdeutscher Staatsangehörigkeit), vgl. Gesetz- und Verordnungsblatt für das Königreich Sachsen 1870, Dresden 1870, 413–422.

35 TREVISIOL, Einbürgerungspraxis (wie Anm. 7), 36.

36 Siegfried Weichlein verweist darauf, dass die sächsische Regierung vor allem der wirtschaftlichen Modernisierung Aufmerksamkeit schenkte. Die Integration der nach der sächsischen Teilung 1815 ohnehin homogener gewordenen Bevölkerung wurde dagegen vernachlässigt. Vgl. SIEGFRIED WEICHLIN, Nation und Region. Integrationsprozesse im Bismarckreich (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 137), Düsseldorf 2004, 15 f.

37 Vgl. z. B. Landtags-Acten/Königreich Sachsen 1830, 3. Bd., Dresden 1830, 1199, „Interceßionalien“ vom 5. Juli 1830: „Zu [...] große[r] Beschwerde gereicht nach dem Anführen der obererzgebirgischen Grenzstädte, so wie der Städte Freiberg und Plauen [...] besonders den städtischen Communen, die in Sachsen im Verhältnisse zu den andern deutschen Bundesstaaten so sehr erleichterte Niederlassung von Ausländern, welche namentlich seit der Gleichstellung der Religionsverwandten andrer Confessionen vorzüglich in den an das Königreich Böhmen angrenzenden Provinzen außerordentlich häufig statt findet, und zur Folge hat, daß dergleichen Ausländer bei der baldigen Erschöpfung ihrer Mittel und bei dem Mangel

trachteten Zeitraum in die sächsische Oberlausitz kamen, unterlagen sie somit dem im Einwanderungs-Mandat vom 13. Mai 1831 und später in dem Staatsangehörigkeitsgesetz vom 2. Juli 1852 geregelten Aufnahme-procedure, um sächsischer Untertan zu werden.³⁸

Wie lief nun aber der konkrete Prozess der Aufnahme in die sächsische Staatsangehörigkeit in der Praxis ab?³⁹ Am Beginn jedes Aufnahmeverfahrens stand der Wunsch des Einwanderers, sich dauerhaft in einem Ort niederzulassen. Zumeist mit Hilfe eines Rechtsanwaltes formulierte er ein entsprechendes Gesuch an die lokale Gerichtsbehörde – oder sprach dort persönlich vor. Er hatte seinen Taufschein vorzuzeigen, zu begründen, warum er aufgenommen werden möchte und schließlich einen „Losbrief“, einen Entlass-Schein bzw. eine anderweitige Entlassungsurkunde seiner bisher zuständigen Oberbehörde zu übergeben.⁴⁰ Das bereits erwähnte Mandat von 1831 schrieb zudem einen Vermögensnachweis sowie Nachweise über die Erwerbsfähigkeit und – bei Angehörigen eines zum Deutschen Bund gehörigen Staates – die Militärfreiheit vor.⁴¹ Die lokale Gerichtsbehörde zog nun – wie es in den Akten heißt – „Erkundigungen“⁴² über den Antragsteller

an Gelegenheit zum Erwerbe in den ohnedieß meistens übervölkerten Städten, sehr bald den Armencassen zur Last fallen: weshalb die getreuen Stände ehrerbietigst darauf antragen, daß die Niederlassung von Ausländern in den hiesigen Landen in Gleichstellung mit den Gesetzen andrer deutscher Bundesstaaten möglichst beschränkt, und erschwert werde.“

38 Die jeweiligen Aufnahmeverfahren sind festgehalten in § 13 des Mandats vom 13. Mai 1831 (wie Anm. 25) sowie in den §§ 1 bis 12 der Ausführungsverordnung zum Staatsangehörigkeitsgesetzes vom 2. Juli 1852 (wie Anm. 30).

39 Geregelt ist dieses Verfahren in § 13 des bereits erwähnten Mandates vom 13. Mai 1831, vgl. Gesetzsammlung für das Königreich Sachsen 1831, 103.

40 Eine sogenannte Entlassungsurkunde dokumentiert das Ausscheiden aus dem „Untertanenverband“ eines Staates, was Grundvoraussetzung für die Aufnahme in einem anderen Staat gewesen ist.

41 Vgl. hierzu die §§ 1 und 14 des Mandates vom 13. Mai 1831. In: Gesetzsammlung für das Königreich Sachsen 1831, 100 u. 103.

42 Vgl. hierzu § 13 des Mandates vom 13. Mai 1831, vgl. Gesetzsammlung für das Königreich Sachsen 1831, 103 und exemplarisch den Fall des Weißbäckers Ignatz Berndt aus Schluckenau/Böhmen, der sich im September 1850 in Seifhennersdorf niederlassen wollte. In einem Schreiben des Zittauer Stadtrates an die Kreisdirektion Budissin heißt es, dass man voraussetze, dass der Seifhennersdorfer Gemeinderat „bei der Nähe von Schluckenau desfallsige Erkundigungen [in Bezug auf die in § 1 des Mandates vom 13. Mai 1831 festgelegten materiellen Kriterien] eingezogen haben wird“ (Hervorhebung durch den Verfasser). StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 516: Acta, die Niederlassung und Verheirathung von Ausländern in hiesigen Landen betr. (1850), fol. 159.

ein und veranlasste einen Beschluss der jeweils zuständigen Gemeindevertreter. Bei der Niederlassung von Handwerkern wurde zudem bis zur Gewerbefreiheit in Sachsen 1861 die jeweils zuständige Innung angehört. Die aus diesen Prozessen entstandene Akte wurde an die Oberbehörde übersandt (in der Oberlausitz war dies die Oberamtsregierung, später die Kreisdirektion Bautzen), welche nach Prüfung des Falles die Letztentscheidung über die Aufnahme fällte.⁴³ Fiel diese Entscheidung positiv aus, hatte der Einwanderer Bürgerrechtsgebühren⁴⁴ zu zahlen und nach § 139 der sächsischen Verfassung einen Eid abzuleisten. War die Entscheidung negativ, hatte der Antragsteller noch die Möglichkeit zum Widerspruch („Rekurs“), was jedoch selten zum Erfolg führte.⁴⁵

Herkunft der Einwanderer

Woher aber kamen die Einwanderer, welchen Anstoß gab es für ihre Entscheidung, einen Ort zu verlassen und einen anderen aufzusuchen? Bei der Beantwortung dieser Fragen stößt man schnell auf ein Quellenproblem. Die diesen Ausführungen zugrundeliegenden Quellen spiegeln in erster Linie die Sicht der Behörden wider, die mit den Aufnahmegesuchen konfrontiert wurden. Selbstzeugnisse von Migranten aus jener Zeit sind dagegen selten.⁴⁶ Städtische Einzelfallakten zum Beispiel aus dem Bautzener Stadtarchiv sowie die Reihenüberlieferung der Oberbehörde erlauben jedoch – zusammen ge-

43 Gerade dieser Punkt bot im Zuge der Diskussionen über Veränderungen am sächsischen Staatsangehörigkeitsrechts immer wieder Anlass für Auseinandersetzungen. Vgl. exemplarisch die Debatten über das Staatsangehörigkeitsgesetzes von 1852. In: Mittheilungen über die Verhandlungen des ordentlichen Landtags im Königreiche Sachsen 1851/52, 1. Kammer, Dresden 1852, 81–91.

44 Die Höhe der zu entrichtenden Bürgerrechtsgebühren wurde nicht einheitlich, sondern durch die jeweiligen Lokalstatute der Städte geregelt. In Zittau musste beispielsweise ein ausländischer Staatsangehöriger im Jahr 1840 20 Taler entrichten, im Jahr 1863 waren es 29 Taler. Vgl. § 60 der Allgemeinen Städte-Ordnung für das Königreich Sachsen. In: Sammlung der Gesetze und Verordnungen für das Königreich Sachsen vom Jahre 1832, Dresden 1832, 21–84, hier 33; Local-Statut für die Stadt Zittau, Zittau 1840, 13; Local-Statut für die Stadt Zittau, Zittau 1863, 9.

45 Aus den vom Verfasser erhobenen Daten ergibt sich, dass dieses Rechtsmittel über den gesamten Zeitraum hinweg nur sehr selten in Anspruch genommen wurde. Die aus den betreffenden Fällen errechnete Erfolgsquote liegt bei ca. 8 %.

46 Vgl. HAHN, Migration – Arbeit – Geschlecht (wie Anm. 9), 19.

nommen – einen recht differenzierten Einblick in die Kommunikation, die Argumentationsstrategien und Konfliktlösungsmechanismen.

Wie bereits erwähnt, fanden in der sächsischen Oberlausitz des 19. Jahrhunderts vor allem kleinräumige Migrationsprozesse statt. Dies entspricht auch den Analysen der Historikerinnen Hannelore Oberpenning und Anemarie Steidl, die feststellten, dass sich die meisten Wanderer im 19. Jahrhundert innerhalb benachbarter Gemeinden, Kreise und Regierungsbezirke bewegten.⁴⁷ Stellt man die geografische Lage der Oberlausitz in Rechnung, die an drei Seiten von „ausländischem“ Territorium umschlossen war, lassen sich diese Ergebnisse zur Binnenwanderung auch auf die vorliegenden grenzüberschreitenden Wanderungsprozesse übertragen. Die beiden größten Einwanderergruppen stellten folglich preußische (60,4 %) und böhmische (31,5 %) Untertanen dar. Die restlichen Einwanderer stammten aus anderen Regionen Deutschlands – hier insbesondere aus den zahlreichen thüringischen Kleinstaaten (7,1 %) –, nur ganz vereinzelt kamen sie aus nicht-deutschen Gebieten.⁴⁸

Betrachtet man die preußischen Gebiete für sich, so wanderte die Mehrzahl aus den vormals sächsischen Gebieten in die Oberlausitz ein, etwa ein Viertel kam aus Schlesien, der Rest verteilt sich über das flächenmäßig extrem ausgedehnte Königreich. Nimmt man weitergehend – anhand der Verwaltungsgliederungen Böhmens und Preußens – die Kreise und Bezirke in den Blick, aus denen die Einwanderer stammten, so kamen etwa drei Viertel der böhmischen Einwanderer aus den grenznahen Kreisen Leitmeritz und Bunzlau. Auf preußischer Seite ist der Anteil der Einwanderer aus dem Regierungsbezirk Liegnitz und insbesondere aus den Kreisen Görlitz und Lauban ebenso hoch. Man muss jedoch auch innerhalb der sächsischen Oberlausitz differenzieren. Vergleicht man beispielsweise die Bürgerrechtsgesuche der Städte Kamenz und Zittau hinsichtlich der Herkunft der Antragsteller, so zeigt sich, dass die preußische Einwanderung im nördlichen Teil der sächsischen Oberlausitz überwog, wohingegen die böhmische Einwanderung im südlichen Teil dominierte. Zudem ist ein deutlicher Unterschied zwischen Stadt und Land feststellbar. Während auf dem Land praktisch nur Menschen aus einem Einzugsgebiet von maximal 50 Kilometern vom Niederlassungs-

47 OBERPENNING/STEIDL, Einführung (wie Anm. 11), 7.

48 Der Anteil würde noch geringer ausfallen, wenn man diejenigen aus dieser Gruppe abzöge, die als Remigranten mit ausländischer Staatsangehörigkeit in das Gebiet ihrer Herkunft zurückkehrten.

ort aus einwanderten, gab es in den größeren Städten auch einen gewissen Anteil von Fernwanderern. In Bautzen erwarben so beispielsweise 1835 der 32jährige Tischlergeselle Heinrich Christian Wilhelm Walther aus Korbach bei Kassel⁴⁹ oder 1850 der 28jährige Schlossergeselle Christian Anton Johann Petersen aus Schleswig das Bürgerrecht.⁵⁰

Migrationsmotive

Unabhängig vom Berufsstand lassen sich zwei grundlegende Wanderungsmotive feststellen: wirtschaftliche und familiäre.

Am häufigsten brachten die Antragsteller wirtschaftliche Gründe in ihren Schreiben an die zuständige Obrigkeit an. Die Einwanderer hatten die Hoffnung, durch ihre Erwerbstätigkeit ein besseres Auskommen als an ihrem Herkunftsort zu finden. „Mangel an Arbeit“ und „drückende Nahrungssorgen“ führte beispielsweise der Dienstknecht Franz Eiselt aus Reichstadt in Böhmen als Beweggründe an, im Jahr 1814 seine Heimat zu verlassen und in Bautzen Arbeit zu suchen.⁵¹

Bei den Handwerkern und Dienstboten war es oft Personalmangel im jeweiligen Tätigkeitsfeld, bei der Gruppe der Kaufleute und Händler der größere Absatzmarkt im bevölkerungsreichen Sachsen. Dies illustriert das Beispiel des böhmischen Siebmachers David Hesse, der sich 1823 in Bautzen ansiedeln wollte.⁵² In einem überlieferten Zeugnis seiner früheren Heimatgemeinde Zeidler heißt es, Hesse wolle „eine bessere Gegend zu seinem Gewerbe suchen, weil dieses Gewerbe in hiesiger Gegend überhäuft ist“⁵³. Bei Hesse fallen dabei zwei Argumente zusammen: Zum einen war der von

49 Vgl. Stadtarchiv Bautzen (im Folgenden: StA Bautzen), 62001 Neues Archiv Rep. I, Nr. 1543: Acta, das von dem Tischlergesellen Heinrich Christian Wilhelm Walther aus Korbach angebrachte Gesuch um Ertheilung des hiesigen Bürger- und Meisterrechts und den hiergegen von der Tischlerinnung allhier erhobenen Widerspruch betreffend. (1834/35)

50 Vgl. StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 516, fol. 137–141.

51 Vgl. StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4035: Acta, die Aufnahme von Ausländern zu Unterthanen betr. (1826–1831), fol. 79–82.

52 Die folgenden Aussagen stützen sich auf: StA Bautzen, 62001 Neues Archiv Rep. I, Nr. 1510: Acta, den von David Hesse zu Zeidler in Böhmen nachgesuchten Ankauf mit einem Hause allhier zu Budissin und Ertheilung des Bürgerrechts betr. (1823). Vgl. auch StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4034: Acta, die Aufnahme von Ausländern zu Unterthanen betr. (1823–1826), fol. 24 f.

53 Zeugnis der Gerichte von Zeidler in Böhmen vom 18. Juni 1823. In: ebd., unpag.

ihm ausgeübte Beruf in seinem Herkunftsort überlaufen, die Konkurrenz groß und die Verdienstmöglichkeiten entsprechend eingeschränkt. Zum anderen lieferte Hesse bereits mehrere Jahre vor seinem Aufnahmegesuch seine Fabrikate nach Sachsen, beispielsweise auf die Leipziger Messe. Er gab an, er habe „den stärksten Absatz seiner Ware hierher gehabt“⁵⁴, woraus sich sein Wunsch nach der Niederlassung in seinem bevorzugten Absatzgebiet ergebe.

Ähnlich liegt der Fall bei dem aus Schwaden bei Tetschen stammenden Obsthändler Joseph Cantzer, der sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts um eine Aufnahme in das Bürgerrecht der Stadt Bautzen bemühte.⁵⁵ Seit 1792 belieferte Cantzer Bautzener Händler mit grünem, trockenem und gebackenem böhmischen Obst, welches er per Schiff nach Schandau und von da aus mit dem Wagen transportierte und anscheinend preiswerter als die ansässigen Lieferanten anbieten konnte. Als es zu Anfeindungen gegen ihn von Seiten der Bautzener Händlerschaft kam, stellte er den Antrag auf Aufnahme ins Bürgerrecht der Stadt, um – wie er schrieb – „mich in Zukunft für derselben Anfeindungen zu verwahren und meine Vorräte in Ruhe verkaufen zu können“⁵⁶. Da er jedoch noch keinen Grundbesitz in Bautzen erworben hatte, wurde er zunächst abgelehnt, einem zweiten Gesuch aus dem Jahr 1810 aber schließlich stattgegeben.

Des Weiteren gab es familiäre Gründe, die zur Wanderung Anstoß gaben. So wird beispielsweise die Pflege der Eltern bzw. Schwiegereltern angeführt – oder die Tatsache, dass eine Erbschaft angetreten werden sollte. Auch die Verhelichung an einem anderen Ort konnte ausschlaggebend sein.⁵⁷

In die Kategorie familiärer Wandermotive fällt zumeist auch die Wanderungsintention der Rückkehr an den Heimatsort bzw. einen Ort früheren

54 Protokoll einer Vernehmung von Hesse durch den Bautzener Stadtrat vom 16. Mai 1823. In: ebd., fol. 4.

55 Die folgenden Aussagen stützen sich auf: StA Bautzen, 62001 Neues Archiv Rep. I, Nr. 1510: Acta, das von Joseph Cantzern, einen böhmischen Unterthan, aus Schwaden unter der Herrschaft Ploschkowitz gebürtig, gesuchte Bürgerrecht betr. (1807–1811).

56 Gesuch von Cantzer an den Bautzener Stadtrat vom 6. Dezember 1807. In: ebd., fol. 1–3, hier: fol. 2.

57 Vgl. hierzu beispielhaft das Gesuch des Schneidergesellen Johann Gottfried Hoferichters aus Looswitz bei Bunzlau/Schlesien aus dem Jahr 1822, in dem er anführt, dass er sich in Lichtenberg niederlassen wolle, um das Haus seines Schwiegervaters zu erwerben und sich dessen Pflege anzunehmen, StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 186 f.

Aufenthalts. Hierzu zählen beispielsweise zurückkehrende Auswanderer⁵⁸, aber auch verwitwete Frauen, die durch ihre Heirat mit einem ausländischen Staatsangehörigen dessen Staatsangehörigkeit angenommen hatten und – z. B. nach dem Tod des Ehemanns – in ihren Geburtsort zurückkehren wollten. Ein Beispiel hierfür ist die angestrebte Rückkehr der Witwe Sophie Charlotte Apel nach Bautzen.⁵⁹ In einem Gesuch an das sächsische Innenministerium aus dem Jahr 1836 berichtete sie, dass sie in Kamenz geboren wurde und während ihrer Kindheit mit ihrem Vater nach Bautzen gezogen ist, da dieser den dortigen Ratsweinkeller gepachtet hatte. Später ehelichte sie den Bautzener Färbermeister Karl Christian Apelt und lebte mit ihm bis 1805 in Bautzen, ehe er das Rittergut Kodersdorf erwarb. Die sächsische Teilung 1815 machte beide zu preußischen Staatsangehörigen. Als nach dem Tod des Ehegatten 1825 die Überschuldung des Rittergutes ans Licht kam, war die Zwangsversteigerung des Anwesens unausweichlich. Nachdem der neue Besitzer das Gut 1829 bezogen hatte, musste Sophie Charlotte Apel Kodersdorf verlassen. Sie hielt sich daraufhin zunächst kurze Zeit bei ihrer verheirateten Tochter in Merseburg auf, ehe sie 1833 nach Bautzen zurückkehrte. Seit dieser Zeit lebte sie mit einer sogenannten „Logis-Karte“⁶⁰, da sie nicht mehr sächsische Staatsangehörige gewesen war. Sie wünschte nun die Wiederaufnahme in Bautzen, da sie, wie sie angab, „durch eigenen Fleiß mir die Mittel meiner Subsistenz zu erschwingen“⁶¹ im Stande sei und „durch wirkliche Handarbeiten“ sich ernähren könne. Zudem habe sie in Bautzen

58 Vgl. hierfür exemplarisch die Rückkehr des in Kreckwitz bei Bautzen geborenen Müllers Peter Zieschang, der 1855 nach Australien auswanderte, 1868 aber nach Sachsen zurückkehrte und im März 1870 den Antrag auf Niederlassung in Mittelcunewalde stellte, wo er ein Mühlengrundstück erworben hatte. Vgl. StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 526: Acta, die Niederlassung und Verheirathung von Ausländern in hiesigen Landen betreffend. (1867–1870), fol. 167 f.

59 Die folgenden Aussagen stützen sich auf: Sächsischen Staatsarchiv – Hauptstaatsarchiv Dresden (im Folgenden: HStA Dresden), 10736 Ministerium des Innern (im Folgenden: 10736 MdI), Nr. 897a: Acta, die von ausländischen Unterthanen nachgesuchte Gestattung des Aufenthalts in hiesigen Landen betr. (1835–1854), fol. 98b–k.

60 Sophie Charlotte Apel wohnte demnach als Mieterin in einem Haus, dessen Besitzer verpflichtet gewesen ist, „fremde“ Personen der Stadtverwaltung anzuzeigen, die daraufhin zeitlich befristete „Logis-Karten“ ausstellte. Vgl. hierzu die Regelungen in § 9 der Generale, das in Ansehung der ein- und auspassirenden Fremden zu beobachtende Verfahren betr. vom 26. Februar 1793. In: Codex Augusteus, Zweite Fortsetzung, 1. Abteilung, Leipzig 1805, 1051–1056, hier 1054.

61 HStA Dresden, 10736 MdI, Bl. 98d f.

Verwandte, die sie unterstützen würden. Im Falle einer Ausweisung, so ihr Argument, sei sie der Schmach ausgesetzt, in Kodersdorf von „öffentlichen Almosen zu leben“, da sie dort „ohne Aussicht auf eigenen Verdienst und von allen Unterstützungen entblößt“⁶² wäre. Ihr Gesuch war jedoch erfolglos. Sie wurde nicht wieder in den Kreis der Stadtbürger aufgenommen und ist vermutlich abgeschoben worden.

Strikt voneinander trennen lassen sich diese Motivlagen nicht, sie überschneiden sich vielmehr. So mögen zwar familiäre Beweggründe, beispielsweise bei der Rückkehr an den Geburtsort, eine Rolle gespielt haben, beim Antritt einer Erbschaft liegen dem jedoch sicher auch wirtschaftliche Motive zu Grunde. Zudem ist nicht zu verleugnen, dass die Einwanderer zum Teil auch einfach günstige Gelegenheiten ausnutzten, um sich häuslich bzw. mit einem Geschäft niederzulassen. So sind Geschäftsübernahmen durch Handwerksgesellen, deren Meister sich zur Ruhe setzen wollten oder verstorben waren, keine Seltenheit.

Anders als in den Jahrhunderten zuvor spielten religiöse Motive oder zumindest deren Instrumentalisierung, keine bzw. eine sehr nachgeordnete Rolle.⁶³ Bester Beleg dafür ist der Fakt, dass die Religionszugehörigkeit der Antragsteller in nur etwa zehn Prozent der untersuchten Fälle in den überlieferten Dokumenten angegeben wurde.⁶⁴

62 Ebd., 98e.

63 Vgl. die ausführlichen Arbeiten zu frühneuzeitlicher Konfessionsmigration nach Sachsen von FRANK METASCH, *Exulanten in Dresden. Einwanderung und Integration von Glaubensflüchtlingen im 17. und 18. Jahrhundert* (Schriften zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde 34), Leipzig 2010 [im Druck]; ALEXANDER SCHUNKA, *Gäste, die bleiben. Zuwanderer in Kursachsen und der Oberlausitz im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (Pluralisierung & Autorität 7), Münster 2006; WULF WÄNTIG, *Grenzerfahrungen. Böhmisches Exulanten im 17. Jahrhundert* (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 14), Konstanz 2006. Ausgeschlossen von der Niederlassung außerhalb der Städte waren zudem Personen jüdischen Glaubens, vgl. hierzu die Studie von ERHARD HARTSTOCK, *Juden in der Oberlausitz*, Bautzen 1998.

64 Nur selten finden sich Beispiele von böhmischen Einwanderern, die explizit in ihrem Gesuch erwähnen, dass sie den ev.-luth. Glauben angenommen haben. Vgl. exemplarisch die umfangreiche Darstellung hierzu im Fall der Einwanderung des böhmischen Kammachermeisters Joseph Kheller nach Löbau, in: *StFila Bautzen*, 50012 KH Bautzen, Nr. 515, fol. 209.

Die Sozialstruktur der Einwanderer

Bei der Analyse der Berufsstruktur der Einwanderer kristallisieren sich drei große Gruppen heraus: Handwerker, Dienstboten bzw. Dienstknechte sowie Kaufleute und Händler. In den untersuchten Fällen dominiert eindeutig der Berufszweig der Handwerker.⁶⁵ Textilhandwerker stellen die größte Gruppe dar, etwa zehn Prozent der Einwanderer wollten sich als Schuhmacher, Maurer oder Zimmerleute verdingen. Etwa jeder fünfte Einwanderer stand als Knecht oder Dienstbote in Lohn und Brot, Kaufleute und Händler machten knapp zehn Prozent aus. Auch hier zeigt sich wiederum ein Unterschied zwischen Stadt und Land. Wanderten Kaufleute, Fabrikanten und die Mehrzahl der Handwerker vor allem in die Städte, so sind Tagelöhner, Dienstboten oder Knechte in kleineren, landwirtschaftlich geprägten Gemeinden in der Überzahl.

Die Gruppe der Handwerksgesellen verfügte zum Zeitpunkt ihres Aufnahmegesuchs in der Regel über relativ große Wanderungserfahrung, zugleich hatten Handwerker oft aber bereits auch längere Zeit in dem Ort oder dem Gebiet gearbeitet, wo sie sich niederlassen wollten.

Nicht selten betonten die Antragsteller, dass sie sich nach langen Jahren der Wanderschaft nun ansässig machen und häuslich niederlassen wollten. Diese Gruppe hatte quantitativ betrachtet auch das geringste Alter – einige waren schon für ihre Ausbildung an ihren späteren Niederlassungsort gekommen. Die meisten einwandernden Handwerker waren ledig oder gaben an, sich verheiraten zu wollen. Bestrebungen zur Niederlassung durch die Etablierung eines selbständig betriebenen Gewerbes wurden dann forciert, wenn sich den Einwanderern „günstige Gelegenheiten“ boten.⁶⁶ Der Nagelschmied Johann Richter aus Reichenberg in Böhmen kam im Jahre 1823 zu seiner Niederlassung in Ostritz, weil sein dortiger Meister an Altersschwäche litt und sich zur Ruhe setzen wollte. Richter, der das Vertrauen seines Meisters genoss, übernahm nicht nur dessen Werkstätten, sondern heiratete auch

65 Knapp 52 Prozent der Einwanderer gaben an, einen Handwerksberuf erlernt zu haben. Am stärksten vertreten waren dabei Weber (7,5 % aller Einwanderer), Schneider (6,8 %), Schuhmacher (5,9 %) und Müller (4,0 %). Die Ergebnisse basieren auf Berechnungen auf der Grundlage der Reihenüberlieferung im Sächsischen Staatsarchiv – Staatsfilialarchiv Bautzen (wie Anm. 48)

66 Jochen Oltmer entwickelte hierfür den Begriff der „Opportunitätsstrukturen“, vgl. OLTMER, Migration im 19. und 20. Jahrhundert (wie Anm. 5), 4.

dessen einzige Tochter.⁶⁷ Natürlich war eine Niederlassung von Handwerkern auch ohne solche Umstände möglich. Unter dem Motiv „ausreichend Kundschaft“⁶⁸ durch „fleißige Arbeit“⁶⁹ erlangt zu haben, versuchten sich die meisten Handwerker zu etablieren.

Dagegen blickten die aufnahmesuchenden Dienstboten im Regelfall auf eine wesentlich längere Anwesenheitszeit im Niederlassungsgebiet zurück. Sie waren durchschnittlich älter und hatten sich durch „Sparsamkeit“⁷⁰ ausreichende finanzielle Mittel für den Kauf eines Grundstückes erworben. Mitunter erhielten sie in dieser Hinsicht auch Unterstützung von ihrem Dienstherrn. Beispielhaft hierfür sei die Ansiedlung des Dienstknechts Johann Gottlieb Kirchner aus Schlesien genannt, der 1822 von seinem Dienstherrn in Reichenau von dessen Bauerngutsgrundstück einen Teil zur Bebauung erhalten hatte.⁷¹ Welche Bedeutung dieser Fall hatte, zeigt sich an den Worten der Marienthaler Äbtissin, die begleitend zum Gesuch an die Oberamtsregierung Bautzen beschrieb, wie ungerne die dortigen Bauern Land abgeben würden.⁷² Eine interessante Anmerkung über die Vorbildwirkung ausländischer

67 Vgl. StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4034, fol. 53.

68 So das Argument des Getreide- und Viehhändlers Johann Dorschank aus Särchen/Preußen in seinem Niederlassungsgesuch 1852, vgl. StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 6396, fol. 136-141. Vgl. hierzu auch die Argumentation des böhmischen Sattlers Johann Richter, der an Kanzleistelle des Gerichtsamts Großschönau im September 1866 zu Protokoll gab: „Ich finde mich zu diesem Schritte hauptsächlich durch die sichere Aussicht in Sachsen speciell in Großschönau besseres Fortkommen zu finden als in Böhmen, bewogen, umso mehr als ich hier im Orte bereits nicht unbedeutende Kundschaft erworben habe.“ StFilA Bautzen, 50016 Amtshauptmannschaft Zittau, Nr. 603: Einwanderungen in den Gerichtsamtsbezirk Großschönau (1861–1874), Lage 51: Niederlassung Julius Richter (1866–1868), unpag.

69 So beispielsweise der Stadtrat Königsbrück über den aus Mlode/Preußen stammenden Karl Gottlieb Mittwenz, der sich 1854 in Königsbrück niederlassen wollte, vgl. StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 517: Acta, die Niederlassung und Verheirathung von Ausländern in hiesigen Landen betr. (1853–1855), Lage 7, unpag.

70 So beispielsweise die Argumentation des Bauernknechts Anton Adult aus Krummöls/Schlesien bei seiner Niederlassung in Spitzkunnersdorf 1823, vgl. StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4034, fol. 35 f.

71 Die folgenden Aussagen stützen sich auf: StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 101–107.

72 Vgl. die Argumentation der Äbtissin Laurentia des Zisterzienserinnenklosters St. Marienthal in einem Schreiben an die Oberamtsregierung Budissin vom 28. Februar 1822: „So kann ich nicht bergen, daß ich diese unterthänige Anzeige, vorzugsweise gegen andre, mit einer gewissen Beruhigung und Freude unternehme. Implorant hat nemlich angezeigt, daß sein Dienstherr, der Bauer Gottlieb Linke, in Reichenau zum Behuf seiner Ansäßigmachung

Dienstboten für die einheimischen geht aus den weiteren Ausführungen der Äbtissin hervor: „Bei der so sichtlich zu nehmenden, immer allgemeiner werdenden Verderbnis der Dienstbothen ist daher der vorliegende Fall eine sehr erfreuliche Ausnahme, und es ist hierbei nur zu wünschen, daß nahmentlich unser eingebohrnen Dienstbothen solchen Beispielen nachgehen und sich nicht immer durch Fremde übertreffen laßen möchten.“⁷³ Es bleibt aber festzustellen, dass dieser Fall eine Ausnahme gewesen ist. Bürgschaften der Dienstherrn für die Einwanderer aus dieser Berufsgruppe sind demgegenüber jedoch keine Seltenheit.⁷⁴

Die Gruppe der Kaufleute und Händler unterscheidet sich strukturell von den beiden eben vorangestellten. Oftmals verlegten die Angehörigen dieser Gruppe bereits existierende Geschäfte an einen anderen Ort. Sie waren zudem im Durchschnitt älter als die Vertreter der übrigen Gruppen. Hauptargument ihrer Aufnahmegesuche war, dass die Bedingungen für das Betreiben ihres Geschäfts am gewählten Ort besser wären oder dass ein Großteil der verkauften Waren ohnehin in dieses Gebiet geliefert würde. So brachte zum Beispiel ein aus Böhmen stammender Händler im Jahr 1819 vor, seine Geschäfte fortan in Zittau betreiben zu wollen, weil die Stadt sowohl an Böhmen grenzt als auch unweit der preußischen Grenze gelegen ist. Da dies seine Hauptabsatzgebiete wären, sei die Niederlassung in Zittau günstig für die Entwicklung seines Gewerbes. Auch ein Verweis auf die Steuereinnahmen, die der Stadt dadurch zukommen würden, fehlt in seinem Gesuch nicht.⁷⁵

Allen Gruppen gemeinsam war das Ansinnen, den Behörden gegenüber ein möglichst positives Bild von sich zu zeichnen. Argumentationen, in de-

– ohne welche nach einem von mir streng befolgten System ein Fremder überhaupt nie angenommen wird – ihm eine Baustelle aus seinem Bauernguthе überlaßen wolle, welches der miterschienene Bauer Linke auch an Kanzleistelle bestätigt hat. Wenn man nun weis, wie ungerne die hiesigen nahmentlich die Reichenauer Bauern, auch uns den kleinsten Streiffen Landes aus ihren Güthern ablaßen, und oft ein wenig nutzender Rain selbst für Geld ihnen nicht feil ist, so beweist der vorliegende Fall, daß das Dorfgerichtliche Zeugnis über des Implorant Kirchners vorzügliche Brauchbarkeit und gute Aufführung ganz gegründet, und er seinem Dienstherrn sehr wichtig seyn muß, daß dieser zu solchen Opfern such für seinen Dienstbothen entschließt.“ Ebd., fol. 101 f.

73 Ebd., fol. 102.

74 Im Fall des bereits erwähnten Anton Adult (vgl. Anm. 70) gewährte sein Dienstherr beispielsweise Hilfe bei der Bebauung des durch den Bauernknecht Adult erworbenen Grundstücks, vgl. StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4034, fol. 35.

75 Vgl. Stadtarchiv Zittau, Abteilung I, Abschnitt IX, Absatz a, Nr. 4: Gesuche um Aufnahme in das Bürgerrecht der Stadt Zittau (1819–1823), Bd. 5, fol. 24–26.

nen die Hilfsbedürftigkeit oder die Notlage des Petenten in den Vordergrund gestellt wurden, hatten wenig Aussicht auf Erfolg. So wurde das ohne offenbar juristische Unterstützung verfasste Gesuch des Schuhmachers Peter Hawlicek aus Semil in Böhmen, der – wie er schrieb – ein „ungesunder Mensch“ sei, „der Wartung und Pflege bedarf“⁷⁶ im September 1821 zunächst auch abgewiesen. Die Antragsteller waren vielmehr gezwungen, ihre Erwerbs- bzw. Erfolgchancen hervorzuheben und ihre besonderen Fähigkeiten bzw. ihre Unentbehrlichkeit zu unterstreichen. Oft verwiesen sie zudem auf ihren langjährigen Aufenthalt in Niederlassungsort und auf ihren untadeligen Lebenswandel. So argumentierte der bereits erwähnte Siebmacher David Hesse in seinem Gesuch im April 1823, dass er sich „durch Sparsamkeit und Fleiß [...] bei gut und tüchtig gefertigter Arbeit einiges Vermögen erworben“⁷⁷ hatte. Dass die Einwanderer dabei die Erwartungshaltung der Behörden kannten, ist offensichtlich. Nicht nur, dass die meisten Gesuche mit Hilfe ortsansässiger Rechtsanwälte verfasst wurden, die die Kriterien bei einem solchen Prozess genau kannten. Es lässt sich vielmehr eine ähnliche und schematische Argumentationsweise bei sehr vielen Gesuchen belegen. Rein formal sind oft gleich im ersten Schreiben an die Behörden die häufig abgefragten Kriterien erwähnt bzw. (vor allem nach 1831) durch Atteste belegt, inhaltlich handelt es sich in aller Regel um „Erfolgsgeschichten“. Auch Loyalitätsbekundungen zum Königreich Sachsen finden sich mitunter in den Gesuchen. So liest man beispielsweise im Schreiben des böhmischen Schleifers Johann Joseph Kindermanns vom März 1822, dass es seit jeher sein Wunsch gewesen sei, in Sachsen sein Fortkommen zu finden.⁷⁸

Die Ortsobrigkeiten begegneten demgegenüber den Aufnahmegesuchen grundsätzlich mit Skepsis. So bemerkte die Oberamtsregierung Bautzen im September 1821, man solle „dahin Bedacht nehmen, dass durch Ausländer das Unterkommen für eingeborene Landeskinder nicht erschwert werde“.⁷⁹ Dieser Haltung der Oberbehörde Rechnung tragend, formulierte die Äbtissin des Klosters St. Marienthal im Oktober 1821 in einem Begleitschreiben zu zwei Aufnahmegesuchen an das Oberamt: „So sehr ich mich bemühe, den

76 StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 45.

77 StA Bautzen, 62001 Neues Arch. Rep. I, Nr. 1510: Acta, den von David Hesse zu Zeidler in Böhmen nachgesuchten Ankauf mit einem Hause allhier zu Budissin und Ertheilung des Bürgerrechts betr. (1823), fol.

78 StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 108.

79 StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 32.

Andrang fremder Ansiedler abzuwehren, so finden sich doch von Zeit zu Zeit einige, deren Verhältnisse sich zu sehr auszeichnen, um nicht ihr Gesuch zur höchsten Autorisation vorzutragen.“⁸⁰ Dass diese Grundhaltung durch ökonomische Belange und die Sorge um finanzielle Belastungen bestimmt ist, tritt dabei deutlich zutage.⁸¹ Gerade das Kriterium der Vermögenssituation der Einwanderer und eventuell daraus resultierenden Folgen für die aufnehmenden Gemeinden, die verarmte Personen unterstützen mussten, war wesentliche Ursache für Konflikte, die aus der Niederlassung von Einwanderern entstanden.

Einwanderung und Konflikt

Bei der Betrachtung von Einwanderungsprozessen im Sinne der historischen Migrationsforschung müssen stets die Aufnahmegebiete, in die der Zuzug stattfand, analysiert werden. Abschließend sollen deshalb Konfliktfelder skizziert werden, die sich den Einwanderern in den Niederlassungsorten eröffneten. Welches waren die anstößigen Punkte? Wer kommunizierte solche Konflikte? Und auf welche Weise wurden sie gelöst? Zwei kurze Beispiele sollen dies exemplarisch illustrieren.

Zum einen waren es moralische Argumente, die einer Aufnahme hinderlich entgegenstehen oder zu deren Verhinderung benutzt werden konnten. Ein unsteter Lebenswandel, das Zeugen unehelicher Kinder oder der Hang zur Trunksucht⁸² sind Beispiele, die unter diese Kategorie zu zählen sind. Im Zuge der Erkundigungen zur Niederlassung von Michael Zschäch aus Neu-

80 Schreiben der St. Marienthaler Äbtissin Laurentia an die Oberamtsregierung Budissin vom 25. Oktober 1821. In: StFiLA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 52.

81 Dies ist am besten an der Rechtspraxis ablesbar. So wurden bei „gewünschten“ Einwanderern teilweise umfangreiche „Dispositionen“ (d. h. Ausnahmegenehmigungen) erlassen, während – gerade dann, wenn es zu Protesten ortsansässiger Berufsgenossen des Zugezogenen gekommen war – die nichtsächsische Staatsangehörigkeit nicht selten als Mittel zum Zweck des Fernhaltens möglicher Konkurrenten der ortsansässigen Gewerbetreibenden genutzt wurde. Vgl. hierzu LUTZ VOGEL, *Aufnehmen oder Abweisen? Die Einwanderung von Böhmen und Preußen in die sächsische Oberlausitz im frühen 19. Jahrhundert*. In: Katrin Lehnert/Ders. (Hg.), *Transnationale Perspektiven. Kleinräumige Mobilität und Grenz Wahrnehmung im 19. Jahrhundert* (Bausteine aus dem Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde 20), Dresden 2011 [im Druck], 43–67, bes. 64–66.

82 In einem Schreiben des Gerichtsamts Großschönau an die Kreisdirektion Budissin im Verfahren der Ausweisung des Obdachlosen Carl Gottlob Jentzsch bezeichnete die Behörde selbst als „Trunkenbold“, vgl. StFiLA Bautzen, 50016 Amtshauptmannschaft Zittau, Nr.

boblitz bei Lübbenau in Bautzen gaben der Polizeidiener Bernhardt und der Stadtgendarm Schäfer 1832 zu Protokoll, dass Zschäch offenbar „mit den liederlichsten Personen hiesiger Stadt Verkehr“ habe. Er treibe sich zudem „nebst seiner Frau fast täglich in der Stadt herum, und werde gewöhnlich Abends sehr spät noch in Dreßels Brandweinschänke gefunden“.⁸³ Das Gesuch Zschächs wurde daraufhin abgewiesen.

Dass die Einwanderer jedoch auch ihrerseits solche „Leumunds“-Argumente für ihre Zwecke benutzten, belegt der Fall des Schneidergesellen Karl Friedrich Naumann aus Böhmisches Leutersdorf, der sich 1821 in Oberruppersdorf niederlassen wollte. In seinem Gesuch führte er an, mit Johanne Christiane Flamminger aus Oberoderwitz ein uneheliches Kind gezeugt zu haben, „dessen Ernährung ich mich natürlich, wenn ich bleiben und sie ehelichen kann, unterziehe. Darf ich das aber nicht, so fiele dessen Erziehung ihrem Vater zu, dem dies als im Jahr 1811 als invalid verabschiedeten Soldaten [...] höchst schwer fallen müsste.“⁸⁴

Zum anderen – und mit weit größerem Gewicht – traten wirtschaftlich-finanzielle Aspekte in den Auseinandersetzungen hervor. Sowohl in den behördlichen Entscheidungsprozessen als auch bei der Integration in die Gemeinschaft des Aufnahmeortes entwickelten sich an diesem Punkt Konflikte. So ist es nicht verwunderlich, dass in den überlieferten Schreiben ganz offen über die „Nützlichkeit“ der Antragsteller referiert wurde.⁸⁵ Im Grunde ging es den Lokalbehörden jeweils darum, finanziellen Schaden schon im Vorfeld abzuwenden. So heißt es beispielsweise in einem Gutachten der Bautzener Stadtverordneten zur Niederlassung von Michael Zschäch aus Neuboblitz bei Lübbenau: „Der Bürgerstand soll gehoben und nicht herabgesetzt werden. [...] Man muß daher vermeiden, Individuen in den Bürgerstand aufzu-

602: Einwanderungen in den Gerichtsamtsbezirk Großschönau (1861–1874), Lage 37: Ausweisung Carl Gottlob Jentsch's (1862/63), unpag.

83 StA Bautzen, 62001 Neues Archiv – Repertorium I, Nr. 1537: Acta, die von Michael Zschäch, Einwohner und Häusler in Neuboblitz, nachgesuchte Aufnahme zum Bürger und resp. Ansässigmachung in Budissin betr. (1832), fol. 8.

84 StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 28.

85 Vgl. hierzu exemplarisch die Ausführungen der Gerichte zu Oberleutersdorf über die angestrebte Niederlassung des Leinwebers Johann Gottlob Wünsche aus Niederleutersdorf/Böhmen, von dem sie annahmen, dass sie mit „demselben einen ordentlichen [...] Unterthanen [...] bekommen, der selbst in der Gemeinde nützlich werden kann, da er [...] recht hübsch schreiben und rechnen kann, welche Fähigkeit dem größten Theile hiesiger Unterthanen ganz abgeht.“ Vgl. StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 155.

nehmen, welche für ihn weder passen, noch würdig sind in ihn zu treten.“ Und weiter: „Da Zschech [sic] nur 200 rl Vermögen besitzt, so kann er sich auf diesem Hause nicht behaupten, und würde daher der Stadtcommun gar bald zur Last fallen. Dies muss vermieden werden, weil die Stadt nur zu viel Arme bereits zu ernähren hat.“⁸⁶

Gelegentlich argumentierten die Lokalbehörden auch in Bezugnahme zu anderen Gemeinden, in denen sich der Einwanderer zuvor niederlassen wollte. Johann Gottfried Heinrich aus Oberhorka bekam dies 1832 zu spüren.⁸⁷ Er hatte sich bis dato in Kleinwelka bei Bautzen aufgehalten und wollte nun Bautzener Bürger werden. In einem Gutachten der Stadtverordneten zu seiner Niederlassung heißt es: „War Heinrich den Kleinwelkaern nicht gut genug, so ist er auch noch weniger geeignet, hier das Bürgerrecht zu erwerben, da die Bürger Budissins doch nicht weniger bedeuten, als die Bewohner von Kleinwelka. Auch Budissins Bürgerschaft will nur gute Bürger, sie kann daher nicht Leute aufnehmen, welche man in einer Landgemeinde nicht will.“⁸⁸

Bei der Bewertung der potenziellen wirtschaftlichen „Nützlichkeit“ der Aufnahmesuchenden stellte deren ausgeübter Beruf eine wichtige Kategorie dar. Antragstellern, die einen stark frequentierten Beruf ausüben wollten, wurde von einer Niederlassung abgeraten bzw. ihr Gesuch abgelehnt.⁸⁹ Alte⁹⁰,

86 StA Bautzen, 62001 Neues Archiv – Repertorium I, Nr. 1537: Acta, die von Michael Zschäch, Einwohner und Häusler in Neuboblitz, nachgesuchte Aufnahme zum Bürger und resp. Ansässigmachung in Budissin betr. (1832), fol. 4 f.

87 Die folgenden Ausführungen beruhen auf: StA Bautzen, 62001 Neues Archiv – Repertorium I, Nr. 1539: Acta, die von Johann Gottfried Heinrichen aus Kleinwelka nachgesuchte Annahme zum hiesigen Bürger betr. (1832).

88 Ebd., fol. 5.

89 Vgl. die Argumentation des Händlers Abraham Appelt aus Grottau/Böhmen, der in einem Schreiben an den Zittauer Stadtrat 1822 (nachdem sein erstes Gesuch abgelehnt worden war) folgendermaßen argumentierte: „Wählte ich einen Gewerzweig, der bereits viele Hände beschäftigt, und von Individuen so überfüllt ist, daß eins das andere zu Grunde richtet, so könnte ich darin einen Vorsichts-Grund zur Versagung ahnen, aber dies ist auch nicht der Fall [...]“. In: StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 131.

90 Vgl. hierzu die Argumentation des Gemeinderats von Hirschfelde in Bezug auf die Niederlassung des Tagelöhners Johann Gottlieb Kremnitzer aus Küpper/Preußen im Jahr 1848, der Kremnitzer nicht aufnehmen wollte, „weil das schon ziemlich vorgerückte Lebensalter des 56jährigen Tagelöhner Kremnitzer in Ermangelung eines sicheren Erwerbszweigs, die Möglichkeit einer künftigen Verarmung befürchten lasse“. Die Kreisdirektion Bautzen folgte schließlich dem Votum und lehnte die Aufnahme Kremnitzers am 9. August 1848 ab. StFilA

Kranke⁹¹ oder Bedürftige wurden ebenfalls zumeist direkt von den lokalen Behörden abgewiesen. Im Gegensatz dazu forcierten sie jedoch die Ansiedlung von Einwanderern, deren Berufsstand benötigt wurde. Namentlich mangelte es in der Oberlausitz an Landarbeitern und Dienstboten⁹², während gleichzeitig ein ausgeprägter Überhang an Textilarbeitern existierte. Die „Nützlichkeit“ des Einwanderers wurde im Falle der angestrebten Niederlassung des aus Böhmen stammenden Tagelöhners Johann Georg Philipp offen angesprochen. In einem Schreiben der Ortsobrigkeit von Oppach an die Oberamtsregierung in Bautzen heißt es, Philipp habe über fünf Jahre in der Gegend als Knecht im Fuhrwesen und beim Ackerbau gearbeitet, sich dabei „rechtschaffen, fleißig und ehrlich im Dienste bezeigt, auch der Gemeinde Taubenhain bei gefährlichen Spannleistungen untadelhafte Dienste geleistet“⁹³. Bei der Einwanderung des 25jährigen Zimmermanns Friedrich August Müller aus Torgau bemerkte der Bautzener Stadtrat im Oktober 1841, dass seine Niederlassung in der Stadt wünschenswert sei, da „hiesige Stadt an einem dritten tüchtigen Zimmermann Mangel leidet.“⁹⁴ Eine Ausnahmegenehmigung, die er benötigte, da er noch nicht die vorgeschriebenen drei Jahre im Niederlassungsort lebte, erhielt er in der Folge auch problemlos.

Dagegen protestierte die Bautzener Schlosserinnung im Januar 1842 heftig gegen die Niederlassung des 31jährigen Schlossers Jakob Oehlmann aus Warberg bei Helmstedt.⁹⁵ In einem von allen neun Bautzener Schlossermeistern unterzeichneten Brief an den Stadtrat heißt es, „daß dieser neue Zuwachs für uns äußerst drückend ist“ und dass „von den 9 Meistern, die sich mit Schlosserarbeit beschäftigen, die Mehrzahl fast gar Nichts zu thun“

Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 514: Acta, die Niederlassung und Verheirathung von Ausländern in hiesigen Landen betr. (1848–1849), fol. 70 f.

91 Vgl. hierzu die Ausführungen des Gerichts Königswartha aus dem Jahr 1850 über den aus Steinitz/Preußen stammenden Johann Schulze: „seine körperliche Beschaffenheit zu der Besorgniß [führt], daß er künftig der Gemeinde hierselbst zur Last fallen könne [...]“, in: StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 515, fol. 151.

92 Vgl. hierzu exemplarisch die Einwanderung von Jacob Richter aus Lobenthal/Böhmen nach Puschwitz im Jahr 1821. In: StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin, Nr. 4033, fol. 65–68.

93 StFilA Bautzen, 50009 OA Budissin), Nr. 4033, fol. 23.

94 StA Bautzen, 62001 Neues Archiv Rep. I, Nr. 1553: Acta, die Niederlassung Friedrich August Müllers aus Torgau als Zimmermeister in hiesiger Stadt betr. (1841–1842), fol. 2.

95 Die folgenden Aussagen stützen sich auf: StA Bautzen, 62001 Neues Archiv – Repertorium I, Nr. 1554: Acten, die Niederlassung des Schlossergesellen Jacob Oehlmann aus Warberg in Budissin betr. (1841–1842).

habe. Dies sei wiederum „bei der Einwohnerzahl der hiesigen Stadt auch gar nicht zu verwundern, indem hiernach das in unserem Fache erheischte Bedürfnis recht füglich von nur wenigen Meistern bestritten werden könnte.“⁹⁶ Ihre Kritik an der Aufnahme Oehlmanns blieb jedoch ohne Wirkung. Im Mai desselben Jahres verfügte der Stadtrat, dass Oehlmann, sobald er sein Meisterstück vorgelegt habe, ins Bautzener Bürgerrecht erhoben werde.⁹⁷

Insgesamt lässt sich feststellen, dass sich Konflikte mit ortsansässigen Konkurrenten vor allem dann entwickelten, wenn ein Zuwanderer ein neues Geschäft eröffnete. Übernahm ein Einwanderer dagegen einen bereits existierenden Gewerbebetrieb, beispielsweise von einem älteren Handwerksmeister, der sich zur Ruhe setzen wollte, gab es dagegen kaum öffentlich geäußerten Protest.⁹⁸ Somit kann das Konstrukt der Staatsangehörigkeit durchaus als Mittel zum Zweck angesehen werden, potenzielle Konkurrenten abzuwehren.⁹⁹ Die Antragsteller reagierten ihrerseits oft mit großer Flexibilität. So finden sich nicht selten Fälle, in denen Petenten zwei Berufe angaben; z.B. arbeiteten Dienstboten zeitweilig in einer Mühle und tauchten später in den Akten als Fuhrmänner oder Bauernknechte wieder auf. Sie paßten sich somit den Anforderungen des Arbeitsmarktes an und arrangierten sich mit den örtlichen Gegebenheiten.¹⁰⁰

96 Ebd., fol. 25 f.

97 In den sogenannten Local-Statuten der Städte wurde das genaue Procedere bei der selbstständigen Niederlassung von zünftigen Handwerkern geregelt. Das Zittauer Lokalstatut aus dem Jahr 1840 regelte den Ablauf von Erlangung des Meisterrechts, förmlicher Niederlassung und Aufnahme in das Bürgerrecht der Stadt wie folgt: „Bei Gewerbetreibenden, die einer Zunft angehören, muß die Ertheilung des Bürgerrechts dem formellen Meisterspruche vorgehen, jedoch müssen sie um das Meisterrecht nachgesucht, das Probestück gefertigt und, daß ihrer Aufnahme in die Zunft als Meister kein Hinderniß entgegenstehe, nachgewiesen haben.“ Local-Statut der Stadt Zittau, Zittau 1840, 9.

98 Vgl. die Argumentation des Weißenberger Stadtrates im Falle der Niederlassung des Nagelschmiedes Franz Stephan Joseph Bachmann aus Herzogswalde/Schlesien im Dezember 1852: „Der Einwand [...], daß kein Bedürfniß an Nagelschmieden hier vorhanden sei, würde vielleicht stichhaltig sein, wenn es sich um Begründung eines ganz neuen dergleichen Geschäftes handelte; da aber nur ein bereits bestehendes seinen Meister wechseln soll, so erledigt sich dieser Einwand [...].“ StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 6396, fol. 126.

99 Vgl. hierzu die Ausführungen des Verfassers über die unterschiedliche Vorgehensweise des Zittauer Stadtrates bei der angestrebten Niederlassung von drei Schneidergesellen im Zeitraum 1826–1831: LUTZ VOGEL, Aufnehmen oder Abweisen? (wie Anm. 81), 65 f.

100 Vgl. hierzu den exemplarischen Fall des gelernten Schuhmachers Johann Traugott Pürschels aus Mühlbock/Preußen, der bei seiner Niederlassung in Zittau 1850 versprach, seinen

Resüme

Die Einwanderung in die sächsische Oberlausitz des 19. Jahrhunderts war in erster Linie von kleinräumigen Migrationsprozessen geprägt. Die meisten Einwanderer stammten aus den direkt angrenzenden Gebieten Böhmens und Preußens, Fernwanderer kamen dagegen nur wenige in die untersuchte Region.

Diejenigen, die sich dauerhaft in der sächsischen Oberlausitz niederlassen wollten, hatten hohe formalrechtliche, aber auch soziale Hürden zu überwinden. Dies war vor allem der Tatsache geschuldet, dass Sachsen eine vergleichsweise hohe Bevölkerungsdichte aufwies und im 19. Jahrhundert an mehreren schweren Wirtschaftskrisen litt, parallel dazu aber auf Grund des breit gefächerten gewerblichen Angebots und seiner Branchenvielfalt Anziehungspunkt für Einwanderer war. Dem trugen die staatlichen Behörden Rechnung, indem sie darauf bedacht waren, die Ansiedlung von Personen, die eine ausländische Staatsangehörigkeit besaßen, so gut wie möglich zu begrenzen. Die Sorge um finanzielle Belastungen stellte die Leitlinie eines kriteriengeleiteten behördlichen Handelns dar. Die Frage nach einer möglichen Einwanderung wurde so in aller Regel anhand der wirtschaftlichen Chancen der Niederlassung des Einwanderers beantwortet. Vermeintlich „nützliche“ Zuwanderer, deren „Nützlichkeit“ sich im Regelfall vom jeweils ausgeübten Beruf oder besonderen Fähigkeiten abgeleitet wurde, erhielten die sächsische Staatsangehörigkeit, auch wenn sie bestimmte Kriterien nicht erfüllten. Dagegen wurden Personen, bei denen die beteiligten Behörden ein erhöhtes Verarmungsrisiko feststellten, zumeist abgewiesen, auch wenn sie die geforderten Bedingungen weitgehend erfüllten. Die Einwanderer oder deren Rechtsanwälte, die die Aufnahmeanträge verfassten, kannten diese Grundhaltung genau und reagierten darauf. Sie verwiesen auf ihre besonderen Fähigkeiten oder darauf, in welchen Bereichen sie der aufnehmenden Gemeinde besonders dienen konnten.

Bis zur Gewerbefreiheit in Sachsen spielten die Handwerksinnungen eine nicht zu unterschätzende Rolle bei den Aufnahmeverfahren. Sie hatten das Recht zur Intervention, wenn sie Einbußen durch die Ansiedlung eines aus dem Ausland stammenden neuen Konkurrenten fürchteten. Im Zuge der „Erkundigungen“ über den Einwanderer auf lokaler Ebene machten sie oft-

Beruf nicht weiter auszuüben und sich stattdessen als Tagelöhner zu beschäftigen. StFilA Bautzen, 50012 KH Bautzen, Nr. 516, fol. 105–109.

mals ihre eigene, angeblich schwierige Lage deutlich und suchten in diesen Fällen die Ablehnung des Antrags zu erreichen. Da inländische Handwerker nicht abgelehnt werden durften, wurde die nichtsächsische Staatsangehörigkeit der Einwanderer als Mittel zum Zweck der Abwehr potenzieller Konkurrenten genutzt.

Es ist also eine differenzierte Gemengelage festzustellen: Die staatlichen und die lokalen Behörden agierten in der Sorge um finanzielle Be- oder Überlastung, die durch die eventuelle Verarmung der Einwanderer hätte verstärkt werden können. Die Immigranten waren flexibel, suchten „günstige Gelegenheiten“ zur Niederlassung und kannten die örtlichen Gegebenheiten zumeist von einem längeren Aufenthalt am Ort, der ihrem Aufnahmeantrag vorausging. Die ansässige Bevölkerung in Form der Handwerksinnungen griff dann – bei Handwerkern – in das Aufnahmeverfahren ein, wenn es galt, ihre Besitzstände zu verteidigen.

„Rzetelni, pracowici i uczciwi na służbie ...”

Migracja przygraniczna i praktyka przyjmowania emigrantów na terenie saskich Górnych Łużyc w okresie XIX wieku

Niniejszy artykuł udziela wglądu w tematykę emigracji na tereny saskich Górnych Łużyc w okresie między podziałem Saksonii w 1815 r. i momentem powstania Rzeszy Niemieckiej w 1871 r. W pierwszej kolejności rozpatruje on normatywne podstawy emigracji do Saksonii w XIX wieku, a w szczególności rozwój saksońskiej koncepcji przynależności państwowej w tym okresie. W dalszej kolejności następuje omówienie migracyjnych form trwałej emigracji na tereny saskich Górnych Łużyc, który to proces rozgrywał w tle owych uwarunkowań prawnych. Oprócz kwestii migracyjnych skonfrontowanych z postawą urzędów, ich obszarem i ich przesłankami, badaniom poddani zostali również sami emigranci, ich motywy i strategie działania. W dalszej kolejności ukazano konflikty, do których doszło podczas tego rodzaju ruchów migracyjnych. Artykuł ten jest zatem przyczynkiem zarówno do badań migracji o niewielkim zasięgu terytorialnym w okresie XIX wieku, jak również do tematu konkretnych praktyk osiedleńczych na tym obszarze, zdominowanym przez rolnictwo.

Von der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Schlesien zur Grundordnung der EKBO – Erfahrungen im Präsesamt

von Andreas Böer*

Sehr geehrte Damen und Herren,
liebe Schwestern und liebe Brüder,
man könnte meine Bemerkungen vielleicht auch so überschreiben: „Bericht eines der letzten der Mohikaner (Schlesier)“. Es sind ja nicht so sehr viele mehr von denen landeskirchlich aktiv, die sich damals – also in der zweiten Hälfte der 90er Jahre – intensiv darüber Gedanken gemacht haben, wie es mit der Gestalt der Evangelischen Kirche hier in der schlesischen Oberlausitz weitergehen sollte.

Um es vorweg zu nehmen: Die schlimmsten Befürchtungen einer ganzen Anzahl von Gemeindegliedern, dass die Kirche in dieser Region ihr Gesicht verlieren werde, sind nicht eingetreten. Das kirchliche Leben geht weiter – und wie! Manches ist sicher ein wenig anders, als es noch vor zehn Jahren war. Vieles ist auch nicht gerade besser geworden. Die Verhältnisse haben sich geändert. Kirche ist für viele nicht mehr der erste Ansprechpartner, wenn es um Fragen der Hilfe zum Leben geht. Das betrifft die Stellung der Kirchen in Deutschland im Allgemeinen, im Westen ebenso wie hier bei uns im Osten. In einer zunehmend offenen Welt, in der sich jeder aller Informationen zu allen Themen zu allen Zeiten frei bedienen kann, wird die Frage nach Gott weniger gestellt, und wenn, dann in existentiellen Notlagen. Die Frage nach Gottes Institution auf Erden wird noch weniger gestellt. Denn das Maß für die Notwendigkeit der Institution wird am unmittelbaren Nutzen des Einzelnen für sich und sein Weiterkommen festgemacht. Dieser wachsende Imageverlust ist nicht neu und war einer der Hauptgründe dafür, dass es in den 90er Jahren zu erstem Nachdenken über die künftige Gestalt und Struktur der Evangelischen Kirchen in Deutschland gekommen ist. Wir dürfen heute

* Bericht des Präses der Landessynode der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz anlässlich der Gedenkveranstaltung „60 Jahre Kirchenordnung der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz“, die am 14. November 2011 in der Krypta der Peterskirche in Görlitz stattfand.

froh, und wohl auch ein wenig stolz darauf sein, dass wir in der ehemaligen EKsOL dieses Problem zügig und konzentriert angegangen sind.

Wie gesagt, vieles ist anders geworden, als es vor zehn Jahren in unserer schlesischen Oberlausitz war. Manches, was wir im täglichen Lebensvollzug liebgewonnenen hatten, hat sich verändert, und auch in der Institution Kirche hat sich hier vieles gewandelt oder ist sogar, so wie es lange gewohnt war, nicht mehr vorhanden. Aber echter Verlust? Ich habe da Zweifel! Ja, es gibt Verluste, wenn wir die Änderungen in Struktur und Institution ansehen. Wir haben keinen eigenen Bischof, keine eigene Provinzialsynode, kein eigenes Konsistorium, keine eigene Kirchenmusikschule, keine eigene Akademie, keine eigenen landeskirchlichen Werke, keine eigene Presse mehr und haben nur noch zwei Kirchenkreise. Aber sind das die Dinge, die die Kirche ausmachen?

Wenn wir in die Geschichte der Evangelischen Kirche in der Schlesischen Oberlausitz zurückblicken, brauchen wir uns ja, gemessen an geschichtlichem Zeitmaß, nicht so sehr weit zurückzuerinnern, um zu der Erkenntnis zu gelangen, dass auch unsere Vorväter die äußeren Veränderungen zum Anlass genommen haben, das kirchliche Handeln so zu justieren, dass die besten Möglichkeiten der Verkündigung von Gottes Wort zum konkreten Zeitpunkt am konkreten Ort gesichert würden. Ich kann mir gut vorstellen, was die Schöpfer der Kirchenordnung von 1951 gedacht und gefühlt haben. Der Kirchenkampf im Dritten Reich war gerade vorbei. Die Gemeinden, vom Verlust einer Vielzahl von Gemeindegliedern und dem Neuankommen von Flüchtlingen und Heimatvertriebenen durcheinandergewirbelt, begannen, sich zu ordnen. Die kommunistischen Machthaber predigten den Atheismus und ihren Weltsieg als neue Heilsbotschaft. Die Kirche wurde neu bedrängt.... Ich kann mir ebenfalls gut vorstellen, dass sich viele Gemeindeglieder nur schwer damit abfinden konnten, als nach dem Verlust der Heimat nunmehr auch die geliebte Kirchenprovinz Schlesien in der gewohnten Gestalt Vergangenheit war.

Nun liegt es mir ferne, die Situation nach dem Krieg mit den Veränderungsnotwendigkeiten in den 90er Jahren gleichzusetzen. Was mir aber wichtig ist, und was damit die Situation um das Jahr 1950 ein Stück weit zum Beispiel für das Handeln in der Vorgeschichte der EKBO hat werden lassen, ist das Wissen: Gleich, wie die uns umgebende Situation ist, gleich, wie die wirtschaftliche Situation sich darstellt, und gleich, welche Strukturen und Ämter wir lieb gewonnen haben: Gottes Zusage, er werde bei uns sein bis ans Ende aller Tage, hat Bestand.

Wir haben in all unserem Tun nur eines zu suchen, so wie es im Gelöbnis der Synodalen im Artikel 101 der Kirchenordnung der EKsOL sehr schön und klar formuliert war, nämlich „dass Gottes Name geheiligt werde, Sein Reich komme und Sein Wille geschehe!“ Damit waren auch die Kriterien für eine neue Grundordnung, wie sie am 21. bzw. 24. November 2003 von den Synoden der ehemaligen EKsOL und der ehemaligen EKIBB beschlossen worden ist, klar beschrieben.

Wenn wir unsere heutige Grundordnung mit der Kirchenordnung unserer ehemaligen EKsOL vergleichen, kommen wir schnell zu der Erkenntnis, dass in den wesentlichen Punkten eine außerordentliche Übereinstimmung festzustellen ist – was natürlich auch bei einem Vergleich mit der Grundordnung der ehemaligen EKIBB gilt. Insbesondere sind die am Anfang der Ordnung stehenden Grundartikel *Von Schrift und Bekenntnis* und *Von Gottes Auftrag und der Verantwortung der Gemeinde* eine gelungene Aufnahme der Vorzüge beider bisherigen Ordnungen. Hier zeigt sich deutlich, wie dicht beide ehemalige Kirchen, vor allem auch durch ihre langjährige gemeinsame Geschichte in der APU/EKU/UEK, in der Schriftauslegung und im kirchlichen Vollzug bereits beieinander waren. Allein die Tatsache der gelebten gemeinsamen preußischen Tradition der beiden Ursprungskirchen der EKBO führt den Vorwurf, die schlesische Kirchengeschichte werde vergessen, weitgehend ad absurdum.

Wir sind nun seit rund acht Jahren in dieser neuen Kirche angekommen. Seit dieser Zeit leben wir auch mit der Grundordnung der EKBO vom November 2003. Manches, was für uns „Schlesier“ anfangs fremd war in dieser Kirche, ist inzwischen geübte Praxis. Vieles war aber überhaupt nicht neu. Das, was meines Erachtens vielen hier in der Region zu schaffen macht, ist, dass diese neue Grundordnung für sie zu wenig erlebbar ist. Der Gedanke einer stärkeren Dezentralisierung der Verantwortung wurde, im Rückblick betrachtet, mancherorts zu wenig vermittelt. Die veränderten Verantwortlichkeiten wurden deshalb in der Übergangsphase aus Veränderungsangst heraus von vielen als eine Art „Verantwortungsabgabe“ angesehen. Dabei ist eigentlich das Gegenteil der Fall.

Für diesen Eindruck sehe ich zwei mögliche Gründe: Wir waren in der letzten Zeit der Selbständigkeit der EKsOL fast nur noch mit dem Verwalten unseres damaligen Status befasst und kaum noch mit der Gestaltung des kirchlichen Lebens. Oder es gibt zu wenig Gestaltungswillen (Missionswillen) unter unseren Gemeindegliedern. Mir persönlich erscheint die erste Begrün-

dung als die richtige. Die zweite will ich – zugegebener Maßen nach einer Zeit des Zweifels – nicht mehr gelten lassen.

Bei der vor 14 Tagen zu Ende gegangenen Tagung der Landessynode wurde wieder der „EKBO-Hahn“ vergeben. Dabei geht es um innovative Öffentlichkeitsaktivitäten von Gemeinden oder Gemeindegruppen. Wenn man sich ansieht, wo die Bewerber um diesen Preis herkommen, ist man erstaunt darüber, dass ein Drittel aus der schlesischen Oberlausitz kommen. Und die Projekte können sich in der Tat sehen lassen. Die Gemeinden sind also in der neuen Kirche angekommen und entdecken immer stärker die anderen, oftmals größeren, aber auch oftmals komplizierteren Möglichkeiten. Ich selbst komme aus einer großen Familie. Diese hat immer aus der Unterschiedlichkeit ihrer einzelnen Mitglieder entscheidende und weiterführende Impulse bezogen. Und jedes Familientreffen ist noch heute für jeden einzelnen von uns eine Bereicherung.

In unserer Kirche ist das nicht viel anders. Wir müssen uns begegnen, uns untereinander austauschen, miteinander etwas tun! Ja, wir müssen uns enger miteinander verzahnen, leben. Ich stelle immer wieder fest, wie froh und bereichert die Berliner und Brandenburger wegfahren, wenn sie Gemeinden vor Ort in der schlesischen Oberlausitz begegnen konnten. Und umgekehrt geht es uns ja nicht anders!

Das heißt im Klartext: Wir müssen uns gegenseitig unsere Erfahrungen mitteilen und so gemeinsam diese Kirche auf der Basis ihrer Grundordnung gestalten und weiterentwickeln. Und wir müssen den Mut haben, Dinge, die nicht funktionieren, anzusprechen und zu ändern!

Inzwischen verwischen sich die Grenzen zwischen der alten EK_iBB und der alten EK_sOL zunehmend. Ich habe es selbst mir so immer gewünscht, aber kaum auf eine Erfüllung in so kurzem Zeitraum zu hoffen gewagt.

Inzwischen haben wir auch die „Hängepartien“ bewältigt, die 2003 geblieben waren. So war es damals in der kurzen Zeit einfach nicht möglich, ein einheitliches Finanzsystem zu schaffen. Zu unterschiedlich waren die Ausgangspositionen. Die Berlin-Brandenburger waren froh, die Vereinigung von Westen und Osten, trotz einiger Blessuren, geschafft zu haben. Die Fragen des Finanzausgleichs waren auch dabei schon eine nicht unerhebliche Streitmasse.

Wenn es nicht zu einem bloßen Anschluss der EK_sOL an die EK_iBB kommen sollte und wir an dem Prinzip der Schaffung einer neuen Kirche festhalten wollten, musste ein neuer Modus einschließlich Anpassungsphase geschaffen werden. Das dieses ziemlich schmerzfrei gelungen ist, ist eine

der großen Leistungen in diesem Neuordnungsprozess. Ich bin dem Verfassungsausschuss sehr dankbar dafür, dass er sich damals dafür eingesetzt hat, die Finanzordnung nicht, wie es in der GO der EKIBB war, in die neue Grundordnung zu schreiben. Ich bin davon überzeugt, dass uns sonst die gesamte Neugründung nicht gelungen wäre.

Ein anderer offener Punkt war die Sprengelfrage. Ich bin heute noch davon überzeugt – und die Geschichte, so wie sie verlaufen ist, hat es uns gezeigt – dass es sinnvoll gewesen wäre, den Sprengel Görlitz so aufzustellen, wie er sich heute darstellt. Es wäre aber ebenso eine veränderte räumliche Struktur der drei Sprengel denkbar gewesen. Wir hätten uns einige Probleme erspart und bei manchen Geschwistern weniger Kummer hinterlassen. Dabei hätten wir im Übrigen dasselbe Resultat erzielt, wie es jetzt vorliegt. Doch es war damals einfach nicht machbar und hätte den Gesamtvorgang infrage gestellt. Wie dicht wir aber nach kurzer Zeit des Zusammengehens bereits beieinander waren, zeigt die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen den ehemaligen Sprengeln Cottbus und Görlitz. Dass ausgerechnet der Kirchenkreis Hoyerswerda, der in großer Breite dem Neubildungsprozess lange Zeit kritisch gegenüberstand, eine mögliche Fusion mit dem Nachbarkreis im Sprengel Cottbus erwogen hat, war auch für einen Optimisten wie mich überraschend.

Die geschilderten Vorgänge zeigen deutlich, dass es uns letztlich immer wieder gelungen ist, aufeinander zuzugehen und partielle Interessen zurückzustellen. So können wir heute sagen: Die Neubildung der EKBO ist gelungen. Das Experiment der Ehe zwischen Maus und Elefant ist gelungen. Ich halte nichts von Eheverträgen, wohl aber von einem guten gemeinsamen Eheprogramm. Die gemeinsam geschaffene Grundordnung der EKBO ist ein solches gutes Programm. Die ersten Bewährungsproben sind bestanden, kleine Nachbesserungen sind notwendig und sollten in der bewährten, glücklichen Ehe gemeinsam angegangen werden.

Der geschichtliche Ort der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Schlesien

von Hans-Jochen Kühne

Die Frage nach dem geschichtlichen Ort der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Schlesien¹, die mit der ersten Synodentagung 1950 auf den Weg gebracht, auf der zweiten Tagung 1951 beraten und am 14. November 1951 auf der dritten Tagung der ersten Provinzialsynode der Evangelischen Kirche von Schlesien verabschiedet wurde, ist nur auf den ersten Blick Vergangenheit im Doppelpack – nostalgischer Rückblick auf ein nicht mehr vorhandenes Objekt. Genauer betrachtet handelt es sich jedoch hierbei um Fundamenterkundungen unserer gegenwärtigen Kirche und um einen Beitrag zum Verständnis der jetzigen Grundordnung. Mit drei „Probegrabungen“ wollen wir in der gebotenen Kürze dafür einen Zugang schaffen und damit verdeutlichen, wie die Kirchenordnung von 1951 mit den Erkenntnissen der Bekennenden Kirche, dem Schicksal Schlesiens und der Geschichte der Union verbunden ist.

1. Die Denkschrift des altpreußischen Bruderrats „Von rechter Kirchenordnung“ Januar 1945

Seit der Theologischen Erklärung von Barmen 1934 stand mit deren dritten These die Frage nach der rechten Ordnung der Kirche im Raum. Aber erst die 11. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (Oktober 1942) regte eine Vorlage über Ordination, geistliche Leitung und kirchlichen Aufbau an. Die daraufhin entstandene Denkschrift „Von rechter Kirchenordnung“² wurde schließlich vom altpreußischen Bruderrat im Januar 1945 fertiggestellt und verabschiedet, da die eigentlich für Dezem-

1 Kurzvortrag, gehalten am 14. November 2011 in der Krypta der Görlitzer Peterskirche im Rahmen der von der Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg–schlesische Oberlausitz und dem Verein für Schlesische Kirchengeschichte veranstalteten Erinnerung und Besinnung auf „60 Jahre Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Schlesien“.

2 Siehe hierzu: ALBERT STEIN, Die Denkschrift des altpreußischen Bruderrates „Von rechter Kirchenordnung“, in: Heinz Brunotte und Ernst Wolf (Hg.), Zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. II, Göttingen 1971 [zukünftig zitiert: Denkschrift Kirchenordnung], 164–196.

ber 1944 geplante Bekenntnissynode nicht mehr zusammenkommen konnte. Für eine Neugestaltung der kirchlichen Ordnung wurden u.a. folgende Richtlinien aufgestellt: 1. Alle Ordnung der Kirche muss auf die Verkündigung des Evangeliums ausgerichtet sein, weswegen nicht nur der äußere Aufbau der Kirche geregelt, sondern wie in den reformatorischen Kirchenordnungen die Lebensäußerungen der Kirche mit aufgenommen werden sollen und anstelle des Begriffs „Verfassung“ besser die Bezeichnung „Kirchenordnung“ treten sollte; 2. auf die Bedeutung der Bekenntnisse einschließlich der Theologischen Erklärung von Barmen ist in einem Vorspruch aufmerksam zu machen; 3. die Leitung der Gemeinde ist ein gemeinsamer Dienst von Pfarrer und Ältesten, wobei das Ältestenamtwort wieder klarer am neutestamentlichen Zeugnis ausgerichtet werden soll, regelmäßige Gottesdienst- und Abendmahlsteilnahme voraussetzt und am besten auf Dauer wahrzunehmen ist; 4. die kirchenleitende Verantwortung in den Kirchenkreisen und Kirchenprovinzen liegt bei den Synoden und ihren Organen, Konsistorien entfallen aufgrund ihrer geschichtlichen Einbindung in das Staatskirchentum. Auffallend ist vor allem 5., dass ohne besondere Erörterung von einer Verselbständigung der Kirchenprovinzen der altpreußischen Union ausgegangen wird, die sich dann ihrerseits „zur Erfüllung gemeinsamer Aufgaben“ in einer Generalsynode zusammenschließen, einem Zusammenschluss, dem auch andere Kirchen beitreten können.

Letzteres nahm bereits konkrete Gestalt an, als unter Einfluss der Vertreter der Kirchenprovinzen Rheinland und Westfalen am Rande der Kirchenführerkonferenz August 1945 in Treysa eine „Neuordnung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union“ unterzeichnet wurde.¹ Diese „Treysaer Vereinbarung“ bestimmte die selbständige Wahrnehmung der Leitungsverantwortung durch bekenntnisgebundene Kirchenleitungen, die Beendigung der Leitung durch Konsistorien (und den Evangelischen Oberkirchenrat), die fortan allenfalls Verwaltungsstellen der Kirchenleitungen sein sollten, und eine gemeinsame Leitung der APU mit jährlich wechselndem Vorsitz – gegen allen „Berliner Führungsanspruch“.

Auf fast zufällige und vor allem abenteuerliche Weise waren auch der Breslauer Stadtdekan Dr. Joachim Konrad und Ingenieur Kurt Milde nach Treysa gelangt und dort als Vertreter der neuen Kirchenleitung anerkannt

1 Siehe hierzu: GERHARD BESIER und ECKHARD LESSING (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 3, Leipzig 1999 [zukünftig zitiert: EKU 3], 597–603.

worden.² So gehörten sie nicht nur mit zu den Unterzeichnern der Treysaer Vereinbarung, sondern konnte Schlesien mit unter den Kirchenprovinzen aufgeführt werden, in denen „bekenntnisgebundene Leitungen bereits bestehen“. Diese Legitimierung und die Weichenstellungen von Treysa haben für alle weiteren Schritte eine erhebliche Rolle gespielt.³ Ausdrücklich hat sich Hornig mit Westfalen und Rheinland gegen einen „Zentralismus von Berlin“ gewandt.⁴ Vor allem ist die Entwicklung als eigenständige Provinzial- bzw. Landeskirche in Treysa begründet worden, auch wenn sich dann mit dem Verlust von neun Zehntel des Kirchengebietes noch einmal ganz neue Fragen ergaben.

An der Theologischen Erklärung von Barmen hatte sich die Evangelische Kirche von Schlesien neu ausgerichtet. Bereits in einer der allerersten Mitteilungen postulierte die aus dem schlesischen Provinzialbruderrat hervorgegangene Kirchenleitung: „Die Kirchenleitung erwartet von den Pfarrern, daß sie ihr Amt ausrichten in der Bindung an die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments und die Bekenntnisse der Reformation in der Auslegung durch die Barmer Theologische Erklärung“.⁵ Auf dem Ephorenkonvent zu Schweidnitz am 22. März 1946 erklärten die Anwesenden, dass sie sich an die Heilige Schrift gebunden wissen, „wie sie bezeugt ist in den Bekenntnissen der Reformation, in Anerkennung der Theologischen Erklärung von Barmen“, und sie baten alle Pfarrer, ihr Amt „in der gleichen Verpflichtung zu führen“.⁶ Die Hofkirchensynode Juli 1946 erkannte diese Erklärung der Superintendenten „als biblisch-reformatorisches Zeugnis“ an und nahm sie

2 Die ebenfalls nach Treysa angereisten Vertreter des bisherigen Breslauer Konsistoriums, Konsistorialpräsident Johannes Hosemann und der Geistliche Dirigent OKR Walter Schwarz, wurden nur als Gäste akzeptiert. Siehe hierzu und zur Reise selbst den Bericht von Joachim Konrad „Als letzter Stadtdekan von Breslau“, in: JSKG 1963, 129–171, insbes. 151–155.

3 Vgl. u.a.: Amtliches Mitteilungsblatt der Evangelischen Kirchenleitung für Nieder- und Oberschlesien Nr. 8/1945 vom 24.9.1945; Denkschrift über die Lage der Evangelischen Kirche Schlesiens vom 3.7.1946, in: Ernst Hornig, Die schlesische evangelische Kirche 1945–1964, Görlitz 2001 [zukünftig zitiert: Hornig, 1945–1964], 139–152.

4 Siehe Notiz im Bericht von Ernst Hornig vom 15.5.1946, in: a.a.O., 117.

5 Amtliches Mitteilungsblatt der Evangelischen Kirchenleitung von Kirchenprovinz Schlesien, Nr. 2 vom 4. Juni 1945.

6 Siehe hierzu: Mitteilungsblatt der Ev. Kirchenleitung für Nieder- und Oberschlesien, Nr. 4/1946 (10.4.1946) sowie den Bericht von Ulrich Bunzel über den Ephorenkonvent, in: Hornig, 1945–1964, 128–133.

„auf ihre Verantwortung“.⁷ Den Bekenntnisstand als lutherische Kirche sah man dadurch nicht verändert, weil man formal die Barmer Erklärung nicht auf eine Stufe mit den Bekenntnissen der Reformation stellte. Für das Verständnis der lutherischen Bekenntnisschriften hatte aber fortan die Barmer Theologische Erklärung eine hermeneutische Schlüsselfunktion, denn nun sind die reformatorischen Bekenntnisse „im Sinn“ von Barmen zu verstehen und nur „im Geiste dieser Erklärung“ stehen sie in der Kirche „in Kraft“.⁸ In der Kirchenordnung von 1951 werden im Vorspruch – wie auch in den weithin wortgleichen Grundordnungen von Berlin-Brandenburg⁹ und der Kirchenprovinz Sachsen – die in Barmen „getroffenen Entscheidungen“ anerkannt und die Theologische Erklärung wird als ein „auch fernerhin gebotenes Zeugnis“ bezeichnet.¹⁰ An einer Stelle zog die schlesische Kirchenordnung als einzige eine ganz praktische Konsequenz daraus: Den Kandidaten für das Ältestenamnt soll die Barmer Theologische Erklärung besonders ans Herz gelegt werden.¹¹ Auch die Betonung des „Wächteramtes“ der Kirche, d.h. der Wahrnehmung der öffentlichen Verantwortung der Kirche, die in der Kirchenordnung besonders mit dem Dienst des Bischofs und dem Auftrag der Synode verbunden wird¹², ruht unmittelbar auf den Erfahrungen des Kirchenkampfes. Die ungeheure Orientierungskraft solcher in Kirchenordnungstexte gegossener, gerade noch durchlebter und durchlittener Lernprozesse kann man bei Menschen wie Hans-Joachim Fränkel aufleuchten sehen, der unmittelbar nach seiner Einführung ins Bischofsamt an Otto Dibelius schrieb: „Das Wächteramt muss gewagt werden (...). Es gehört zu meinen Hoffnungen, dass Gott seine Posaunen nicht auf Jericho beschränkt hat“.¹³

7 Beschluss zur Erklärung der Superintendenten der Evangelischen Kirche Schlesiens, in: HORNIG, 1945–1964, 170f.

8 Siehe hierzu: Denkschrift über die Lage der Evangelischen Kirche Schlesiens, wie Anm. 5, Zitat S. 142. Die Aussagen dürften auf die Bekenntnissynode der APU 1937 in Halle zurückgehen, siehe hierzu Anm. 33.

9 Die Grundordnung von Berlin-Brandenburg war die erste, die in den ehemaligen altpreußischen Kirchenprovinzen verabschiedet wurde (15. Dezember 1948).

10 Kirchenordnung vom 14. November 1951, Vorspruch Pkt. 4.

11 Ebd., Artikel 43.

12 Ebd., Artikel 83, Abs. 2, Buchst. c. und Artikel 89, Buchst. g.

13 Zitat bei HARALD SCHULTZE, Bischof Hans-Joachim Fränkel – Stationen seines Lebens, in: JSKG 2009/10, 11; zu Aussagen Fränkels zum Wächteramt siehe u.a. HANS-JOCHEN KÜHNE, Frei für Gott. Die Bischofsvorträge Hans-Joachim Fränkels, in: JSKG 2009/10, 32–34.

Entsprechend der Denkschrift von 1945 und der Erklärung von Treysa wurde das Konsistorium unter die Weisungsbefugnis von Provinzialsynode und Kirchenleitung gestellt.¹⁴ Für Hornig war es eine wesentliche Einsicht aus dem Kirchenkampf, dass es nicht zwei Arten der Kirchenleitung geben kann, eine geistliche und eine verwaltungsmäßig aufsichtliche, gegebenenfalls sogar mit einer Dominanz der letzteren.¹⁵ Diese Fragen wurden insbesondere bei der unterschiedlichen Positionierung zur treuhänderischen Unterstellung der Kirchenkreise der schlesischen Oberlausitz unter das Konsistorium und den Bischof von Berlin-Brandenburg durchbuchstabiert.¹⁶ Mit dem Neuanfang in der Schlesischen Kirche wurde, so die Feststellung in der Denkschrift über die Lage der Evangelischen Kirche Schlesiens, „der Trennung von geistlicher Leitung und kirchlicher Verwaltungsbehörde ein Ende bereitet (...). Die Verwaltungsbehörden können und dürfen nichts anderes als die Kanzleien der Kirchenleitungen sein, die an ihre Weisungen und Beschlüsse gebunden sind.“¹⁷ Zwei Jahre lang, bis April 1947 gab es gar kein Konsistorium, die Verwaltungsaufgaben wurden durch die Kirchenleitung erledigt. Aufgrund seiner personellen Kleinheit war das Görlitzer Konsistorium eigentlich immer viel stärker synodal-kirchenleitend strukturiert, als es von außen wahrgenommen wurde.

2. Der Verlust der Heimat

Es ist immer neu bewegend, Zeugnisse aus der Zeit von 1945 bis 1947 zu lesen, in denen Verzweiflung und Hoffnung, Aufblühen des Glaubens und Abschied von der geliebten Heimat sich in einer unwahrscheinlichen Dichte durchdringen und überlagern. Manchmal lassen kirchliche Texte aus jener Zeit fast vergessen, dass sich alles, was man über Neuordnung der Kirche, Ephorenkonvente, Generalkirchenvisitationen und Synodenbeschlüsse erfährt, angesichts unermesslicher Not und inmitten unaufhaltsam um sich greifender Ausweisung vollzieht. Aber es war gerade das „Schlesierschick-

14 Kirchenordnung vom 14. November 1951, Artikel 120.

15 Siehe hierzu die Denkschrift über die Lage der Evangelischen Kirche Schlesiens, wie Anm. 5, insbes. 144–146.

16 Siehe hierzu: HANS-JOCHEN KÜHNE, Bischof D. Dibelius als „Geburtsshelfer“ einer Kirche in der schlesischen Oberlausitz. Die Bezirkssynode vom 24. Februar 1947 in Görlitz, in: JBBKG 2009, 295–323.

17 Wie Anm. 17, Zitat S. 145f.

sal“, das zu einer neuen Sprache des Glaubens und zu einem neuen Bild von Kirche führte. So konnte Stadtdekan Dr. Konrad bei seiner letzten Predigt in St. Elisabeth am 30. Juni 1946¹⁸ seiner Gemeinde sagen, dass sie wohl äußerlich arm und elend irgendwo in Deutschland ankommen werden, „aber als Menschen, denen Gott in den Zeiten schwerster Not besonders nahe gekommen ist, und darum als Menschen, die etwas zu bringen haben“. Das Geschick von Vertreibung und Zerstreuung wurde angenommen als „Mission“, dem deutschen Volk, das seine Schicksalsfrage noch keinesfalls begriffen und verstanden habe, „Wegweiser zum tragenden Grund des Lebens“ zu werden. Die Hofkirchensynode von 1946 bat die Landeskirchen, sich der Flüchtlinge anzunehmen. „Gebt den Heimatlosen ein Dach und einen Herd, gönnt ihnen einen Platz an eurem Herzen, damit sie das Heimweh tragen lernen (...). Vergesst nie, daß ihr, Gemeinden, Pfarrer und Kirchenleitungen, die Kirche seid, der barmherzige Samariter!“¹⁹ Das „Flüchtlingsgeschick“ der schlesischen Kirche deutete Bischof Hornig 1949 als eine „Führung Gottes“, wie sie keine andere deutsche Kirche erfahren habe, weil das „Landeskirchentum“ als die früher „gewohnte Lebensform der Kirche in Deutschland“ gesprengt worden sei, was sowohl die schlesische Kirche wie die Kirchen in Deutschland überhaupt „vor ganz neue Fragen und Entscheidungen stellt“.²⁰

An der Frage, welche Konsequenzen sich für eine schlesische Kirche aus der Zerstreuung evangelischer Schlesier über ganz Deutschland ergeben, zerbrach 1949 die Kirchenleitung. Am 22. Februar 1949 hatte die Schlesische Bekennende Kirche zum weiteren Weg der Schlesischen Kirche erklärt, dass eine Schlesische Kirche, die erfahren hat, „wie Gott eine Kirche segnet, die nicht auf irdische Sicherungen und Nützlichkeitsabwägungen, sondern allein auf sein Wort traut“, den „Brüdern und Schwestern in der Zerstreuung (...)

18 Predigt in: DIETMAR NESS (Hg.), *Flüchtlinge von Gottes Gnaden. Schlesische Predigten 1945–1952*, Würzburg 1990, 87–95.

19 Wort der Synode der Evangelischen Kirche von Schlesien, Breslau 1946, an die Landeskirchen, in: HORNIG, 1945–1964, 177.

20 ERNST HORNIG, Rundbrief 1/1949, abgedruckt in: Bischof Ernst Hornig, *Rundbriefe aus der Evangelischen Kirche von Schlesien 1946–1950*, hg. v. Dietmar Neß, Sigmaringen 1994, 171 [zukünftig zitiert: Hornig, *Rundbriefe*]. Hornig mahnte in diesem Rundbrief, dass „eine zukünftige synodale Vertretung der Schlesischen Kirche sich nicht auf das Kirchenggebiet von Schlesien westlich der Neiße beschränken“ dürfe, „sondern die Kirche östlich der Neiße, vor allem aber die über zwei Millionen ausgeheimateter schlesischer Gemeindeglieder im Reich sachgemäß berücksichtigen“ müsse (172). Er kam damit der Haltung der „dissidentierenden“ KL-Mitgliedern eigentlich sehr nahe.

mit Rat und Tat zu helfen [hat], daß sie als Christen auch in der Vereinsamung ihres Glaubens leben können“, was „erfahrungsgemäß“ aufnehmende Landeskirchen nicht zu tun vermögen. Sie forderten eine „gesamtschlesische Verantwortung“ einer künftigen Synode und Kirchenleitung und lehnten eine bloße „Interessenvertretung des Oberlausitzer Kirchenvolkes (...) als Ungehorsam und Verleugnung der uns geschenkten und anbefohlenen Gemeinschaft mit unseren Brüdern in der Zerstreung ab“.²¹ Aus diesem Grund plädierten danach der Ordnungsausschuss²² und fünf Kirchenleitungsmitglieder für die Wiedereinberufung der Synode von 1946. An der Einberufung „dieser Synode als den das Flüchtlingsschicksal tragenden und vor anderen zur Mitarbeit berufenen Gliedern der Schlesischen Kirche entscheidet es sich, ob die Schlesische Kirchenleitung die Zerstreung ihrer Glieder in Ost und West als *die* Frage vor allen anderen kirchlichen Aufgaben ansieht und damit den Namen einer *Schlesischen* Kirchenleitung zu Recht trägt oder nicht.“²³ Vier Kirchenleitungsmitglieder erklärten schließlich den „casus confessionis“.²⁴ Man wird diese Auseinandersetzung in der Kirchenleitung und schließlich deren Auseinanderbrechen nur verstehen und würdigen können, wenn man sie nicht einfach als theologischen Streit um ein territoriales oder personales Kirchenverständnis, sondern als Ringen einer Kirche in der Vertreibung um

21 Stellungnahme der Schlesischen Bekennenden Kirche zum Weg der Schlesischen Kirche vom 22.2.1949, in: Hornig, 1945–1964, 267–269.

22 Gutachten des Ordnungsausschusses an die Kirchenleitung betr. Bildung einer Synode der Evangelischen Kirche von Schlesien vom 2.6.1949, wiedergegeben in: Hans-Martin Bregger, *Kontinuität in der evangelischen Kirche von Schlesien 1936–1950*, Inaugural-Dissertation, Görlitz 2010 (Beiheft zum JSKG, Bd. 12), 313f. In diesem Gutachten wird auch der Nachweis geführt, dass von den 77 Mitgliedern der Breslauer Synode nur zwei verstorben sind und bei weiteren zwei die Anschrift unbekannt sei, alle anderen zusammenkommen könnten.

23 Erklärung von vier Mitgliedern der Kirchenleitung vom 24.10.1949, in: Hornig, 1945–1964, 282–287 (Zitat S. 285). Das fünfte KL-Mitglied, das sich für die Einberufung der Synode von 1946 ausgesprochen hatte, ist deren Präses, Pfr. Alfred Kellner, der sich am Ende dann doch der Mehrheit der KL anschließt. Zu seiner Begründung für die Nichteinberufung der 1946er Synode siehe sein Brief an die Synodalen vom 10.2.1959 in: Hornig, 1945–1964, 306–308.

24 Schreiben der Dissidentierenden an die anderen Mitglieder der Kirchenleitung vom 4.11.1949, in: Hornig, 1945–1964, 291f. Bei den vier Mitgliedern (Dr. Berger, Dekan Lic. Schmauch, Kirchenrat Ehrlich und Kirchenrat Wahn) handelte es sich immerhin um vier von sechs hauptamtlichen Mitgliedern der KL (!) sowie um drei Mitglieder des nach der Ausweisung von Hornig noch bis 1947 in Breslau verbliebenen „Kollegiums der Kirchenräte“.

das Geschick ihrer vertriebenen Gemeindeglieder und ihrer Verantwortung für sie wahrnimmt.

Für die dann doch nach dem üblichen EKD-Territorialprinzip zu bildende neue Provinzialsynode war bestimmt worden, dass ein Drittel der aus der Mitte der Oberlausitzer Kreissynoden zu wählenden Mitglieder „Ausgeheimatete“ sein mussten. Die Kirchenkreise östlich der Neiße sollten symbolisch durch drei Synodale vertreten sein. Außerdem war die Berufung von zwei schlesischen Pfarrern und zwei Laien aus der Ostzone sowie vier schlesischen Pfarrern und vier Laien aus den Westzonen mit beratender Stimme vorgesehen.²⁵ Neben der grundsätzlichen Frage nach dem eigenständigen Fortbestand als Provinzialkirche war die Verantwortung für die evangelischen Schlesier eines der Hauptthemen der ersten Synodentagung. Mit den besonderen Verpflichtungen, die Gemeinden östlich der Neiße „geistlich zu betreuen“ und „mit den Gemeindeglieder in der Zerstreuung die Gemeinschaft“ zu halten, wurde „das innere Recht der Selbständigkeit (...) auch bei klein gewordenem Kirchengebiet“ begründet.²⁶ In ihrer eindrücklichen Erklärung zur „Verantwortung der Evangelischen Kirche von Schlesien für die von ihr getrennten Christen“²⁷ benannte die Synode u.a. die Aufgabe, sich mit

25 Notverordnung über die Bildung der Provinzialsynode vom 29. November 1949 (Archiv des Ev. Kirchenkreisverbandes Schlesische Oberlausitz, Görlitz, Az. 10–374). Die Vertretung der östlichen Kirchenkreise ist in der Notverordnung § 6 nur verschlüsselt formuliert. In der Praxis ging es um die Suche nach Personen, die inzwischen diesseits der Neiße wohnten, aber möglichst lange im Waldenburger bzw. Hirschberger Gebiet beheimatet waren (siehe hierzu Brief von Pfarrer Leder, in: HORNIG, 1945–1964, 315f.). Für die Mitglieder mit beratender Stimme aus dem Kreis der vertriebenen Schlesier waren zunächst nur sechs vorgesehen (§ 7). Durch eine weitere Notverordnung vom 9. Januar 1950 wurde die Zahl aber auf insgesamt acht erhöht. Siehe Anlagen 1 und 2.

26 So beschreibt es Ernst Hornig in seinem Bericht über die Synode der Evangelischen Kirche von Schlesien in Görlitz vom 8. bis 13. Mai 1950, in: EKD-Amtsblatt 11/1950, 357–359. Er bezieht sich damit auf den Grundsatzbeschluss vom 13.5.1950: „Die Evangelische Kirche von Schlesien ist die Provinzialkirche in dem Restgebiet von Schlesien innerhalb der Gesamtkirche der altpreußischen Union. Sie hat die aus ihrer heutigen Lage erwachsenen besonderen Aufgaben, ohne insoweit kirchenregimentliche Befugnisse auszuüben, die verbliebenen Gemeinden im Osten geistlich zu betreuen und mit den Gemeindegliedern in der Zerstreuung die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe aufrecht zu erhalten“ (abgedruckt in: Hornig, 1945–1964, 327).

27 Beschluss vom 13. Mai 1950, Text nach Archiv des Ev. Kirchenkreisverbandes Schlesische Oberlausitz, Görlitz, Az. 10–029, da gerade an dieser Stelle der Text bei Hornig, 1945–1964, 326f. verkürzt ist. Vgl. zur Thematik auch Ernst Hornig, Die Verantwortung der Kirche für die Ausgeheimateten, in: JSKG 1953, 138–153).

den anderen Landeskirchen und den Vertretungen der vertriebenen Kirchen für die „Versorgung, Sammlung und Tröstung“ sowie die Beachtung der besonderen kirchlichen Tradition der Vertriebenen einzusetzen, „damit die große Verantwortung, die hier auf die Christenheit gelegt ist, nicht versäumt werde“. In dieser Weise war dann doch eine „gesamtschlesische“ Verantwortung wahrgenommen worden, ohne sich als „gesamtschlesische“ Synode zu konstituieren. Für die nähere Kennzeichnung der Kirche sprach man in Artikel 1 der Kirchenordnung nicht mehr wie noch 1950 nur vom „Restgebiet von Schlesien“²⁸, sondern in Anlehnung an den Text der Grundordnungen von Berlin-Brandenburg und der anderen Provinzialkirchen davon, dass die Evangelische Kirche von Schlesien „kirchlich die Gemeinden der bisherigen Kirchenprovinz Schlesien“ umfasst.²⁹ Mit Artikel 99 fand in die neue Kirchenordnung auch die weitere synodale Mitwirkung vertriebener evangelischer Schlesier aus nun anderen Landeskirchen Eingang, da die Kirchenleitung, „wenn besondere Umstände es erforderlich machen, bis zu 12 Mitglieder mit beratender Stimme“ berufen konnte.

3. Die Bekenntnisbestimmtheit der Union

Über Kirche kann man nicht sprechen, ohne von ihrem Bekenntnis zu reden. Doch beim Bekenntnis sollte es um mehr gehen als um einen festgelegten Wortlaut. In die Frage nach dem Bekenntnis ist die Frage nach der Lebensdienlichkeit des biblisch begründeten und geschichtlich bezeugten Glaubens in der Gegenwart, also das konkrete Bekennen, mit einzuschließen. In solchem Horizont kam es 1817 zur Unionsbildung, die keine neue, dritte Kirche neben der lutherischen und reformierten, sondern Gottesdienstgemeinschaft mit den Gliedern der jeweils anderen evangelischen Konfession im Geist „christlicher Mäßigung und Milde“³⁰ sein wollte. Durch ihre ganze

28 Siehe den in Anm. 28 zitierten Grundsatzbeschluss.

29 Berlin-Brandenburg formulierte in Art. 1 Abs. 1: „Die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg umfaßt die Kirchengemeinden und Kirchenkreise der bisherigen Kirchenprovinz Berlin-Brandenburg“. Die Pommersche Kirche bestimmte in Artikel 107 Abs. 1: „Die Pommersche Evangelische Kirche umfaßt kirchlich die Gemeinden der bisherigen Kirchenprovinz Pommern (...)“. Erst 1992 (!) erfolgte im Zusammenhang mit der Änderung des Kirchennamens in „Evangelische Kirche der schlesischen Oberlausitz“ in Artikel 1 Abs. 1 der Zusatz „westlich der Neiße“.

30 So eine Stellungnahme des EOK um 1850, siehe hierzu: WALTER ELLIGER (Hg.), Die Evangelische Kirche der Union, Witten 1967, 77.

Geschichte zieht sich aber wie ein roter Faden das Ringen um das Verhältnis von Union und Bekenntnis, der Kampf um Konfessionalismus und Unionsgedanken. Die Frage nach der Bekenntnisbestimmtheit der Union erwies sich als ein sehr unwegsames Gelände.

Die Barmer Theologische Erklärung hatte 1934 Lutheraner, Reformierte und Unierte zu einem einmütigen Bekennen zusammengeführt, sich zugleich aber auf die „bei uns in Kraft stehenden Bekenntnisse“ bezogen und damit auch innerhalb der preußischen Bekenntnissynoden zu getrennten Bekenntnikonventen geführt. Zwei grundsätzlich verschiedene bekenntnishermentische Haltungen rangen miteinander: Die einen banden das aktuelle Bekennen an die Prüfung durch die überlieferten Bekenntnisse, die anderen ordneten die Bekenntnisfrage dem aktuellen Bekennen unter. Die Hochschätzung der Bekenntnisse für die Neuausrichtung der Kirche führte 1935 bis 1937 sogar zu einer großen Debatte um die Auflösung der APU. Der auch heute noch anzutreffende Vorwurf von einer bloßen „Verwaltungsunion“ hat hier eine seiner entscheidenden Wurzeln. Auf der Bekenntnissynode der APU 1937 in Halle bekräftigte man schließlich nicht nur die Einheit der APU, sondern auch die Barmer Theologische Erklärung als „unumgängliche Voraussetzung (...), ohne welche die bei uns geltenden Bekenntnisse nicht recht gelehrt und wahrhaft bekannt werden können“.³¹ Damit war eine entscheidende Klarstellung geschehen.

Die Denkschrift „Von rechter Kirchenordnung“ 1945 erwartete, „dass die Amtsträger der Kirche auf die lutherischen bzw. die reformierten Bekenntnisschriften verpflichtet werden, sowie auf die Theologische Erklärung von Barmen“ und dass von allen Gliedern der Gemeinde, insbesondere von den Ältesten dieser Verpflichtung „im Geist der Wahrheit und der Liebe“ gefolgt wird.³² Die richtungsweisende Aussage von 1937 wurde allerdings nicht aufgegriffen. Als die APU 1949/1950 eine neue Ordnung erarbeitete und für sich als Selbstverständnis und Aufgabe formulierte, „immer von neuem auf das Glaubenszeugnis der Brüder zu hören, die Last bestehender Lehrunterschiede in gemeinsamer Beugung unter die Wahrheit des Wortes Gottes zu tragen und im gemeinsamen Bekennen des Evangeliums zu beharren und zu wachsen“, bedauerte Landesbischof Meiser als Leitender Bischof der auch gerade neu gebildeten VELKD in einem Schreiben an Präses Kreyszig vom

31 Siehe hierzu insgesamt: EKU 3, Abschn. VII.6, Die konfessionelle Frage 1935–1937, 368–382.

32 Denkschrift Kirchenordnung, Teil II – Ergebnisse I.3, 189.

Februar 1951, dass man die APU, eine einst aus Gründen der Staatsräson geschaffenen Kirchenform (!), zu neuem Leben erwecke und bemängelte die seiner Meinung nach unklare Bekenntnisbindung. Dieser Dissens mit den lutherischen Kirchen konnte damals nicht ausgeräumt werden.³³ Die Frage der Bekenntnisbestimmtheit der EKU fand eigentlich erst 1991 mit der „Erklärung zur theologischen Grundbestimmung der Evangelischen Kirche der Union“ ihre theologische Antwort.

Die Kirchenordnung von 1951 hat die Leitgedanken vom Bekennen und gegenseitigen aufeinander Hören – auch hier fast wortgleich mit den Grundordnungen von Berlin-Brandenburg und der Kirchenprovinz Sachsen – im Vorspruch (Pkt. 6 u. 7) aufgenommen und damit zur Grundlage aller weiteren kirchlichen Ordnungen³⁴, vor allem aber des gesamten kirchlichen Lebens gemacht. Die Bekenntnisse sollen „in Lehre und Ordnung gegenwärtig und lebendig“ erhalten werden, denn sie rufen die Kirche, die „immer neu zum Zeugnis gefordert“ ist, „zum rechten Bekennen“. Die Kirchengemeinschaft „der in ihr verbundenen Gemeinden“ wird als Geschenk bezeichnet und von daher „der Entfaltung der einzelnen Konfessionen freien Raum gewährt“. Aus dem „Miteinander der verschiedenen reformatorischen Bekenntnisse“ folgt die Verpflichtung aller „immer neu (...) auf das Glaubenszeugnis der Brüder“ zu hören. Die Zusammengehörigkeit des reformatorischen Zeugnisses und das Wachsen und Bleiben in der Einheit des Bekennens ist auch in die Grundordnung der EKBO eingeflossen³⁵ und steht für das weiterwirkende und unaufgebbare Vermächtnis einer langen Unionsgeschichte.

Ich komme zum Ende und damit wieder auf den Anfang meines Vortrags zurück. Die Kirchenordnung von 1951 vollendete die Neuordnung der Evangelischen Kirche von Schlesien nach dem Zweiten Weltkrieg. Mit ihren hohen Erwartungen an synodale Verantwortung und kirchenleitendes Handeln sowie ihrer Hervorhebung der Barmer Theologischen Erklärung und der Einbindung in die Evangelische Kirche der altpreußischen Union gab sie 50 Jahre später Anlass und Orientierung zum Kirchenneubildungsprozess mit Berlin-Brandenburg.

33 Siehe hierzu: EKU 3, Abschn. VIII. 2.5 Die Debatte um die Bekenntnisbestimmtheit und die Bekenntnisbindung der neugeordneten APU, 637–644.

34 Artikel 2, Abs. 1 der KO formuliert ausdrücklich: „Die Ordnungen der Evangelischen Kirche von Schlesien müssen mit der im Vorspruch gegebenen Grundlagen im Einklang stehen.“

35 Grundordnung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz vom 21./24. Nov. 2003 (KABl. EKIBB 2003, 159ff.), Vorspruch I, 5 u. 9.

ANLAGE 1

Notverordnung vom 29. November 1949

(Archiv des Evangelischen Kirchenkreisverbandes
Schlesische Oberlausitz, Görlitz, Az. 10–374)

Notverordnung
über die Bildung der Provinzialsynode
vom 29. November 1949

Die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche von Schlesien hat folgende Notverordnung beschlossen:

§ 1

Im Kirchengebiet der Evangelischen Kirche von Schlesien wird eine Provinzialsynode gebildet. Dabei treten an die Stelle der Artikel 86 – 89 der Verfassungsurkunde vom 29. September 1922 – KGVB. 1924 – die nachfolgenden Bestimmungen:

§ 2

(1) Der Provinzialsynode gehören an:

- 1.) Die Mitglieder der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche von Schlesien.
- 2.) Mitglieder, die von den Kreissynoden gemäß § 3 gewählt werden.
- 3.) Die Superintendenten des Kirchengebietes.
- 4.) Ein von der Kirchlichen Hochschule in Berlin entsandter Vertreter.
- 5.) Vertreter der kirchlichen Werke, die von deren Leitung gemäß § 4 entsandt werden.
- 6.) Mitglieder, die von der Kirchenleitung gemäß §§ 5 und 6 berufen werden.

§ 3

Die Kreissynoden wählen aus ihren Mitgliedern, deren Stellvertreter oder bewährten Gemeindegliedern zu Mitgliedern der Provinzialsynode:

Görlitz	4 Pfarrer	8 Laien
Reichenbach	2 Pfarrer	4 Laien
Niesky	3 Pfarrer	6 Laien
Weißwasser	3 Pfarrer	6 Laien
Hoyerswerda	4 Pfarrer	8 Laien

Ein Drittel der gewählten Synodalen müssen Ausgeheimatete sein.

Die Grundsätze der Verhältniswahl sind nicht anzuwenden. Gewählt ist derjenige Pfarrer oder Laie, der beim ersten Wahlgang mehr als die Hälfte aller abgegebenen

Stimmen auf sich vereinigt. Ergibt sich beim ersten Wahlgang keine absolute Mehrheit, so ist ein zweiter Wahlgang durchzuführen, bei dem die Mehrheit der abgegebenen Stimmen entscheidet. Erreichen hierbei 2 Bewerber die gleiche Stimmzahl, so ist in einem dritten Wahlgang zwischen den beiden Bewerbern eine Stichwahl durchzuführen. Wird auch hierbei Stimmgleichheit erzielt, so entscheidet das Los.

Der Kreiskirchenrat hat sogleich nach der Wahl festzustellen, ob der Gewählte das Amt annimmt, und das Ergebnis der Wahl der Kirchenleitung schriftlich mitzuteilen.

§ 4

Folgende kirchliche Werke entsenden je einen Vertreter in die Provinzial-synode:

- a) die Innere Mission,
- b) die Äußere Mission,
- c) die Frauenhilfe,
- d) das Männerwerk.

§ 5

Die Kirchenleitung beruft 4 Mitglieder aus dem Kreise der Katecheten, der Kirchenmusiker, der Diakone, der Diakonissen und der sonstigen Kirchengemeindebeamten und -angestellten in die Provinzialsynode.

§ 6

Zur Vertretung der Kirchenkreise, in denen die Notverordnung über die Neuwahl der Gemeindegemeinderäte und der Kreissynoden nicht hat angewandt werden können, beruft die Kirchenleitung einen Geistlichen und zwei besonders bewährte Gemeindeglieder.

§ 7

Als Mitglieder mit beratender Stimme wird die Kirchenleitung drei Pfarrer und drei Laien aus den [in den] Westzonen und zwei Pfarrer und zwei Laien aus der Ostzone ausserhalb des eigenen Kirchengebietes aus dem Kreise der schlesischen Pfarrer und Gemeindeglieder in die Provinzialsynode berufen.

§ 8

Im Eröffnungsgottesdienst der Synode legen die Synodalen ein Gelöbniß ab. Der Vorsitzende fragt: „Wollt Ihr vor Gott Euer Amt als Mitglieder dieser Synode sorgfältig und treu, dem Worte Gottes, dem Bekenntnis und den Ordnungen der Kirche gemäss verwalten und auch in diesem Amte nichts anderes suchen, als dass Gottes Name geheiligt werde, Sein Reich komme und Sein Wille geschehe?“

Die Mitglieder antworten: „Ja, ich will es mit Gottes Hilfe.“

§ 9

- (1) Die Provinzialsynode hat insbesondere die Aufgabe
- 1.) einen Bericht der Kirchenleitung über ihre Tätigkeit und die kirchliche Lage entgegenzunehmen[.]
 - 2.) in Fortführung der Beschlüsse der Synode Breslau 1946 für die rechte geistliche Ausrichtung der Evangelischen Kirche von Schlesien Sorge zu tragen[.]
 - 3.) [i]n brüderlicher Gemeinschaft mit den zuständigen Landeskirchen sich der Not der evakuierten schlesischen Gemeindeglieder im Reich anzunehmen und mit dazu zu helfen, dass sie an ihren neuen Wohnorten den Zugang zu Wort und Sakrament und die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe finden[.]
 - 4.) über die Bestätigung der bisher erlassenen Notverordnungen zu entscheiden,
 - 5.) über die personelle Zusammensetzung der Kirchenleitung zu beschliessen,
 - 6.) über das Bischofsamt Beschluss zu fassen,
 - 7.) über die Verwaltungsstelle der Kirchenleitung zu beschliessen,
 - 8.) die Haushaltspläne für die [p]rovinzialkirchlichen Kassen aufzustellen oder zu genehmigen.
- (2) Die aufgrund dieser Verordnung gebildete Provinzialsynode kann eine Grundordnung für ihr Kirchengebiet selbst verabschieden. Die Kirchenprovinz soll bei der Vorbereitung der Grundordnung mit den anderen Gliedkirchen der Evangelischen Kirche der altpreuussischen Union Fühlung nehmen.

§ 10

Soweit sich nicht aus dieser Verordnung etwas anderes ergibt, finden die Vorschriften der Verfassungsurkunde auf die neue Provinzialsynode sinngemäss Anwendung.

§ 11

Zur Durchführung dieser Verordnung erforderliche Vorschriften erlässt die Kirchenleitung. Die neue Provinzialsynode ist bis zum 30. IV. 1950 zu bilden.

§ 12

Diese Verordnung tritt an dem auf ihre Vollziehung folgenden Tage in Kraft.

Görlitz, den 29. November 1949

Die Kirchenleitung
der Evangelischen Kirche von Schlesien
gez. Fränkel

ANLAGE 2

Notverordnung vom 9. Januar 1950
zur Änderung der Notverordnung
über die Bildung der Provinzialsynode
(Archiv des Evangelischen Kirchenkreisverbandes
Schlesische Oberlausitz, Görlitz, Az. 10–374)

An alle Gemeindegemeinderäte unseres Aufsichtsbereichs.

Die Kirchenleitung hat im Einvernehmen mit dem Bezirkssynodalausschuß und den Herren Superintendenten unseres Aufsichtsbereichs folgende „Notverordnung zur Änderung der Notverordnung über die Bildung der Provinzialsynode vom 29. November 1949“ beschlossen.

Einzigster Paragraph:

§ 7

der Notverordnung über die Bildung der Provinzialsynode
vom 29. November 1949 erhält folgende Fassung:

Als Mitglieder mit beratender Stimme wird die Kirchenleitung vier Pfarrer und vier Laien aus den Westzonen und zwei Pfarrer und zwei Laien aus der Ostzone außerhalb des eigenen Kirchengebietes aus dem Kreise der schlesischen Pfarrer und Gemeindeglieder in die Provinzialsynode berufen.

Görlitz, den 9. Januar 1950

Die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche von Schlesien

gez. H o r n i g
Bischof

gez. F r ä n k e l
Kirchenrat

L.S.

Beglaubigt:
(gez.) Stiller
Amtsrat.

Buchbesprechungen

Geschichte der ev. Gnadenkirche Landeshut/Schlesien.
FS zum 300jährigen Jubiläum der Grundsteinlegung 1709–2009
Hg. i. A. des AK Landeshut
v. Wolfgang Kraus, Brigitta Riedel u. Karl-Heinz Wehner,
Wolfenbüttel 2010, 158 S.

Die „Gnadenkirche zur Heiligen Dreifaltigkeit“ in Landeshut (heute Kamienna Góra) gehört zu den sechs schlesischen Gnadenkirchen, deren Bau in der „Konvention von Altranstedt (1707–1709)“ zwischen den Unterhändlern des österreichischen Kaisers Joseph I. und dem schwedischen König Karl XII. ausgehandelt worden war. Ihre Grundsteinlegung vor dreihundert Jahren, am 5. Juni 1709, hat der „Arbeitskreis Landeshut“ (AK) zum Anlass genommen, eine durchgängige Darstellung der Geschichte dieses Gotteshauses bis heute vorzulegen.

Dabei zwingt die Vertreibung der deutschen Kirchenmitglieder ab 1945 zu einer Zweiteilung in der Präsentation. Im ersten Teil (S. 8–101) geht es um eine quellengestützte Beschreibung der Geschichte der Gnadenkirche und ihrer Gemeinde bis zum Ende der deutschen Zeit im Jahre 1947 (1958). Als Autoren konnte der Arbeitskreis für diesen Zweck gewinnen: Hans-Ulrich Minke, Oldenburg; Hans Joachim Rauer, Hannover; Christian-Erdmann Schott, Mainz und Karl-Heinz Wehner, Oldenburg, stellvertretender Vorsitzender des AK, der auch die Zusammenstellung übernommen hat. Ergänzt werden diese historischen Beiträge durch eine Fülle von aussagekräftigen Bildern und Dokumenten, zum großen Teil von ehemaligen Landeshutern zur Verfügung gestellt, die die Texte nicht nur erläutern, sondern das Ganze sehr verschönern und damit auch als liebevoll gestaltetes Heimatbuch empfehlen. Darum sei hier angemerkt: Selbst wenn der Leser zuerst nur die Bilder betrachtet, ehe er die Texte liest, wird er gut eingestimmt sein und sich dann auch gern in die vielseitige Geschichte dieser großen Gemeinde rund um die Gnadenkirche vertiefen.

Der zweite Teil (S. 102–152) geht der Frage nach: „Wie ging es (nach der deutschen evangelischen Zeit) weiter?“ Dazu äußern sich der katholische polnische Pfarrer, Propst und Dekan von Kamienna Góra, Robert Dublański, und der polnische lutherische Pfarrer Waldemar Szczugiel aus Wałbrzych/Waldenburg. Dabei wird deutlich, dass die Gnadenkirche nach

den Plünderungen und Schändungen der Nachkriegszeit so weit erhalten und umgebaut werden konnte, dass sie heute – nunmehr unter dem Namen „Rosenkranzkirche zur Jungfrau Maria“ – für den katholischen Gottesdienst in polnischer Sprache genutzt werden kann. Es wird aber auch deutlich, dass beide Seiten – deutsche Evangelische und polnische Katholiken – um eine Verständigung auf christlicher Grundlage bemüht sind. Die vier großen Gottesdienste, die in dieser Absicht in der Gnadenkirche 1994 – 1999 – 2004 und 2009 gefeiert wurden, werden ausführlich mit allen wichtigen Texten dokumentiert. Das ist dann auch die Antwort auf die oben gestellte Frage: „Wie ging es weiter?“ So ging es weiter und so nur kann es weiter gehen.

Diesen Wunsch hat auch Ryszard Bogusz, lutherischer Bischof der Diözese Breslau, in seinem Grußwort ausgesprochen: „... dass Ihre Erinnerungen an die Gnadenkirche stets mit dem Gedanken des Friedens, der Versöhnung und der Ökumene verbunden bleiben“ (S. 7). So hat es auch Hans-Ulrich Minke, Präsident des Kirchentages der „Gemeinschaft ev. Schlesier (Hilfskomitee) e. V.“ in seiner Predigt am 10. Oktober 2009 über „Die Hütte Gottes bei den Menschen“ (Offbg. 21,2–4) gesagt: „Der Einsatz der Landesbrüder damals ist über die Jahrhunderte hinweg für uns Vorbild und Anregung für ein verantwortungsbewusstes, tapferes christliches Leben – gerade jetzt in der neuen europäischen Gesellschaft. ... Zusammen sind wir nämlich Gottes Hütte bei den Menschen – und jeder einzelne ist auch so etwas wie Gottes Hütte unter seinen Mitmenschen. So war es damals vor 300 Jahren, und so ist es – gottlob – heute immer noch. Amen“ (S. 149).

Christian-Erdmann Schott

Joachim Bahlcke und Wojciech Mrozowicz (Hg.):

Adel in Schlesien. Band 2:

Repertorium: Forschungsperspektiven, Quellenkunde,

Bibliographie, München: R. Oldenbourg Verlag 2010

(Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa Bd 37), 839 S., zahlreiche Abb.

Der vorliegende Band ist Teil eines größeren Projektes zum Adel in Schlesien, dessen erster Band als *Schriften des Bundesinstituts Band 36* mit dem Untertitel: „Herrschaft, Kultur, Selbstdarstellung“, herausgegeben von Jan Haraśimowicz und Matthias Weber, die Vorträge einer das Projekt vorstellenden Tagung in Breslau enthält und ebenfalls im Jahr 2010 erschienen ist. Mit dem zweiten Band liegt ein vorzügliches Nachschlagewerk vor, das nach einführenden Aufsätzen in Teil B einen Überblick über die Archivbestände zum Adel in den einschlägigen Archiven Polens, Tschechiens und Deutschlands bietet. Teil C enthält eine Auswahlbibliographie zum Thema von Karen Lambrecht auf ca. 300 Seiten.

Die fünf Aufsätze in Teil A befassen sich mit der politischen Raumbeziehung Schlesiens im östlichen Mitteleuropa, mit aufschlussreichen Aspekten des Verhältnisses zu Böhmen, Mähren und Österreich, der Erinnerungskultur und der Geschichtsschreibung des 17. bis 20. Jahrhunderts von Joachim Bahlcke. Marian Ptak und Wojciech Mrozowicz geben einen Überblick über die territorial-rechtliche Binnenstruktur Schlesiens vom Mittelalter bis heute. Ulrich Schmilewski geht der Herkunft, Zusammensetzung und politisch-gesellschaftlichen Rolle des Adels nach und deutet dabei auch Beziehung des Adels zur Kirche – bis 1835 gehörten die Breslauer Bischöfe meist zum Adel – und die kirchenhistorischen Konsequenzen der Austrifizierung des Adels unter den Habsburgern und der Borussifizierung des Adels unter den Preußen an. Für 1785/6 gibt es eine erste zuverlässige Berechnung des Adels in Schlesien mit 8.000 Adeligen, von denen die Hälfte zum landgesessenen (Land besitzenden) Adel und 2.700 zu den Beamten, Offizieren u.a. ohne Grundbesitz gehörten; 1.300 Adelige lebten nicht ständig in Schlesien. Roland Gericke untersucht die ökonomischen Grundlagen des Adels, der spätmittelalterlichen Gutsherrschaft, die Folgen der Stein-Hardenbergschen Reformen, die Sonderentwicklung der oberschlesischen „Magnatenindustrialisierung“ und den Niedergang der schlesischen Landwirtschaft nach 1850.

Ivo Nußbicker und Rafael Sendeck leiten mit ihren generellen Bemerkungen zu Adelsarchiven, ihrer Entstehung, Überlieferung und Erschließung bereits zu dem Hauptteil des Bandes über und verdeutlichen die Problematik am Beispiel der beiden Familienarchive Hatzfeldt und Schaffgotsch.

Teil B mit der Beschreibung der Archivbestände, Bestandsgliederung und Bestandsanalyse der auf den Adel bezüglichen Überlieferung in den zentralen Archiven von Polen, Tschechien und Deutschland bildet das eigentliche Schwergewicht des Bandes mit ca. 330 Seiten. Diese Bestandsbeschreibungen nehmen nicht nur die größeren Archive, sondern auch die Handschriftenabteilungen, Buch-, Karten- und Bildbestände in einzelnen größeren Bibliotheken (Nationalbibliothek Warschau, Universitätsbibliothek Breslau, Schlesische Bibliothek Kattowitz, Haus des Teschener Buches; Nationalbibliothek in Prag, Raudnitzer Lobkowitz-Bibliothek im Schloss Mühlhausen) und einzelner Museen (Landesmuseum Glatz, Museum Neisse, Nationalmuseum Prag) in den Blick. Darunter befindet sich auch als einzige Sammlung in evangelischem Besitz die Tschammer-Bibliothek mit Archiv in der evangelischen Kirche in Teschen.

Für den deutschen Forscher ist die Hinführung zu den Archiven in Polen und Tschechien ausgesprochen hilfreich und eine willkommene Einladung, mehr Gebrauch von der reichen Überlieferung zu machen.

Unter den deutschen Archiven wurden die Bestände des Geheimen Staatsarchivs in Berlin, der Staatsarchive in Stuttgart, Darmstadt, Dresden, Bautzen, des Hohenlohe-Zentralarchivs Neuenstein und des Ballenstremischen Firmen- und Familienarchivs in Berlin sowie die Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel und das Herder-Institut in Marburg auf schlesischen Adel hin durchgesehen. Für den Forscher sind die vielfältigen Informationen eine Fundgrube und Anregung zu weiterer Nachfrage. Freilich muss man bedenken, dass die genannten Archive auch Material zu Schlesien über die genannten Bestände hinaus besitzen, da naturgemäß gar nicht alle Sammlungen im Einzelnen aufgelistet werden können. Es lohnt also jeweils eine weitergehende Nachforschung. Das gilt natürlich auch für die Auswahlbibliographie, in der man manchen Aufsatz vermisst, der durchaus einschlägig ist. Sicherlich gäbe es auch manch eine Bibliothek wie die Bibliothek der Oberlausitzischen Gesellschaften der Wissenschaften in Görlitz, die man gerne erfasst und beachtet sähe. Doch wäre es angesichts eines solchen umfassenden Überblicks kleinlich, hier weitere Wünsche auflisten zu wollen. Dass die österreichischen Archive unberücksichtigt blieben, begründen die Herausgeber mit der Tatsache, dass diese Arbeit in der umfassenden „Quellenkunde der Habsburger-

monarchie (16.–18. Jahrhundert)“, herausgegeben von Josef Pauser, Martin Scheutz und Thomas Winkelbauer (Wien, München 2004), geleistet wird.

Einem nationenübergreifenden Werk wie dem vorliegenden gebührt größte Anerkennung, und es ist höchst erfreulich, dass eine solche Zusammenarbeit in wenigen Jahren bereits so gehaltvolle Früchte trägt. Es bleibt den verantwortlichen Projektleitern nur zu wünschen, dass auch die weiteren Editionsprojekte „Genealogie und Repräsentation (ein Promotionsprojekt)“, „Schlesisches Arkadien. Adel, Semantik und Landschaftsprojektion“, „Gedächtniskultur des schlesischen Adels am Beispiel des Fürstentums Liegnitz“ (siehe dazu Matthias Weber: *Szlachta na Śląsku – Władza, Kultura, Autoprezentacja*“ (Schlesische Gelehrtenrepublik, Wrocław 2006, 530–543) realisiert werden können.

Dietrich Meyer

Jan Harasimowicz:

Schwärmergeist und Freiheitsdenken.

Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Schlesiens
in der Frühen Neuzeit,

hg. von Matthias Noller und Magdalena Poradziej-Cincio,
Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2010

(Neue Forschungen zur schlesischen Geschichte,
hg. v. Joachim Bahlcke, Bd. 21), 418 S., 74 Abb.

Der Band enthält 19 Aufsätze des international bekannten Breslauer Kunsthistorikers Jan Harasimowicz, die etwa zur Hälfte zunächst in polnischer Sprache erschienen und hier erstmalig in deutscher Übersetzung zugänglich sind. Joachim Bahlcke betont und dokumentiert in seinem Vorwort, wie stark die Zusammenarbeit der internationalen Schlesienforscher in den letzten Jahren bei verschiedenen Forschungsprojekten und Ausstellungen durch den polnischen Autor gefördert wurde und die Erforschung der Geschichte unter neuen interdisziplinären und überkonfessionellen Aspekten ermöglicht hat. Der Band möchte die vorzüglichen Arbeiten von Professor Harasimowicz zur schlesischen Kunst- und Kulturgeschichte und in besonderer Weise auch zur schlesischen Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts einem breiteren Leserkreis in Deutschland bekannt machen. Die Auswahl der Aufsätze hat der Verfasser selbst ausgewählt und nimmt dazu in einem Rückblick über seine wissenschaftliche Entwicklung und Forschungsschwerpunkte Stellung. Die Beiträge sind in fünf Themenkreise gegliedert.

Unter der Überschrift: „Katholisch – evangelisch – schlesisch. Zur ‚schlesischen Einmaligkeit‘“ sind zwei allgemeine Beiträge zur konfessionellen Entwicklung in Schlesien bis zur Altranstädter Konvention 1709 und zwei Spezialgeschichten der St. Hedwigskirche in Brieg und der St. Elisabethkirche in Breslau abgedruckt, die wie von selbst in kunsthistorische Beobachtungen einmünden, aber weit darüber hinaus das kirchliche Gegen- und Miteinander der Konfessionen von einer höheren Warte aus beschreiben. Ein Beitrag über die Zisterzienserklöster zeigt deren Verankerung in einer mystischen Jesusfrömmigkeit bei Bernhard von Clairvaux, die eine Brücke zur evangelischen Frömmigkeit bildet (Angelus Silesius) und sie andererseits in kritischer Distanz gegenüber einem Habsburger Zentralismus bewusst an die schlesische Tradition der Piasten mit einem Piastenmausoleum in Grüssau anknüpfen lässt.

In einem zweiten Abschnitt „Zur Heiligen- und Heldenverehrung“ äußert sich der Verfasser über die Formen einer evangelischen Heiligenverehrung auf biblischer Grundlage (der Apostel, Marias, Johannes des Täufers u.a.) trotz reformatorischer Kritik an einer Heiligenverehrung, die in Schlesien stärker als in anderen lutherischen Kirchen ausgeprägt war, und verdeutlicht dies an einer besonderen Hochschätzung der heiligen Hedwig auch unter den Protestanten. Der Piastenerzog Johann Christian von Brieg, der sich dem reformierten Glauben anschloss und nach dem Scheitern einer protestantischen Opposition gegen Habsburg in die Verbannung nach Preußen ging, konnte als „unblutiger“ Märtyrer verehrt werden, was der Verfasser eindrucklich an dem in Madrid aufbewahrten Gemälde von Bartholomäus Strobel dem Jüngeren über das „Gastmahl des Herodes und die Enthauptung Johannes des Täufers“ verdeutlicht, wobei Johannes der Täufer als Sinnbild für die Stadt Breslau und Johann Christian steht.

Unter dem Titel „Der sanfte Tod. Zur Ars moriendi und pompa funebris“ beschreibt der Autor in drei Aufsätzen detailliert Formen und Ritus des evangelischen Begräbnisses, das sich deutlich von seiner mittelalterlichen Ausprägung unterscheidet. Die Entwicklung einer eindrucklichen aristokratischen schlesisch-evangelischen Grabmal- und Epitaphienkunst, die die Inschriften als gemalte und skulptierte ‚Glaubensbekenntnisse‘, als Texte der Heilsgewissheit, aber auch des Standesbewusstseins verstand, wollte konfessioneller Identität als ‚Schule des wahren Glaubens‘ dienen.

Im vierten Teil druckt der Autor einige Studien aus seinem Fachgebiet, der Kunstgeschichte ab. Für den Leser dieser Zeitschrift ist der Beitrag über „Paläste der Heiligen Dreifaltigkeit. Werkstätten des Heiligen Geistes“; die Kirchen der evangelischen Schlesien in der habsburgischen Zeit“ von besonderem Interesse, da hier die Anfänge evangelischer Bauprinzipien – die St. Hedwigskapelle im Schloss zu Brieg diente als Vorbild – und die Ausgestaltung der Innenräume der Kirchen und ihre Entwicklung bis zum Bau und Bildprogramm der Friedenskirchen beschrieben werden. Weitere Beiträge stellen den Brieger Baumeister Bernhard Niuron, den Liegnitzer Bildhauer Caspar Berger und den in Leiden lebenden Breslauer Architekturtheoretiker Nicolaus Goldmann vor.

Den inneren Höhepunkt erreicht der Band mit dem letzten Kapitel: „Zusammenarbeit und Rivalität. Zur schlesisch-polnischen Nachbarschaft“. Harasimowicz beschreibt den Stand der Forschung und die mancherlei Forschungsdesiderate in der gegenseitigen Befruchtung und kritischen Distanz schlesisch-polnischer Beziehungen. Als Beispiel einer fruchtbaren Begeg-

nung und Zuflucht schlesischer Künstler und Gelehrter in dem zu Polen gehörenden Danzig während des 30jährigen Krieges würdigt er den Mathematiker Peter Crüger und Maler Bartholomäus Strobel den Jüngeren, der wie Martin Opitz und Andreas Gryphius von dem Mäzen Gerhard Graf von Dönhoff, dem mit König Wladislaw IV. befreundeten Woiwode von Pomerellen, gefördert wurde. Im letzten Beitrag vergleicht er Schlesien mit Großpolen und schildert die für beide in unterschiedlicher Weise prägende und konstituierende Tradition der Piasten vom Mittelalter bis über den Tod der schlesischen Piasten hinaus als die mythischen und immer neu beschworenen Ursprünge schlesisch-polnischer Vergangenheit gegenüber habsburgischer und preußischer Machtpolitik. Hier findet man eine großartige Würdigung der Piastengruft in der Jesuitenkirche St. Johannis in Liegnitz sowie der Ausschmückung des Torhauses des Piastenschlosses in Brieg, das der Autor mit der Familienkapelle des für die Reformation in Großpolen bedeutenden Geschlechts der Górkas am Posener Dom konfrontiert, das zum ‚Überlebensmythos‘ der großpolnischen Bevölkerung gegen ein übermächtiges Preußen im 18./19. Jahrhundert wurde.

Die Arbeiten von Harasimowicz legen Zeugnis ab von einer in Deutschland so nur selten zu findenden kunsthistorischen Betrachtungsweise auf der Grundlage intensiver und länderübergreifender Kenntnis der Religions- und Kulturgeschichte. Voraussetzung einer solchen Interpretation ist eine vielseitige kunsthistorische Kenntnis der Architektur, Malerei, Plastik, Grabmal-kunst, Epitaphien, Druckgraphik und des Kunstgewerbes einer Zeit und der gleichzeitigen literarischen Produktion, Dichtung, Predigt, philosophischen und theologischen Grundlagen. Diese umfassende Kenntnis versetzt den Autor in die Lage, in der konfessionell so umkämpften Provinz Schlesien den jeweiligen Parteien Gerechtigkeit zukommen zu lassen und ihre Gefühle und Ängste zu deuten. Diese vielseitige Betrachtungsweise und komparatistische Methodik entspricht einem interdisziplinären Zugang zur Geschichte und ermöglicht so einen ungewohnten Blick auf die Kämpfe von Reformation und Gegenreformation, der noch vor 60 Jahren undenkbar gewesen wäre. Er erleichtert gemeinsame deutsch-polnische Forschungsvorhaben und interkonfessionelle Fragestellungen, ohne die damaligen realen Ängste und Bedrohungen bagatellisieren oder weg interpretieren zu wollen. Darin ist Harasimowicz ein Meister und Anreger für die deutsche historische Forschung.

Die Aufsätze sind also nicht nur durch ihre Forschungsergebnisse, sondern auch ihre historische Methodik für den deutschen Leser aufschluss-

reich. In seinem letzten Beitrag verweist der Autor auf einen von polnischen Historikern und Kunsthistorikern entwickelten Ansatz, den in Deutschland Rainer Wohlfeil unter dem Stichwort „historische Bildkunde“ vorgestellt und reflektiert hat. In Polen habe diese Erforschung des Weiterlebens der fernen Vergangenheit in der Gegenwart, der „Dauerhaftigkeit der mittelalterlichen Formen und Inhalte“ als ‚historisches Thema‘ oder Anspielung auf die Vergangenheit, um die Vergangenheit zu verewigen (S. 353f), eine starke Tradition, und der letzte Aufsatz zeigt die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes am Beispiel der Piasten. Den Herausgebern ist für diese Publikation, die eine inhaltliche und methodische Horizonterweiterung der deutschen Perspektive ermöglicht, sehr zu danken, ebenso wie für das Schriftenverzeichnis des Breslauer Kunsthistorikers (in Auswahl) und das Personen- und Ortsregister zu den Aufsätzen.

Dietrich Meyer

Mitteilungen des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte 2011

Im Berichtsjahr 2011 ist der Vorstand des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte zu drei Sitzungen zusammengekommen: am 13. Januar und am 9. Juni jeweils in der Theologischen Fakultät der Humboldt Universität in Berlin und am 5. September während der Jahrestagung in Ustron. Bei den Sitzungen am 13.1. und 9.6. ging es schwerpunktmäßig um die Vorbereitung der Mitgliederversammlung in Verbindung mit der Arbeitstagung in Teschen.

Die Mitgliederversammlung fand am 6. September im Hotel Daniel in Ustron bei Teschen statt. Auf ihr wurde Dr. Schott aufgrund seiner langjährigen Verdienste um den Verein zum Ehrenvorsitzenden gewählt. Dr. Meyer, der sich viele Jahr besonders um die Publikationen des Vereins bemühte, wurde zum Ehrenmitglied ernannt. Die Ehrungen wurden vom neuen Vorsitzenden des Vereins, Dr. Koppehl, vorgenommen und im Schlesischen Gottesfreund veröffentlicht.

Die Arbeitstagung fand vom 5. bis 7. September in Ustron/Teschen unter dem Thema „Teschen als Brennpunkt protestantischer Kirchengeschichte“ statt.

Die Hauptvorträge hielten:

Dr. Herbert Patzelt, München,
Die Reformation in Teschen

Dr. Christian-Erdmann Schott, Mainz,
Die Gegenreformation in Teschen

Prof. Karl Schwarz, Wien,
Teschen zwischen Toleranz und konfessioneller Parität – die Evangelische Kirche in Österreichisch-Schlesien im 19. Jahrhundert

Andrej Kowalczyk, Bielsko-Biala,
Die Evangelische Kirche im Teschener Schlesien 1918–2010.

Folgende Mitglieder sind im Jahr 2011
aus dem Verein ausgeschieden:

Studiendirektor Jürgen Schölzel, Wibbelstraße 10, 59555 Lippstadt
(Alter und Krankheit)

Alice Schenkling, Langendellschlag 103/40, 65199 Wiesbaden (Alter)

Siegrid Paetzold, Schillerstraße 7, 97769 Bad Brückenau (Alter)

Werner Debschütz, Buchenweg 15, 73614 Schorndorf
(Alter und Krankheit)

Hans Roch, Arndtstraße 20, 02826 Görlitz (Alter)

Gisela Wolff, Stettener Straße 25, 70734 Fellbach (Alter)

Rektor i. R. Armin Görcke, Am Baumfeld 2, 91522 Ansbach (Alter)

OKR i. R. Norbert Ernst, Jochmannstraße 4, 02826 Görlitz († 8.2011)

Dietmund Reich, Nettelbeckstraße 8, 27572 Bremerhaven, (†)

Sup. i. R. Andreas Holzhey, Alte Radischer Straße 53, 02906 Diehlsa
(† 16.8.2011)

Nachträglich bekannt wurde das Ausscheiden von Richard Herrmann,
Usedomweg 9, 33334 Gütersloh, († 11.9.2009).

Als neue Mitglieder begrüßen wir:

Gerhard Altenburg, Schulstraße 6, 23974 Dreveskirchen

Dr. Hans-Wilhelm Rahe, Bohlweg 8, 48147 Münster

Dr. Ekkehard Knobloch, Adlerstraße 10, 82131 Gauting

Georg Burkert, Erlenbachweg 10, 97980 Bad Mergentheim

Harald Meyer, Gartenstraße 8, 02906 Niesky

Matthias Hanke, Bosberger Straße 7, 02906 Kreba-Neudorf

Silvia Herche, Schönbergerstraße 2, 02826 Görlitz

Erich Schulze, Alte Muskauer Straße 22, 02956 Daubitz

Anschriften des Vorstandes:

Superintendent Thomas Koppehl, Bautzener Straße 4, 02906 Niesky

Professorin Dr. Dorothea Wendebourg, Oranienburger Straße 22,
10178 Berlin

Pfarrer Christoph Hanke, Kirchstraße 5, 15913 Straupitz

Pfarrer Ulrich Hutter-Wohlandt, Levetzowstraße 25, 10555 Berlin

Pfarrer i. R. Mag. Dietmar Neß, Wittichenauerstraße 11A, 029999 Groß
Särchen

Gemeinschaft ev. Schlesier (Hilfskomitee) e.V.

Bericht des Vorsitzenden 2011/2012

DIE WICHTIGSTEN EREIGNISSE

I. Beim Deutschen Ev. Kirchentag vom 1. bis 5. Juni 2011 in Dresden und beim Deutschlandtreffen der Schlesier vom 24. bis 26. Juni 2011 in Hannover war die Gemeinschaft ev. Schlesier (Hilfskomitee) e.V. jeweils aktiv beteiligt. In Dresden im Verbund mit dem Konvent der ehemaligen ev. Ostkirchen, in Hannover durch die Verantwortung für zwei Gottesdienste (Eröffnung und am Sonntag-Vormittag) und einem eigenen Stand, der auch rege besucht wurde.

II. Vom 1. bis 4. September 2011 fand in Jauernick-Buschbach bei Görlitz der 12. Schlesische Kirchentag (Delegiertenversammlung der Gemeinschaft ev. Schlesier) statt. Vorbereitung und Leitung lagen beim Präsidenten des Kirchentages, Landespastor i. R. Dr. Hans-Ulrich Minke / Oldenburg.

Gleich zu Beginn konnten in einem freimütigen Gespräch mit dem neuen Görlitzer Generalsuperintendenten Martin Herche gemeinsame Perspektiven für die Zukunft erörtert werden. Besonders begrüßt wurden außerdem Bischof Ryszard Bogusz aus Breslau, Pfarrer Cesary Krolewicz aus Lauban, Prälat Peter C. Birkner von der katholischen Kirche, Herr Klaus v. Foerster für den Johanniterorden, Superintendent Dr. Thomas Koppehl für den Verein für Schlesische Kirchengeschichte e.V. (VSKG), Frau OKRin i. R. Margrit Kempgen für die Kirchliche Stiftung Ev. Schlesien; Oberin Irmgard Stolz für das Diakonissenmutterhaus Frankenstein / Wertheim; Pastor em. Dr. Hans-Henning Neß für den Konvent der ehem. evangelischen Ostkirchen.

Die satzungsgemäß notwendigen Wahlen brachten nur geringe Veränderungen: Frau Harriet Danckwerts hatte fürs Präsidiums nicht mehr kandidiert. Sie wurde mit herzlichem Dank verabschiedet. An ihre Stelle trat Schuldekan a. D. Georg Burkert. Präsident Dr. Minke und Herr Gotthard Hoffmann wurden wieder gewählt.

Wiedergewählt wurde auch der Vorstand der „Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee) e.V.“:

Pfarrer em. Dr. Christian-Erdmann Schott, Vorsitzender;

OStR i. R. Christoph Scholz, stellvertretender Vorsitzender;

Bankdirektor a. D. Klaus Ulrich Gotthard Vogel, Schatzmeister,
Frau Renate Morlock-Gulitz, Beisitzerin,
Prof. Dr. Winfried Lange, Beisitzer.

Außerdem wurde die Satzung geändert: Vereinssitz ist nicht mehr Hildesheim, sondern Görlitz. Die Bezugsgebühren für Abonnenten des Schlesischen Gottesfreundes wurden auf 36,- € erhöht, bleiben für aber Mitglieder unverändert bei 30,- €. Mit einem feierlichen Abendmahlsgottesdienst unter reger Beteiligung der Gemeinde ging der 12. Schlesische Kirchentag in der Pfarrkirche St. Peter und Paul zu Görlitz zu Ende. Kirchentagspräsident Dr. Minke hielt die Predigt. Beim Abschied wies er noch einmal darauf hin, wie wichtig es für unsere „Gemeinschaft“ ist, neue Mitglieder anzusprechen und zu werben.

Der Alterungsprozess

Es ist unübersehbar, dass der Alterungsprozess voranschreitet. Das zeigt sich sowohl im Nachlassen der Teilnahme an unseren Veranstaltungen als auch in der Schwierigkeit, Nachfolger für zurücktretendes Führungspersonal zu finden. Die Beispiele, mit denen wir in den letzten Zeiten besonders zu tun hatten, waren die Landesarbeitsgemeinschaften (LAG) in Bayern, Baden-Württemberg und Westfalen, aber auch die Schlesienhilfe Pastor-Wolfgang-Meißler (PWM) in Hamburg. Nach dem unerwarteten Tod von Pastor Michael Feige, dem Nachfolger von P. Meißler, sah sich der Vorstand der Schlesienhilfe PWM nicht mehr in der Lage, das Werk weiterzuführen. Ähnliches erleben wir bei den Heimatstuben und in den Landsmannschaften.

Schlesischer Gottesfreund

Von großer Wichtigkeit ist nach wie vor der „Gottesfreund“. Aus Zuschriften wissen wir, dass er intensiv gelesen wird. Wegen seiner inhaltlichen Ausrichtung wird er häufig gelobt. Er bedeutet eine Brücke der Mitglieder der Gemeinschaft ev. Schlesier untereinander, aber auch zur Geschichte und zur schlesischen Heimat. Gerade im Alter, wo die Gesprächspartner oft fehlen, ist er vielen Lesern besonders wichtig.

Die Probleme, die hier zu benennen sind, bestehen zum einen darin, dass die Zahl der eingesandten Beiträge abnimmt, aus dem polnischen Schlesien nach dem altersbedingten Rückzug von Janusz Witt in Breslau sogar fast völlig ausbleiben. Für die Redakteure Mag. Dietmar Neß und Andreas

Neumann-Nochten ist es nicht immer leicht, monatlich eine gute Ausgabe zusammenzustellen. Sehr hilfreich werden sie dabei unterstützt von Frau Oberkonsistorialrätin i. R. Margrit Kempgen in Görlitz. Dass sich der „Schlesische Gottesfreund“ trotzdem weiterhin als vorzeigbare Kirchenzeitung behauptet, ist allen an der Herausgabe Beteiligten sehr zu danken.

Repräsentation

Die Frage der Repräsentation der GeS hat sich auf zweifache Weise gestellt: Einmal als Frage an unsere Öffentlichkeitsarbeit (Internet-Präsentation, Dokumentation, Werbung). Hier ist es Herrn Klaus-Ulrich Gotthard Vogel und Frau Tanja Vogel gelungen, Herrn Karl-Heinz Ochs in Minden als kompetenten Fachmann für die Präsentation und Betreuung unserer Internet-Homepage zu gewinnen – einzusehen unter www.gesev.de

Zum anderen ging es um unsere Repräsentation im Rahmen des Konventes der ehemaligen ev. Ostkirchen, auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen in Bremen und Dresden, wie auch beim Schlesiertreffen und 2011 und 2013 in Hannover. Besondere Verdienste hat sich hier bei der Vorbereitung die LAG Hannover-Braunschweig mit ihrem Vorsitzenden OStR. i. R. Christoph Scholz erworben. Sie hat stellvertretend für die Gesamt-Gemeinschaft die Organisation in Bremen und Hannover übernommen.

Zusammenarbeit mit befreundeten Organisationen

Hier sind besonders zu nennen:

- der „Verein für Schlesische Kirchengeschichte e. V.“ – siehe gesonderten Bericht
- der „Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte e. V.“
- der „Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte e. V.“ bis zu seiner Auflösung im Jahr 2009
- die „Kirchliche Stiftung zur Bewahrung, Vermittlung und Weiterführung der geistigen Tradition des Evangelischen Schlesien“ (*Arbeitstitel: Kirchliche Stiftung Evangelisches Schlesien*)
- die Johann-Heermann-Stiftung
- der „Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen e. V.“, dessen Vorsitzender bis vor kurzem unser langjähriges Mitglied, Pastor em. Dr. Hans-Henning Neß, war,

- die „Evangelische Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE)“ im Rahmen der EKD;
- das „Heimatwerk Schlesischer Katholiken“;
- der Fachausschuss für kirchengeschichtliche Arbeit in der EKMOE
 - bis zu seiner Auflösung im Jahr 2010;
- die Historische Kommission für Schlesien;
- die Landsmannschaft Schlesien;
- die Schlesische Genossenschaft des Johanniterordens;
- die Stiftung Kulturwerk Schlesien in Würzburg;
- der Verein zur Erforschung und Erhaltung schlesischer Orgeln e. V. (VEESO)
- das Christliche Gymnasium Johanneum in Hoyerswerda.

Auf Anfrage kann zu jedem dieser Kontakte Näheres berichtet werden.

Frühjahrstagung des Konvents

OKI-E-Mail II-2011 berichtet: „Am 30. und 31. März (2011) fanden die Frühjahrstagung und Mitgliederversammlung des Konvents der ehemaligen evangelischen Ostkirchen in Hannover statt. Thematisch befasste sich die Tagung mit dem „Beitrag der Evangelischen Kirche zur Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung“, wozu es eine Podiumsdiskussion unter der Leitung von Bischof i. R. Dr. Rolf Koppe mit Kirchenpräsident Helge Klassohn, Beauftragter der EKD für Fragen der Spätaussiedler und Heimatvertriebenen, Direktor i. R. Arnulf Baumann, Pfarrer i. R. Dr. Christian-Erdmann Schott und Sup. i. R. Dr. Heinrich Wittram gab. OKR Dr. Petra Bahr, wie Helge Klassohn Mitglied im Stiftungsrat der Stiftung „Flucht, Vertreibung, Versöhnung“, war ebenfalls als Teilnehmerin vorgesehen, konnte aber wegen eines Zugausfalls nicht rechtzeitig Hannover erreichen. So oblag es Kirchenpräsident Klassohn allein, die gegenwärtige Position des Stiftungsrates darzulegen, dem es besonders wichtig ist, das kriegerische Expansionsstreben Nazideutschlands als Auslöser von Flucht und Vertreibung wach zu halten und den Geist der Versöhnung als tragendes Element wirksam werden zu lassen. Dabei wird den Kirchen besondere Bedeutung zukommen. Die Vertreter der Hilfskomitees, die die „Thesen“ zu „Vertreibung, Eingliederung, Versöhnung“ erarbeitet hatten (vgl. OKI-eMail II/10), gaben ergänzende Anregungen und Wünsche, z. B. zur Unterstützung von Zentren der For-

schungsarbeit bei theologischen Fakultäten, um die Kirchengeschichte in den östlichen Siedlungsgebieten zu erfassen und zu bewahren.

Bei der Mitgliederversammlung fand der Vorschlag, die Jahresberichte der einzelnen Hilfskomitees auf der Website des Konvents zu veröffentlichen, Zustimmung. Außerdem soll ein kleiner Redaktionskreis gebildet werden, der die Verständigungsarbeit der einzelnen Hilfskomitees untereinander und öffentlich präserter machen soll. Da geschehe viel Gutes im Verborgenen. Die „Vierer-Gruppe“ (Baumann, Wittram, Schott, Schuller), die die „Thesen“ erarbeitet hatte, ist dafür bereit. Sie stehe auch bereit für einen Ausschuss, den die EKMOE bilden möge für Buchbesprechungen und Übersichtshinweise. Der Vorsitzende des Konvents, Pfarrer Christfried Boelter, berichtete von seinen Kontakten zum BdV. Noch vor der Sommerpause hat es ein Gespräch mit dem Präsidium des BdV geben. Dazu wurden auch die beiden kirchlichen Vertreter des Stiftungsrates eingeladen. An solchen Kontakten bestehe ein großes Interesse. Außerdem wurden Einzelheiten für die Besetzung des gemeinsamen Standes beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dresden besprochen.“

Abschließend: Die innere Verfassung der GeS

Trotz der genannten Schwierigkeiten und Probleme wird unsere Arbeit gern und dankbar angenommen. Der Schmerz über den Verlust Schlesiens, die erlittenen Traumata bei der Vertreibung und dann bei der Aufnahme im Nachkriegsdeutschland sind deutlich wirksam und spürbar, werden aber nach dem Absterben unserer Generation, der Generation der Kinder von 1945, aufhören. Schmerz lässt sich nicht vererben. Aber darunter leidet die Stimmung nicht. Unsere Tagungen sind, auch wenn sie weniger besucht werden, in der Regel nicht von Untergangspanik, sondern von harmonischer Gelassenheit, ja Heiterkeit geprägt. Diese Haltung ist eindrucksvoll. Eindrucksvoll ist auch die Spendenfreudigkeit unserer Mitglieder. Sie ermöglicht uns die Fortsetzung unserer Hilfen für bedürftige Schlesier und wichtige Projekte, ist uns aber immer auch ein sichtbarer Ausdruck der Verbundenheit untereinander, über den wir uns sehr freuen.

Mainz-Gonsenheim, im Juni 2012

Dr. Christian-Erdmann Schott,
Pfarrer em., Vorsitzender

Verzeichnis der Mitarbeiter

Andreas Böer, Geschwister-Scholl-Str. 8, 02894 Reichenbach

Andrzej Kowalczyk, ul. Grunwaldzka 35/6, 43-300 Bielsko-Biala (Polen)

OKR i.R. Dr. Hans-Jochen Kühne, Gartenweg 6, 01917 Kamenz

PD Dr. Claudia Lepp, Ludwig-Maximilians-Universität München,
Theologische Fakultät, Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche
Zeitgeschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Landespfarrer i.R. Dr. Hans-Ulrich Minke,
Scheideweg 246B, 26127 Oldenburg

Pfarrer i.R. Dr. Herbert Patzelt, Nadistr. 12, 80809 München

Pfarrer i.R. Dr. Christian-Erdmann Schott,
Elsa-Brandström-Str. 21, 55124 Mainz

MinR Univ.-Prof. Dr. Dr. phil.h.c. Karl W. Schwarz,
Kultusamt/BMUKK Freyung 1/131, 1014 Wien (Österreich)

Lutz Vogel M.A., Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde,
Zellescher Weg 17, 01069 Dresden

Prof. Dr. theol. Dorothea Wendebourg, Humboldt-Universität zu Berlin,
Theologische Fakultät, Burgstr. 26, 10178 Berlin

Ortsregister

Altranstädt	139f.	Brünn	149, 174
Altbielitz	152, 178f., 189	Buchenland	182
Althammer	175	Bukowina	144, 152
Altsohl	121	Bunzlau	143
Altstadt (Böhmen)	215	Bunzlau	
Asch	153	(Regierungsbezirk)	227
Auschwitz-Zator		Charkiw	183
(Herzogtum)	115	Cisleithanien	161
Australien	230	Cloppenburg	36
Bad Ems	20	Cottbus (Sprenghel)	247
Batzdorf	110	Czechowitz-Dzieditz	178
Bautzen	217, 219, 221, 226, 228-230, 233, 239	Dąbrowa Górnicza	178
Bayern	18, 56	Danzig	28, 69
Bazanowitz	191	DDR / Sowjetische	
Berlin	20, 65, 120	Besatzungszone	56, 92ff., 99, 101ff.
Berlin, Ost	93, 99	Drahomischl	152, 178
Berlin, West	93, 101	Dzingelau	186, 188, 191f.
Berlin-Spandau	65, 102f.	England	183
Berlin-Weißensee	102f.	Ernsdorf	152, 178, 182, 191
Berlin-Zehlendorf	182	Europa	124, 145
Beskidien	109, 115, 118, 151	Frankfurt am Main	101
Bessarabien	182	Freistadt	114
Bethel	10, 33, 61, 69	Freystadt	140
Biala	109, 178, 183	Friedeck	175
Bielefeld	98	Galizien	109, 115, 152, 178, 181
Bielitz	114f., 118f., 140, 150, 152, 157, 173-194	Garrel	17
Bistritz	152, 182	Genf	49
Błędowice	176	Golleschau	152, 178, 182, 189
Bludowitz	152	Görlitz	
Böhmen	109, 112, 114, 120, 122, 124, 131, 144, 162, 164, 177, 218, 220, 227f., 234, 239, 241	(Regierungsbezirk)	227
Böhmisch-		Görlitz (Sprenghel)	247
Leutersdorf	237	Graudenz	181
Brandenburg	32, 124	Grenzmark	28
Brenna	118, 193	Großgrabe	221
Breslau	9f., 28, 112, 114, 122, 129, 134, 138, 144, 181f.	Großschönau	233
Brieg	122, 140, 142	Grottau	238
Brieg (Herzogtum)	112, 138	Guben	119
Bromberg	181	Halle an der Saale	138, 153
		Hamburg	112
		Hannover	18
		Heidelberg	85, 17
		Heilbronn	20
		Herzogswalde	240
		Hessen	19f.
		Hildesheim	129
		Hillersdorf	152

Hirschberg	140,256	Lodz	29
Hoyerswerda		Looswitz	229
(Kirchenkreis)	247	Lübeck	98
Italien	144	Ludwigsdorf	110
Jablunka-Paß	111, 123, 139	Mähren	109, 112, 114, 119, 122, 124, 149, 157, 162, 174, 177, 220
Jablunkau	114f., 118, 122f., 133	Mährisch-Ostrau	113
Jägerndorf-		Merseburg	230
Leobschütz	149	Miechowice	191
Jugoslawien	144	Miednoje	183
Kamenz	227, 23	Międzyrzeczce	178
Kameral-Ellgoth	152	Militsch	140
Kattowitz	178	Mittelcunewalde	230
Katyn	183	Mitteldeutschland	46, 49, 67
Kirchdrauf	122	Mönnighof	113
Kleinwelka	238	Moskau	183
Kodersdorf	230f.	Mühlbock	240f.
Kolberg	119	Münsterland	36
Konstantinopel	112	Nassau	19f.
Korbach	228	Nawsie	152, 177
Krakau	178	Neisse (Bistumsland)	149
Kreckwitz	230	Neuboblitz	236ff.
Kremnitz	115	Neumark	78
Kremsier	158	Neu-Preußen	221
Kreuzburg	138	Neusohl	112
Kreyenbrück	39	Nickelsdorf	110
Krummöls	233	Niederlande	190
Kuhländchen	115	Niederlausitz	109
Kunzendorf	110	Niederleutersdorf	237
Küpper	238	Niedersachsen	56
Kurhessen-Waldeck	8, 18, 20	Nordrhein-Westfalen	92
Kurzwald	178f.	Oberhorka	238
Landeshut	140, 264f.	Oberlausitz	226
Lauban		Oberlausitz, schlesische	243f.
(Regierungsbezirk)	227	Oberlausitz, sächsische	215-251
Lausitz	122	Oberleutersdorf	237
Leipzig	112, 139	Oberoderwitz	237
Leitmeritz		Oberruppersdorf	237
(Regierungsbezirk)	227	Oberschlesien	119, 138ff., 143f., 178, 181
Leutschau	112		
Lichtenberg	229	Oberungarn/ Slowakei	109f., 112, 114, 118f., 162
Liegnitz		Oderberg	112, 175
(Herzogtum)	140	Oels	119
Ligotka Kameralna	178	Oldenburg	7, 14, 18f., 25-42
Linz	166f.		
Liptau	120		
Löbau	231		
Lobenthal	239		
Lodsch	181		

Olmütz	159	Schluckenau	225
Olsa-Gebiet	177, 185, 189f.	Schöndorf	113
Oppach	215, 239	Schreibersdorf	110
Oppeln	137	Schwaden	229
Orlau	113, 175, 177, 182	Schwarzwasser	114
Ostdeutschland	15, 25, 41f., 43-80, 84, 87-92, 104	Schweden	190
Österreich	123, 126, 144ff., 153f., 161, 163-166.	Schweidnitz	251
Österreichisch- Schlesien	126, 149, 151, 155, 162	Schwientochlowitz	184
Österreich-Ungarn	121	Seibersdorf	110
Ostmähren	115, 119	Seifhennersdorf	225
Ostpreußen	19, 28f., 32, 39, 51, 78f.	Semil	235
Ostrau	175	Siebenbürgen	123, 144, 161
Ostritz	232	Sillein	112
Paris	176	Skotschau	114, 123, 130, 136, 175f., 178, 182, 192
Pless/Pleß	109, 140, 143	Skrochowitz	182
Plessener Land	115	Slowakei	124, 144
Polen	19, 78, 91, 93, 103, 106, 115, 124, 144, 174-194, 218	Sorau (Herrschaft)	140
Pommern	19, 29, 32, 39, 78f.	Sosnowiec	178
Pommern (Ost)	28, 32	Sowjetunion (SU), UDSSR	
Posen	28f., 32	bzw. Russland	78, 83, 183f., 186
Potsdam-Babelsberg	103	Spa	176
Prag	124	Spitzkunnersdorf	233
Preußen	149, 166, 221, 223, 227, 241	Steinitz/Preußen	239
Punzau	115, 135	Suchodol	174
Puschwitz	239	Sudetenland	177
Rawitsch	182	Teschen	109-171, 175, 177, 187f., 191, 193
Reichenau	233	Teschener Diözese	190f., 192
Reichenberg	232	Teschener Schlesien	173-194
Reichstadt	228	Thüringen	112
Rheinland	87	Tirol	144
Rumänien	144	Torgau	239
Sachsen	215-242	Trentschin	118, 122
Sachsen (Königreich)	218, 228	Treysa	12f., 18, 32, 46-49, 51, 55-61, 67, 250f., 253
Sachsen-Polen (verei- nigtes Königreich)	139	Triest	144, 153, 157
Sagan	140	Troppau	134, 137, 143f., 149
Särchen	233	Troppau-Jägerndorf (Herzogtum)	152
Saybusch	110	Trzanowitz	119
Schandau	229	Trzynietz	177
Schemnitz	121	Tschechien/CSR	19, 144, 218
Schleswig	228	Tschechoslowakei	93, 175ff., 185, 189
		Ungarn	122f., 124, 144, 153, 161f.
		USA	83

Ustron	6, 118, 152, 178, 183, 185, 191	Weißer Berg	136
Varel	37	Westdeutschland	31, 46, 49, 67, 70ff, 81, 84, 95, 99, 101
Vechta	36	Westfalen	8
Vilnius	183	Westpreußen	28, 32, 69
Walachei (mährische)	153	Wiednitz	221
Wapienica	190	Wieliczka	178
Warberg	239	Wien	132, 153, 157, 160
Warschau	175-178, 183, 191	Wilmesau	110
Wartheland (ehm. Reichsgau)	29	Wittenberg	112, 115, 119, 121
Weichsel (Gemeinde)	120, 152, 178, 182f., 191, 193	Wohlau (Herzogtum)	140
Weichsel-Jawornik	191	Wolfsdorf	110
Weichsel-Malinka	191	Wolyn	181f.
Weißenberg	240	Zeidler	228
		Zips	110, 112, 144
		Zittau	227, 234, 240f.

Personenregister

Adult, Anton	233f.	Beust, Friedrich	
Adam Steinmetz, Johann	142	Ferdinand von	165
Adam Wenzel, Herzog von Teschen	12ff., 132-135, 146	Biermann, Gottlieb	133f.
Adelung, Anhard	139	Bismarck, Philipp von	92, 105
Anna, Herzogin von Teschen	113	Bocek, Pawel	185
Anton, Ritter von Schmerling	163	Bortnjansky, Dimitri	29
Anweiler, Pawel	185, 192	Boruta, Jerzy	176
Apel, Sophie Charlotte	230	Brandt, Willy	44, 104
Apelt, Karl Christian	23	Breisky, Walther	165
Appelt, Abraham	238	Bruck, Peter	112
Arndt, Felix	40f.	Buchholz-Johanek, Ingeborg	133
Bach, Alexander	159f.	Bursche, Julius	179f., 183
Bachmann, Franz Stephan Joseph	240	Buzek, Andrzej	182
Badura, Jerzy	182	Buzek, Maria	188
Bathelt, Robert	176	Cantzer, Joseph	229
Bednorz, Henryk	191	Cholewa, Jan	183
Bender, Peter	104	Czaja, Herbert	99
Berger, Józef	182, 190	Deventer, Jörg	130
Besch, Günter	101	Dibelius, Otto	252
		Dieterich, Paul	20f.
		Dingenauer, Georg	133f.
		Dombrowski, Samuel	120
		Dorschank, Johann	233
		Eberlein, Hellmut	129, 133

Ehrlich (Kirchenrat)	255	Haase, Karl Theodor	150, 167-170, 174, 179
Eiselt, Franz	228	Haase, Marcin	174f.
Engelbert, Kurt	129	Habsburger	112, 122f., 137, 146
Engelhardt, Klaus	18	Hamann, Johann Georg	79
Engelmann, Joachim	39	Hamel, Johannes	103
Fabrizius, Gabriel	114	Hannibal von Dohna	136
Fabrizius, Georg	121	Harms, Klaus	91
Ferdinand II., König von Böhmen, Kaiser	124, 136	Hawlicek, Peter	235
Ferdinand III., König von Böhmen, Kaiser	137	Heermann, Johann	79
Fierla, Józef	182	Heinrich, Johann Gottfried	238
Filidonius, Blasius	115	Henckel-Donnersmarck, Heinrich Erdmann	140
Flamminger, Johanne Christiane	237	Herda, Thobias	119
Fleischmann, Johannes = Sarkander, Jan	130f.	Herzig, Arno	130
Forgách, Emmerich	118	Hesse, David	228f., 235
Francke, August Hermann	138, 142f.	Hitler, Adolf	177
Fränkel, Hans-Joachim	252	Hornig, Ernst	251
Franz Joseph I., König von Böhmen, öster- reichischer Kaiser	161, 166, 170, 173	Huse von Kremze, Peter	111
Friedrich II., König von Preußen	144, 149	Iskrzyczyn und auf Baumgarten, Heinrich Czamer von	111
Friedrich V. von der Pfalz, Kurfürst	124	Jacob, Günther	94
Friedrich Wilhelm III., König von Preußen	28	Jagucki, Janusz	186
Gagalkowski, Adalbert	136	Jänicke, Johannes	102
Georg Lumnitzer, Johann	156	Jerichovius, Traugott Immanuel	142f.
Gerstenmaier, Eugen	49, 51f., 62	Jesch, Adolf	182
Gerwin, Artur	182, 188	Johannes, Paul II., Papst	130f., 192
Girgensohn, Herbert	10ff., 16, 22, 57f., 65, 71-76,	Josef II., König von Böhmen, Kaiser	144, 146, 152, 195
Glajcar, Andrzej	174	Kant, Immanuel	79
Glötz, Peter	43	Karl von Liechtenstein, Fürst von Troppau	134
Glówka Gnoynicky auf Schöbischowitz, Johann	111	Karzel, Othmar	133
Gnida, Franciszek	182	Karzel, Paweł	180
Gottfried Herder, Johann	79	Kasimir II., Herzog von Teschen	111ff.
Gottfried Hoferichter, Johann	229	Kastner, Katharina	134
Gottfried, Franz	157, 159	Katharina Sidonia, Herzogin von Teschen	118
Grass, Günter	43f.	Kaufmann, Alois	133, 135
Grillparzer, Franz	163	Kellner, Alfred	255
Gryphius, Andreas	79	Kheller, Joseph	231
Haase, Adolf Theodor	168	Kiausch, Helmut	40
		Kindermann, Johann Joseph	235

Kirchner, Johann		Michejda, Jan	175
Gottlieb	233	Michejda, Oskar	185, 188
Kloppenburg, Heinz	31f., 35	Mikołaj, Rej	192
Klus, Karol	182	Milde, Kurt	250
Kolary, Matthias	122	Minke, Hans-Ulrich	17
König Karl XII., König von Schweden	139	Morel, Salomon	184
Konrad, Joachim	250	Mrowiec, Georg	120
Kotula, Karol	189	Mühlfeld, Karl Eugen von	167
Kremnitzer, Johann		Müller, Friedrich August	239
Gottlieb	238	Muthmann, Johann	142
Kreyssig, Lothar	258	Nagy, Samuel	157
Krockow, Christian Graf	104	Naumann, Karl Friedrich	237
Kubaczka, Otton	182, 189	Neumann, Caspar	120
Kubisz, Jan	183	Nikodem, Paweł	182, 185, 188
Kudlich, Hans	157	Oehlmann, Jakob	239
Kulisz, Karol	176, 178f., 182	Opitz, Martin	79
Kupczak, Jerzy	180	Patay, Johann	157
Lajos, Kossuth	161	Patzelt, Herbert	143
Landsberg, Ludwig	92	Pauer, Ernst	157
Landwehr von Pragenau, Moritz	133, 145	Pawlas, Władysław	182
Laurentia, Äbtissin von St. Marienthal	233ff.	Pernstein auf Helfen- stein, Johann von	113
Leporinus, Michael	115	Petersen, Christian	
Liberda, Johann	120	Anton Johann	228
Linke, Gottlieb	233f.	Philipp, Johann Georg	215, 239
Londzin, Józef	175	Piasten	111
Lowczany, Timotheus	121, 124, 133, 136	Pilch, Adolf	183
Ludwig, Wenzel	140	Pillersdorf, Franz von	156
Lukretia, Elisabeth	136f.	Piłsudski, Józef	175
Luther, Martin	61, 116, 118, 120	Pius IX., Papst	163, 166
Mamica, Józef	176	Pröckel von Proksdorf, Maximilian	125
Mansfeld, Ernst von	136	Promnitz, Erdmann von	140
Maria Theresia, Königin von Böhmen, Kaiserin	144, 151	Pürschel, Johann Traugott	240f.
Marion Gräfin Dönhoff	104	Radhovic, Benedictus	122
Matthias Hunyadi, König von Ungarn	111	Raiser, Ludwig	90f.
Matthias II., König von Böhmen, Kaiser	134	Reger, Tadeusz	175
Maximilian II., König von Böhmen und Kaiser	116	Reinhard, Wolfgang	130
Meiser, Hans	258	Rej, Nikolaus	168
Melanchthon, Philipp	116	Richter, Jacob	239
Merzyn, Friedrich	15	Richter, Johann	232f.
Michejda, Franciszek	176ff.	Rudigier, Franz Joseph	167
		Rudolfs II., König von Böhmen, Kaiser	122, 134f.
		Sarganek, Georg	142f.
		Sarkander, Jan = Fleischmann, Johannes	130f.
		Sassadius, Samuel Ludwig	142
		Schaffgotsch, Adam	115

Schimko, Friedrich Daniel	157f.	Wagner, Ryszard	176, 178-181, 183f.
Schmauch, Werner	255	Wahn (Kirchenrat)	255
Schmidt, Artur	176, 178	Wallenstein/ Albrecht	
Schmitz, Jan	185	Wenzel Eusebius	
Schmolck, Benjamin	79	von Waldstein	122
Schneider, Carl Samuel	150, 157ff., 167	Walther, Heinrich	
Schneider, Christian		Christian Wilhelm	228
Wilhelm	142	Wantuła, Andrzej	182, 188
Schneider, Karol	185	Waschek, Johannes	40
Schönerer, Georg von	169	Wasserburg, Anton	185
Schröder, Gerhard	84, 92, 99	Wegert, Adam Piotr	185, 188ff.
Schulze, Johann	239	Weizsäcker, Richard von	106
Schwarz, Eberhard	17f., 100	Wencelius, Łukasz	185
Sosna, Władysław	191	Wenze, Klemens Lothar I., Fürst von Metternich	155
Stadion, Franz Seraph Graf	158f.	Wenzel III. Adam, Herzog von Teschen	113ff., 118f., 121
Stählin, Gustav Bischof	14	Wester, Reinhard	90, 100
Stählin, Heinrich August	157	Wiesner, Rudolf	180
Stählin, Wilhelm	27f., 34, 38	Wilkens, Erwin	87, 92
Steinacker, Gustav	157, 159	Wojak (Pfarrer)	189
Szarek, Jan	185	Wojak, Bożena	189
Szeruda, Józef	188	Wolter, Johannes	40
Than, Friedrich	20	Wünsche, Johann Gottlob	237
Thun-Hohenstein, Leo von	158, 165	Wurm, Theophil	47f. 50f., 60f.
Thuro, Alexius	112	Zahradnik, Pawel	182
Thuro, Johann	112	Zänker, Otto	71
Tranoscius, Georg	119f., 138	Zieschang, Peter	230
Tscheckowitz, Caspar		Zimmermann, Joseph	
Czelo von	111	Andreas	165
Tyrna, Marcin	187	Zschäch, Michael	236f.
Vogl, Franciszek	174		
Voigt, Christoph Nikolaus	142		
Wagner, Oskar	134, 143		