

Die Kirchen als Katalysatoren der Versöhnung

Die Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche und der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe als Meilensteine – eine historisch kritische Relecture*

Von Stephan Raabe

Zwei katholischen Schlesiern gewidmet:
Prof. Dr. Helmut Juros SDS und Helmut Sauer.

Die Kirchen sind aus ihrem Selbstverständnis „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“.¹ Deshalb gehört die Aufgabe der Versöhnung nicht nur zwischen Gott und den Menschen, sondern auch zwischen den Menschen und Völkern zu ihren ureigensten Aufgaben. Wie sind die Kirchen dieser friedensstiftenden Aufgabe in den deutsch-polnischen Beziehungen nachgekommen?

Die deutsch-polnischen Verhältnisse sind alles andere als einfach. Das liegt vor allem an den Belastungen aus der Geschichte der polnischen Teilungen, der langen Fremdherrschaft über Polen, des Zweiten Weltkrieges, der Vertreibungen und des anschließenden „Kalten Krieges“, der Polen fast ein halbes Jahrhundert weitgehend vom Hauptteil Deutschlands mit 80 Prozent der deutschen Bevölkerung trennte. Mit der Integration der deutsch-polnischen Beziehungen in ein neues Koordinatensystem nach 1989 durch die gemeinsame Mitgliedschaft in Nato und EU sind jedoch neue Chancen und Perspektiven der Zukunftsgestaltung eröffnet worden.

Schuld und Erinnerung

Die historischen Belastungen bedingen es, dass Erinnerungsdebatten im Verhältnis Polens zu Deutschland eine außerordentliche Bedeutung zukommt. So wünschenswert es unter normalen Umständen ist, dass sich die Erinnerung an jemanden nicht in Erinnerung gegen jemanden ausdrückt, wie es einmal der polnische Filmregisseur Andrzej Wajda gesagt haben soll², so wirklichkeitsfremd scheint dieser Wunsch angesichts der großen Verbrechen und Schuld, die im deutsch-polnischen Kontext auf den Erinnerungen lasten. „Die Frage nach der Schuld kann aus der Geschichte nicht herausgelöst werden“, hatte bereits die „Ostdenkschrift“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1965 festgehalten.³

In Polen kann man der deutschen Gewaltherrschaft im Zweiten Weltkrieg mit über sechs Millionen Todesopfern und der beinahe völligen Zerstörung der Hauptstadt Warschau, die mit dem Tod bzw. der Deportation ihrer Einwohner endete, nicht ohne die Erinnerung an diejenigen gedenken, die für diese Verbrechen verantwortlich waren.⁴ Und diejenigen, die im

* Der Text erschien im November 2009 in dem von **Elżbieta Opilowska, Krzysztof Ruchniewicz, Marek Zybura** hrsg. Tagungsband: „Das Friedenszeichen von Kreisau“ und „Der Händedruck von Verdun“, Wrocław 2009.

¹ Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche "**Lumen gentium**" 1,1; dieses Selbstverständnis trifft aber auch auf andere Konfessionen zu; vgl. dazu die „Ostdenkschrift“ der Evangelischen Kirche in Deutschland EKD vom 1. Oktober 1965, in der im Vorwort von dem der Kirche „aufgetragenen Dienst für den Frieden zwischen den Völkern“ die Rede ist; der Text ist auf der Homepage der EKD in deutscher Sprache zugänglich unter: www.ekd.de/EKD-Texte/45952.html (im Folgenden: **Ostdenkschrift**).

² Vgl. **Marek Prawda**, Erinnerungsdebatten im deutsch-polnischen Verhältnis, in: **Hans Süßmuth** (Hg.), Polen 2008. Kurswechsel mit Donald Tusk, Düsseldorf 2008, 183 – 191, hier 190 (im Folgenden: **Prawda**, Erinnerungsdebatten).

³ **Ostdenkschrift**, aaO., hier Kapitel II. Die Vertriebenen in Gesellschaft und Kirche, Nr. 2,2.

⁴ Vgl. etwa **Dieter Bingen**, Polen im Zweiten Weltkrieg, in: **ders., Krzysztof Ruchniewicz** (Hg.), Länderbericht Polen, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2009, 70–77. **Konrad Schuller**,

Anschluss an den Krieg ihrer Heimat und ihres Besitzes beraubt wurden, können in ihrer Erinnerung nicht von denen absehen, die sie vertrieben haben. Insofern richteten sich die Erinnerungen in Polen und Deutschland nicht selten gegeneinander, was noch durch die Gegnerschaft im „Kalten Krieg“ verstärkt wurde. In dieser äußerst schwierigen Situation haben die Kirchen in den Erinnerungsdebatten eine besondere Rolle übernommen. Denn sie waren es maßgeblich, die den gesellschaftlichen Dialog Mitte der 60er Jahre in die Wege leiteten. Darüber ist mittlerweile einiges geschrieben worden. Dabei gerät aber bei uns nachfolgenden Generationen leicht aus dem Blick, wie problematisch der politische, aber auch kirchliche Hintergrund war, wie schwierig die Ausgangsbedingungen waren und wie viel Herzkraft von denen einzubringen war, die trotz des unerhörten Leides, das ihnen im Namen der anderen Seite angetan worden ist, als Wegbereiter der Vergebung und der Versöhnung dienen wollten. Um dies nachzuvollziehen, muss ein genauerer Blick auf die politisch-kirchliche Ausgangslage geworfen werden. Nur dann kann man die weite Entfernung ermessen, die zu überwinden war. Sodann sollen die ersten beiden großen Schritte beleuchtet werden, die mit der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Briefwechsel der polnischen und deutschen katholischen Bischöfe 1965 aufeinander zu getan worden sind.

I. Der politisch-kirchliche Hintergrund nach dem Krieg

Nach der Kapitulation Deutschlands am 8. Mai 1945 hatten die drei Siegermächte, die Sowjetunion, die Vereinigten Staaten und Großbritannien, im Abschlussprotokoll ihrer Konferenz in Potsdam am 2. August 1945 das ostpolnische Gebiet, das bereits Hitler 1939 der Sowjetunion zuerkannt hatte, ihr belassen und dafür Polen im Westen bis zu einer endgültigen Regelung auf einer Friedenskonferenz deutsche Gebiete zur Verwaltung überlassen. Schon vorher bei den Zusammenkünften der Alliierten in Jalta Anfang Februar 1945 und Teheran Ende November 1943 hatte man bereits in diese Richtung verhandelt. Außerdem hatten die drei Regierungsoberhäupter anerkannt, dass eine Überführung der deutschen Bevölkerung aus diesen Gebieten durchgeführt werden müsse, die allerdings „in ordnungsgemäßer und humaner Weise erfolgen soll“.⁵ Frankreich, das an der Potsdamer Konferenz nicht beteiligt war, stimmte den Ergebnissen am 4. August unter Vorbehalt zu. Polen musste sich in neue Grenzen finden, die ihm von den Siegermächten, allen voran von Sowjetrußland gegeben wurden. Die Einheimischen mussten das Land verlassen.

Damit wurde nicht nur die politische Landkarte Europas weitgehend verändert, sondern auch eine gewaltige konfessionelle Verschiebung vollzogen, wie sie seit der Reformation nicht mehr geschehen war. Denn die deutschen Ostprovinzen Pommern und Ostpreußen, Danzig, die Neumark und Niederschlesien waren über vierhundert Jahre mehrheitlich evangelisch geprägt und sprichwörtliche Hochburgen des deutschen Protestantismus.⁶ Nachdem die Deutschen das Land verlassen mussten, die Juden von den deutschen Barbaren weitgehend vernichtet worden waren und die Orthodoxen im allgemeinen in dem an die Sowjetunion gefallenen Gebieten blieben, war das neue Polen zu gut 95 Prozent katholisch.

Korrespondent der FAZ in Polen, hat in seinem Buch: Der letzte Tag von Borów, Freiburg 2009, in exemplarischer Weise eine so genannte „Pazifizierungsaktion“ im Zweiten Weltkrieg beschrieben, in der deutsche Einheiten aus Rache für Partisanenaktionen ein polnisches Dorf überfallen haben, es anzündeten und alle Bewohner umbrachten, die sich nicht gerade noch verstecken konnten, vor allem Frauen, Kinder, alte Leute.

⁵ Mitteilung über die Dreimächtekonferenz von Berlin (**Potsdamer Protokoll** vom 02.08.1945), in: documentArchiv.de (Hg.), www.documentArchiv.de/in/1945/potsdamer-abkommen.html, Stand 29.06.09.

⁶ Vgl. **Peter Oliver Loew**, „Das größte Unglück des Weltprotestantismus“. Die Rekatholisierung der polnischen Westgebiete nach 1945, in: **Deutsches Polen-Institut** (Hg.), Jahrbuch Polen 2008. Religion, Wiesbaden 2009, 128-135, hier 139 (im Folgenden: **Loew**, Rekatholisierung): der Anteil der evangelischen Bevölkerung lag 1933 in Pommern bei 95 %, in Ostpreußen bei 83 %, in Niederschlesien bei 67 %, in der Neumark bei 86 %.

Es war eine gewaltige Aufgabe, die kirchliche Organisation in den neu gewonnen – oder wie es im Rekurs auf das alte Piasten-Reich vor fast tausend Jahren offiziell hieß: in den „wieder gewonnenen“ – Gebieten neu zu ordnen und das religiöse Leben wieder in Gang zu bringen. „Teils schwer zerstörte, kulturell oft völlig fremde, unbekannte Gebiete, rund ein Drittel des neuen Staatsgebiets, mussten in kürzester Zeit administrativ in den auch erst wiedererstehenden polnischen Staat integriert werden, und dies noch dazu unter dem rasch wachsenden Druck des Kommunismus stalinistischer Prägung und des Kalten Krieges.“⁷ Die gesamte stark protestantische Kulturlandschaft sollte nun rekatholisiert, die katholische Kirche polonisiert werden. Beides gelang schnell. Aber bis heute gibt es – wie kirchliche Statistiken zeigen und worauf jüngst noch gesprächsweise der Warschauer Erzbischof und frühere Bischof von Köslin-Kolberg (Koszalin-Kołobrzeg), Kazimierz Nycz, hinwies – ein gewisses Gefälle in der religiösen Praxis zwischen den altpolnischen Gebieten und den neuen Westgebieten, was mit den Entwurzelungen und Umsiedlungen zu tun hat.⁸

Zunächst wurden die bestehenden katholischen Kirchenstrukturen entmachtet und neue errichtet, was für den Prozess der Ansiedlung und des Zusammenwachsens der polnischen Gesellschaft in den neuen Gebieten wichtig war. Dabei deckte sich der Standpunkt des polnischen Episkopats zu den Westgebieten mit dem des Staates.⁹ August Kardinal Hlond (1881-1948), der Primas Polens, begann bereits im April 1945 mit der Re- und Neuorganisation der polnischen Kirche, deren Geistliche zu etwa einem Drittel ermordet, verschollen oder deportiert worden waren. In den neuen Gebieten schuf er im August fünf Apostolische Administraturen mit Sitz in Breslau (Wrocław), Oppeln (Opole), Landsberg (Gorzów), Allenstein (Olsztyn) und Danzig (Gdańsk), die am 1. September die Jurisdiktionsvollmacht übernehmen sollten, wobei er sich auf angebliche Sondervollmachten des Heiligen Stuhls berief. Diese Entscheidung bedeutete eine wichtige Weichenstellung der katholischen Kirche im Nachkriegspolen.¹⁰

Von den deutschen Bischöfen von Ermland, Maximilian Kaller, und Danzig, Karl Maria Splett, sowie dem Breslauer Kapitularvikar Ferdinand Piontek forderte Hlond in Überschreitung seiner Kompetenzen den Rücktritt und ernannte eigenmächtig Administratoren für deren Bistümer. Während Bischof Kaller und Kapitularvikar Piontek

⁷ Ebd. 131.

⁸ Gespräch mit **Erzbischof Nycz** anlässlich der Konferenz der deutschsprachigen Auslandsseelsorger in Warschau am 16.06.2009 in Konstancin bei Warschau. Vgl. **Rafał Boguszewski**, Polak - na zawsze katolik (Der Pole - für immer katholisch)? In: *Więź. Dziś i jutro polskiej wiary*. Opublikowano w współpracy z Fundacją Konrada Adenauera (Zeitschrift *Więź*. Der polnische Glaube heute und morgen. Veröffentlicht in Zusammenarbeit mit der Konrad-Adenauer-Stiftung), 9 (2008) 5 – 25, hier 14: während im Südosten Polens in den Wojewodschaften Kleinpolen und Unterkarparten 76 bzw. 84 % mindestens einmal die Woche in den Gottesdienst gehen, sind es in Westpommern 38 % und in Niederschlesien 45 %; **Tadeusz Szawiel**, Das religiöse Polen, das religiöse Europa, in: *Polen-Analysen. Religiosität in Polen im europäischen Kontext*, Nr. 22, 6.11.2007, 2 – 9, hier 9 (www.polen-analysen.de): während im Landesdurchschnitt 45 % regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, sind es in den ehemals deutschen Gebieten 31-38 %; eine Ausnahme bildet das bereits früher national stärker gemischte Oberschlesien, der Sitz der deutschen Minderheit, mit 51 % (Oppelner Gebiet) und 58 % (Kattowizer Gebiet); vergleichbar niedrig wie in den ehemals deutschen Gebieten ist der Gottesdienstbesuch in Zentralpolen um das Metropol-Dreieck Warschau, Lodz, Plock herum mit 31-40 % (Zahlen: Statistisches Institut der Katholischen Kirche 2006).

⁹ Vgl. **Löw**, Rekatholisierung aaO. 131.

¹⁰ Die Rolle Hlonds nach dem Kriege ist umstritten. Während von polnischer Seite Primas Glemp 1992 ein Seligsprechungsprozess einleitete, legte etwa der deutsche Theologe Prof. Franz Scholz Einspruch dagegen ein; vgl. **Franz Scholz**, Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen, Frankfurt/M. 1988; **Friedrich Wilhelm Bautz**, Artikel Hlond, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. II (1990), Sp. 906f., mit einer neutralen Beschreibung (www.bbkl.de/h/hlond_a1.shtml, Stand: 30.8.2008); ebd. **Stanisław Zimniak**, Artikel Hlond, mit einer positiv unkritischen, aber faktenreichen Darstellung (www.bbkl.de/h/hlond_a.shtml, Stand: 24.7.2008).

wegen der mündlichen Berufung Hlonds auf den Papst tatsächlich auf ihre Vollmachten verzichteten, widersetzte sich der Danziger Bischof Splett dem Ansinnen des polnischen Primas. Er wurde noch im August 1945 von den neuen polnischen Machthabern verhaftet und in einem Schauprozess Anfang 1946 wegen angeblicher Schädigung und Germanisierung des polnischen Volkes zu einer achtjährigen Zuchthausstrafe und anschließender Zivilhaft verurteilt. Mit Unterstützung des Papstes blieb Splett jedoch bis zu seinem Tod 1964 Diözesanbischof von Danzig, obgleich er erst Ende 1956 auf Ersuchen von Kardinal Wyszyński, dem Nachfolger Hlonds, freigelassen und dann nach Deutschland abgeschoben wurde.¹¹

Erst 1972 nach der Ratifizierung des Warschauer Vertrages zwischen der Bundesrepublik und Polen wurde die Kirchenorganisation durch die Errichtung neuer Bistümer in den ehemaligen deutschen Gebieten geregelt. Erst dann war auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) bereit, die Neu-Zirkumskriptionen im Westen Polens zu akzeptieren, weil es zu der Überzeugung gelangt war, „dass die polnische Westgrenze dauerhaft bestand haben werde“, was wiederum lautstarke Proteste der Fraktion der Christdemokraten im Bundestag zur Folge hatte.¹² Solange galt auch kirchlich ein Provisorium, was der polnischen Kirche wie dem Staat ein ständiger Dorn im Auge war. Die evangelischen Kirchen, Friedhöfe, Pfarrhäuser und Einrichtungen wurden durch ein Dekret der Regierung vom 13. September 1946 enteignet, wobei die katholische Kirche jene Gebäude erhielt, die von ihr bereits genutzt wurden. Da jedoch nicht alle Kirchen nach der Vertreibung der Deutschen gebraucht wurden, wurden sie für andere Zwecke genutzt oder verfielen.¹³

Unterdessen hatte bereits im September 1945 die polnische Regierung das Konkordat mit dem Heiligen Stuhl gekündigt. Die Freiheit der Kirche in Polen wurde immer mehr eingeschränkt. Ohne Bekenntnisschulen, ohne Jugendverbände und andere Vereine, ohne Einfluss auf Presse und Rundfunk musste sich das kirchliche Leben bewähren. Und trotz aller atheistischen Propaganda und staatlichen Repressionen: es bewährte sich in einer ganz erstaunlichen Weise. Die Gottesdienste waren voll, der Sakramentenempfang war hoch, der Priesternachwuchs groß, die Kirche eine gesellschaftliche Macht, so etwas wie ein Bollwerk in einem gottfeindlichen System.¹⁴ Das sozialistische Regime war in Polen trotz Unterdrückung der Kirche nicht in der Lage, die Einheit von Religion und Nation aufzulösen. Während das politische System schnell einen wachsenden Autoritätsverlust erlitt, gewann die Kirche zunehmend an Gewicht.¹⁵

„Kalte Heimat“: Als ob es keinen Einzelnen mehr gibt

Auch in Deutschland standen die Kirchen durch die Ankunft von ca. 14 Millionen Vertriebenen vor großen Herausforderungen, zumal mit den Menschen auch ihre Kirchen

¹¹ Vgl. **Stefan Samerski**, Artikel Splett, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. X (1995), Sp. 1043-1046 (www.bbkl.de/s/splett_e_m.shtml, Stand: 26.11.2006); zu Kapitularvikar Ferdinand Piontek vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_Piontek, Stand 3.07.2009 und die Schilderung der kirchlichen „Entmachtung“ Pionteks bei **Franz Scholz**, Görlitzer Tagebuch. Chronik einer Vertreibung 1945/46, Lüdenscheid 2005, 73–77 (im Folgenden: Scholz, Tagebuch); zu Bischof Kaller, der 1946 vom Papst zum Sonderbeauftragten für die deutschen Vertriebenen ernannt wurde und für den 2003 ein Prozess zur Seligbesprechung in Gang gesetzt wurde, vgl. **Barbara Wolf-Dahm**, Artikel Kaller, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. III (1992), Sp. 974-978.

¹² So der damalige Präsident des ZdK und CDU-Politiker Bernhard Vogel in: ders., Hans-Jochen Vogel, Deutschland aus der Vogel Perspektive. Eine kleine Geschichte der Bundesrepublik, Freiburg u.a. 2007, 187.

¹³ Vgl. **Löw**, Rekatholisierung aaO. 133.

¹⁴ Vgl. **Helmut Holzapfel**, Tausend Jahre Kirche Polens, Würzburg 1966, hier 147f.

¹⁵ Vgl. **Theo Mechtenberg**, Artikel Polen: Kultur, Religion, Bildung, in: Staatslexikon, hg. von der Görresgesellschaft, Bd. 7, Freiburg u.a. 1995, 279f.

ohne Ansehen der Konfession vertrieben worden waren. Ganze Landeskirchen und Bistümer im deutschen Osten mit ihren Gemeinden waren nicht mehr existent und mussten nun auch kirchlich neu beheimatet werden. Dabei war der Kurs beider Kirchen darauf gerichtet, die Vertriebenen möglichst rasch in die bestehenden west- und mitteldeutschen Kirchenstrukturen zu integrieren, wobei für ihre spezifischen religiös-kulturellen Traditionen oft wenig Raum blieb. Sondergemeinschaften sollten vermieden werden. Faktisch wurde die Assimilation gefördert, worüber auch die Vertriebenenseelsorge nicht hinwegtäuschen konnte. „Schlesier, Sudetendeutsche, Ostpreußen und Pommern kamen in Landeskirchen und Bistümer, in denen sie sich zwar einbringen durften, nicht aber ihre Eigenart, ihre Liturgien und Traditionen gleichberechtigt leben durften.“¹⁶

Bundespräsident Johannes Rau hat in seiner „Berliner Rede“ im Juli 2000 darauf hingewiesen, auf wie viel Ablehnung die deutschen Vertriebenen in ihrem eigenen Heimatland gestoßen seien, obwohl sie schwerstes Leid getragen hätten.¹⁷ Jüngst hat nun Andreas Kossert in seinem Buch „Kalte Heimat“ den Mythos der geglückten Integration der Vertriebenen erschüttert. Er beschreibt die Erfahrungen derjenigen, die durch den Krieg entwurzelt wurden und immense Verluste erlitten haben, und fragt nach den materiellen und seelischen Folgen für die Vertriebenen und deren Nachkommen. Diejenigen, die Flucht und Vertreibung überlebt hatten, fühlten sich von ihren deutschen Landsleuten oft nicht aufgenommen, sondern ausgegrenzt. Auf dem Lande lösten die Flüchtlinge häufig zunächst nur die ausländischen Zwangsarbeiter und Kriegsgefangenen ab. Dort trafen diejenigen, die am meisten verloren hatten auf jene Bauern, die am wenigsten verloren hatten. Ressentiments, die sich zuvor gegen Juden und Slawen gerichtet hatten, galten nun den fremden Ostdeutschen. Die Alteingesessenen sahen sich in der Stunde der Niederlage und Zerstörung dem gewaltigen Zustrom der „Fremden“ ausgesetzt, der das soziale Gefüge Restdeutschlands auf den Kopf stellte. Für die Vertriebenen wiederum bedeutete die Niederlage Hitler-Deutschlands Verlust der Heimat, Entwurzelung und wenigsten bis auf weiteres Verarmung und soziale Deklassierung. Sie alle mussten ohne alles neu anfangen. Für die Millionen deutscher Bauern aus dem Osten war der Verlust ihrer Scholle zugleich das Ende ihrer bäuerlichen Existenz, denn Boden lässt sich nicht vermehren, sondern nur neu aufteilen. Das taten die Vertreiberstaaten, indem sie den neu gewonnenen Boden an die Zugezogenen verteilten und damit einen sozialen Konsens schufen, bevor es später an die Enteignung und Kollektivierung ging. In West-Deutschland dagegen führte der vorgenommene Lastenausgleich nicht zu einer Änderung der Besitzverhältnisse zugunsten der besitzlos Gewordenen und Entwurzelten. Vielmehr schuf die von den Christdemokraten eingeführte Soziale Marktwirtschaft die ökonomischen Voraussetzungen dafür, dass die moderaten Abgaben zum Lastenausgleich nicht aus der Substanz, sondern aus den Erträgen erwirtschaftet werden konnten und auch die Vertriebenen ihr Auskommen fanden.¹⁸ Dass am Ende die „Kalte Heimat“ für die Millionen von Vertriebenen dennoch zu einer neuen Heimat wurde und kein politischer Sprengstoff in der Mitte Europas entstand, ist trotz der von Kossert

¹⁶ **Andreas Kossert**, „Mit den Vertriebenen kommt Kirche“? Die Integration der deutschen Vertriebenen und die konfessionelle Landschaft nach 1945, in: Policy. Politische Akademie Nr. 30: Migration – Religion – Integration, hg. v. der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin Mai 2009, 8f., hier 9. Vgl. **Sabine Voßkamp**, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland. Integration, Identität und ostpolitischer Diskurs 1945 bis 1972. Stuttgart 2007; **Hartmut Rudolph**, Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 – 1972, Bd. 1: Kirchen ohne Land, Göttingen 1981.

¹⁷ Vgl. **Johannes Rau**, Ohne Angst und ohne Träumereien: Gemeinsam in Deutschland leben. Berliner Rede vom 12. Mai 2000 (www.bundespraesident.de/Reden-und-Interviews/Berliner-Reden-,12090/Berliner-Rede-2000.htm).

¹⁸ Vgl. **Andreas Kossert**, Kalte Heimat. Die Geschichte der Vertriebenen nach 1945, München 2008.

beschriebenen Erfahrungen eine große politische Integrationsleistung, die durch das deutsche Wirtschaftswunder im Westen erleichtert und ermöglicht wurde.

In welcher nicht nur materiellen, sondern auch religiös-psychischen Not viele der vertriebenen Menschen damals waren, die nicht nur die Apokalypse des Untergangs ihrer Welt, sondern auch noch das Böse der nationalsozialistischen Zeit zu verarbeiten hatten, erzählt der ostpreußische Schriftsteller Ernst Wiechert (1887-1950), einer der meistgelesenen Autoren seiner Zeit, in seinem Roman „Missa sine nomine“, der ins Englische, Französische, Italienische und Polnische übersetzt wurde. Wiechert beschreibt die Geschichte dreier adliger Brüder, die nach dem Ende des Krieges - zwei kommen aus dem Osten, einer kommt aus dem Konzentrationslager – nach Süddeutschland verschlagen werden. Die Struktur des Romans entspricht dem Ritual der Heiligen Messe mit „Opferung“ und „Wandlung“. Der Rückzug der drei Brüder von der politischen Wirklichkeit des „unsterblichen“ Bösen und ihre Hinwendung zum einfachen Leben, zu einer mystischen Religiosität, lassen sie nun die kleine Fahne des Guten hochhalten. In dem Roman sagt ein Pfarrer über seine Kirchenführung: „Es ist kein Zweifel, daß sie sich Mühe geben und daß sie guten Willens sind. Aber mir ist immer, als ob sie vergessen oder verlernt hätten, an den einzelnen Menschen zu denken, an das einfache Menschenherz. Als ob sie nur in Gattungen denken könnten oder in Sammelbegriffen, wie man die letzten anderthalb Jahrzehnte gedacht hat. Die Kirche oder das Bekenntnis oder die Gläubigen oder die Besiegten oder die Flüchtlinge. Als ob die Welt so groß geworden wäre, daß es keinen Einzelnen mehr gibt.“ Unbehaust, voller Ängste, manchmal schuldbeladen und mit vielen existenziellen Fragen konfrontiert kommt bei den Menschen in diesem Roman erst die Zuversicht zurück, als sie nach allem, was an Schlimmen war, wieder lernen, dem Menschen zu vertrauen, nicht mehr dem Volk und seinen Führern oder einer Kultur, sondern dem Menschenherz.¹⁹

Völlig konträre Ausgangsbedingungen²⁰

Um neue Vertrauensbildung ging es auch in den deutsch-polnischen Beziehungen, selbst im kirchlichen Bereich. Dabei ist es wichtig, sich das Selbstverständnis und die unterschiedlichen Sichtweisen der Akteure vor Augen zu führen, die zunächst vorhanden waren.

Die polnische Kirche hatte die Okkupation durch die beiden apokalyptischen Reiter, den deutschen Nationalsozialismus und den sowjetrussischen Kommunismus, seit 1939 durchlitten. 1945 schloss man im Namen der polnischen Staatsräson, die die restlose Vertreibung aller Deutschen forderte, und einer Geschichtstheologie, die in der Besitzname Ostdeutschlands und der Vertreibung der Bewohner oftmals die Vollstreckung eines göttlichen Gerichtes an den „schuldigen Deutschen“ oder das Wirken der Vorsehung Gottes sah, diesbezüglich einen partiellen Pakt mit dem kommunistischen Regime.²¹ Primas Hlond meinte, man dürfe die kommunistische Verfassung in dem großen Völkerringen nicht als Hindernis für die Zukunft des polnischen Volkes betrachten.²² Es galt damals schon der Grundsatz, den der polnische Episkopat später in seiner „Verständigung“ mit der Regierung

¹⁹ Ernst Wiechert, *Missa sine nomine*, Wien, München, Basel 1954, Zitat: 343f., vgl. 348f.

²⁰ Den folgenden Ausführungen liegen die Tagebuchaufzeichnungen und Quellen aus dem Görlitzer Tagebuch von Franz Scholz (1909-1998) aaO. zugrunde. Er war ein polnisch sprechender deutscher Priester der Erzdiözese Breslau, der sich selbst als Freund Polens sieht und von 1940 bis 1946 als Pfarrer in Görlitz-Ost (Zgorzelic) den Krieg und die Vertreibung erlebte. Ab 1956 lehrte er als Professor für Moraltheologie in Fulda und Augsburg. Er scheint mir ein authentischer Augenzeuge zu sein, der das durchlebte und durchlittene Geschehen zugleich als Theologe existenzialistisch reflektiert und letztendlich als „Anteil an der Sühne“ versteht, „ohne die es keinen Neubeginn gibt“, ebd. 98.

²¹ Vgl. ebd. 89f.: Unerträglicher Missbrauch des Gottesdienstes zu nationalistischen Exzessen; 105ff.: Die Sicht und Beurteilung maßgeblicher und geschichtsgestaltender polnischer Persönlichkeiten.

²² Vgl. ebd. 105.

vom 15. April 1950 in Ziffer V unterschrieben hat, „daß der Papst die maßgebliche und höchste Autorität der Kirche sei, bezieht sich auf Dinge des Glaubens, der Sittlichkeit und kirchlichen Amtsgewalt. In anderen Bereichen wird sich der Episkopat nach der polnischen Staatsräson richten.“²³ Deshalb antwortete der Bischof von Kattowitz, Stanisław Adamski, der in den 20er Jahren Sejmapgeordneter und Senator war und nun als Abgesandter der polnischen Kirche mit dem deutschen Domkapitel des Erzbistums Breslau im Frühsommer 1945 verhandelte, auf alle Bitten, wenigsten gewisse Rechte für den Verbleib deutscher Einwohner zu erhalten: „Eine deutsche, wenn auch katholische Minderheit wird es in der polnischen Republik und in der Diözese Breslau niemals mehr geben!“²⁴

Stefan Kardinal Wyszyński (1901-1981) erklärte wiederum 1952 anlässlich der Errichtung eines zunächst von Rom nicht anerkannten polnischen Domkapitels in Breslau: „Wir sind in unser Eigentum als rechtmäßige Eigentümer zurückgekommen. Wir kamen zurück aufgrund der richterlichen Entscheidung der göttlichen Gerechtigkeit. ... Es waltet Gerechtigkeit unter den Völkern. Grausame und auf Blutvergießen bedachte Völker müssen früher oder später den Völkern, die sie vergewaltigt haben, die gerechte Sühne leisten.“²⁵ Das war eine theologisch und historisch verbrämte Ideologie zur moralischen Erbauung der neuen polnischen Bevölkerung, die allerdings unheilvolle Folgen im Verhältnis zu den Vertriebenen zeitigte. Denn dass man wie ein Steinchen im Strom der Geschichte mitgerissen wird, mochten die Vertriebenen noch verstehen und akzeptieren. Aber die in Begriffe wie Kollektivschuld, Gottesgericht, gerechte Sühne gefasste Mentalität verbunden mit unwahrer Geschichtsklitterung vergiftete bis auf weiteres die menschlichen Voraussetzungen für ein eventuelles Miteinander in der Zukunft bis in die Wurzeln. Das bedeutete nichts weniger als: ihr seid persönlich schuld an eurem Schicksal, Gott selbst hat euch bestraft und ein historisches Recht habt ihr schon gar nicht. Mit dieser Argumentation machte sich die Kirche mit der kommunistischen Propaganda gemein und überhöhte sie noch theologisch. Zudem förderte das Schlagwort von der Rückkehr in urpolnische Gebiete alte antideutsche Ressentiments. Eine Einsicht, wie viel menschliches und göttliches Recht mit der Vertreibung zertreten worden ist, scheint damals jedenfalls auch in kirchlichen Kreisen weitgehend gefehlt zu haben. Stattdessen hieß es etwa vom neuen polnischen Administrator für die Erzdiözese Breslau in offensichtlicher Leugnung der Tatsachen: „Dem polnischen Staate war stets jede Barbarei fremd. Da, wo Gewalt war, Raub, Lüge, Rechtlosigkeit, Schändung der Friedhöfe, Auslassung der Wut an Lebenden und Toten, da war Polen nicht dabei!“²⁶

Vor diesem Hintergrund fragten sich auch ausgesprochene Freunde Polens, wie ein Volk mit einer so unübersehbaren Kirchlichkeit gleichzeitig zumeist unschuldige Glaubensgeschwister aus ihrer Heimat und ihren Gotteshäuser vertreiben konnte? Wie es eine kirchliche Organisation ohne jede Rücksicht auf die seit Jahrhunderten dort siedelnden Menschen anscheinend bedenkenlos zerstören und das mit der Vertreibung geschehene schwere Leid antun konnte? Wie es selbst gegen jene, die ihm in der Not beigestanden hatten, so erbarmungslos im Hass sein könne?²⁷ – Das alles lässt sich nur im geschichtlichen Kontext des unerhörten Unrechts verstehen, dass zuvor Deutschland über die polnische Bevölkerung und Kirche gebracht hat, und durch die Dominanz der nationalen Staatsräson über das Evangelium.

²³ Zitiert nach ebd. 103.

²⁴ Zitiert nach ebd. 78.

²⁵ Zitiert nach ebd. 107; an anderer Stelle sprach Wyszyński von der Rückkehr der katholischen Kirche in das Gebiet, aus der sie durch die Reformation verdrängt worden sei, vgl. **Loew**, Rekatholisierung, aaO. 131.

²⁶ Zitiert nach **Scholz**, Tagebuch, 107.

²⁷ Vgl. ebd. 113, 155.

Es war nicht zuletzt Papst Pius XII., der zunächst in seiner Weihnachtsbotschaft 1945 die fortlaufenden Vertreibungen als mit der Menschenwürde unvereinbar verurteilte und später in einem Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 1. März 1948 die kritische Frage stellte: „Wir glauben zu wissen, was sich während der Kriegsjahre in den weiten Räumen von der Weichsel bis zur Wolga abgespielt hat. War es jedoch erlaubt, im Gegenschlag zwölf Millionen Menschen von Haus und Hof zu vertreiben und der Verelendung preiszugeben? Sind die Opfer jenes Gegenschlages nicht in der ganz überwiegenden Mehrzahl Menschen, die an den angedeuteten Ereignissen und Untaten unbeteiligt, die ohne Einfluss auf sie gewesen waren? ... Ist es wirklichkeitsfremd, wenn wir wünschen und hoffen, es möchten alle Beteiligten zu ruhiger Einsicht kommen und das Geschehene rückgängig machen, soweit es sich noch rückgängig machen lässt?“²⁸ Der päpstliche Wunsch war bedingt durch die konkreten politischen Umstände in der Tat wirklichkeitsfremd, je länger desto mehr. Was aber blieb, war die Frage der Rechtfertigung und der Verantwortung der Einzelnen und auch der Kirche für das Vertreibungsgeschehen. Hatten sie unter den gegebenen Bedingungen überhaupt eine Alternative oder waren sie nicht vielmehr selbst Getriebene?

Sicherlich gab es trotz aller Notwendigkeit zur kirchlichen Neuordnung Handlungsalternativen, nicht hinsichtlich der getroffenen politischen Entscheidungen, aber auf der menschlichen und kirchlichen Ebene, nämlich das Evangelium über die Staatsdoktrin zu stellen, mäßigend und helfend einzuwirken, soweit möglich Gemeinschaft zu pflegen statt zu trennen. Im „Görlitzer Tagebuch“ des deutschen Priesters Franz Scholz, der damals Pfarrer in Görlitz-Ost oder wie es bald hieß in Zgorzelec war, wird diesbezüglich eine sehr aufschlussreiche Episode erzählt.²⁹ Mitte April 1946 klopft bei ihm ein junger Priester aus Innerpolen an, der dem Aufruf des Apostolischen Administrators in Breslau gefolgt ist, in den neuen Westgebieten Osterhilfe zu leisten. „Von den Verhältnissen hier im fernen ‚polnischen‘ Westen hatte er im Innern des Landes keinen Schimmer einer Vorstellung. Er ist tief bedrückt durch das, was im Namen Polens hier geschieht“, schreibt Scholz unter dem 17. April 1946 in seinem Tagebuch. Der junge Mann sei gekommen, um zu helfen und zu dienen. „Welches Wunder in einer Zeit, in der auch Priester gelegentlich von erschreckender nationaler Voreingenommenheit erfüllt waren.“ Zum ersten Mal nach dem Kriegsende hat der deutsche Priester das Gefühl, einem Mitbruder begegnet zu sein, der sich für die Menschen in ihrem Elend ohne ansehn ihrer Nationalität einsetzt. Beide sind sich einig, „mitten im Haß eine Insel der Liebe Christi zu bewahren“. Dieser Priester vertritt für Scholz das „andere Polen“, dessen er vorher noch nicht ansichtig geworden ist, mit dem zusammen er auf dem Boden des Evangeliums arbeiten will.³⁰ Am Ende sind die „Möglichkeiten für einen Freund Polens, der Deutscher und Priester ist“ aber „radikal erschöpft“.³¹ Der Mitbruder aus Zentralpolen erklärt sich bereit, seine Stelle einzunehmen. Mit nichts, ins Nichts geht Scholz das unberechenbare Risiko des illegalen Grenzübergangs ein. „In unauslotbarer innerer und äußerer Not, in der wir fast nur noch namenlose und verachtete Objekte des Siegerwillens sind“, will er zu seinem Volk gehören.³²

Ein dritter apokalyptischer Reiter?

Wie die polnische, so hatte auch die deutsche Kirche die Erfahrung mit zwei apokalyptischen Reitern machen müssen: mit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und der vernichtenden Niederlage im Kriege und ihren Folgen. Galt im Kriege unter der rassistischen

²⁸ Zitiert nach ebd. 114.

²⁹ Vgl. ebd. 90-98.

³⁰ Ebd. 92.

³¹ Ebd. 90.

³² Ebd. 98.

Herrschaft der Deutschen die polnische Abstammung und polnische Art als „unvergebare Seinsschuld“, so fiel dieses Anathema nach dem Kriege auf die Deutschen im Osten unter der sowjetisch-polnischen Herrschaft, wobei nun aber auch die katholische Kirche mittat, so dass der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber in seinem Fastenhirtenbrief vom 23. Februar 1946 in nur mühsam gebändigter Empörung fragte: „Wo bleibt denn bei dieser furchtbaren Not das mitfühlende Herz und die helfende Hand der Kirche? Haben denn die katholischen Bischöfe und Priester und die sonst so frommen katholischen polnischen Menschen die Pflicht der Nächstenliebe völlig vergessen oder ins diabolische Gegenteil verkehrt?“³³ Nicht wenigen schien es in der deutschen Bevölkerung im Osten, dass nach den Nazi und den Russen mit den katholischen Polen nun ein dritter apokalyptischer Reiter ins Land gekommen sei. Der Deutsche hatte aufgehört, ein Rechtssubjekt zu sein: sein Leben und sein Eigentum standen nun einem oft gnadenlosen Sieger zur Verfügung.³⁴ Dabei mag von polnischer Seite mit Recht eingewendet werden, wo denn die helfende Hand der deutschen Kirche bei der vernichtenden Gewaltherrschaft Deutschlands über Polen gewesen sei, als der Pole aufgehört hatte, Rechtssubjekt zu sein? Und hatte nicht auch der Vatikan es vermieden, das Leid des polnischen Volkes im Kriege anzuprangern?³⁵

Diese Frage lenkt den Blick auf das Verhalten der Kirchen im „Dritten Reich“. Wer in diesem „Tausendjährigen Reich“ am kirchlichen Leben teilnahm, war gegen die Nazis. Das galt zumindest für die katholische Kirche. In der evangelischen Kirche unter ihrem regimetreuen Reichsbischof, ironisch abkürzend „Reibi“ genannt, und mit ihren „deutschen Christen“ sah dies etwas anders aus. Aber auch hier gab es die „Bekennende Kirche“. Sie stand wie die katholische Kirche, wenn nicht im Widerstand, so zumindest in deutlichem Abstand und in Gegnerschaft zum Regime, unter dem beide zu leiden hatten.³⁶ Für die katholische Kirche „als Ganzes galt nach der Etablierung des totalitären Systems (Anfang Juli 1933) in Deutschland als ... Überlebensstrategie: Beharrung und Verweigerung, verbunden mit Kooperation in Teilbereichen, soweit sie weltanschaulich und sittlich akzeptabel erschienen.“³⁷ Nach 1945 waren die katholische Kirche und die Bekennende Kirche als einzige moralisch nicht diskreditierte Institutionen übrig geblieben, bis Anfang der 60er Jahre auch die Haltung der katholischen Kirche in einem leidenschaftlichen Pro und Contra einer kritischen Bestandsaufnahme unterzogen wurde, in der auch das Handeln des Vatikan in Frage gestellt wurde.

Vor diesem Hintergrund von Abstand und zugleich Verstrickung waren die Christen in Deutschland bereit, für die Schuld und die Verbrechen mitzusühnen, die im deutschen Namen begangen worden sind. Sie verwahrten sich aber gegen die Kollektivschuldthese und verurteilten die Vertreibungen so wie die westdeutschen Bischöfe in einem Hirtenwort vom 30. Januar 1946, in dem es hieß: „Die Weltöffentlichkeit schweigt zu dieser furchtbaren Tragödie. Es ist, als sei ein eiserner Vorhang vor diesem Teil Europas niedergelassen. Wir wissen, daß gerade in jenen Gebieten Deutsche furchtbare Verbrechen an den Angehörigen

³³ Zitiert nach ebd. 112.

³⁴ Eine gute Beschreibung dieser Zeit für Schlesien liefert der polnische Historiker **Włodzimierz Borodziej**, Die Katastrophe. Schlesien nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Als die Deutschen weg waren. Was nach der Vertreibung geschah: Ostpreußen, Schlesien, Sudetenland. Buch zur WDR-Fernsehserie, Berlin 2005, 84-111.

³⁵ Vgl. dazu etwa: **Schöne Note**, in: Der Spiegel Nr. 35 vom 21.08.1967, S. 100, wo die Bemühungen des polnischen Episkopats um eine Protestnote des Vatikan und das äußerst vorsichtige Agieren des Vatikan in dieser Angelegenheit während des Krieges beschrieben werden.

³⁶ Inwieweit die Gegnerschaft der Kirche stufenweise als Widerstand im Sinne von Unzufriedenheit, Verweigerung, Protest und aktivem Widerstand im totalitären System des Nationalsozialismus zu bestimmen ist, beschreibt **Konrad Repgen**, Widerstand oder Abstand. Kirche und Katholiken 1933 bis 1945, in: **Klaus Hildebrand** (Hg. u.a.), Geschichtswissenschaft und Zeiterkenntnis. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Festschrift für Horst Möller, Oldenbourg 2008, 555–558, mit vielen weiteren Literaturhinweisen.

³⁷ Ebd. 557.

anderer Nationen begangen haben. Aber seit wann ist es erlaubt, an Unschuldigen sich zu rächen und Verbrechen durch Verbrechen zu sühnen? Man soll die wirklich Schuldigen zu unerbittlicher Rechenschaft ziehen. Aber wer will das Massensterben von Kindern, Müttern, alten Leuten verantworten?³⁸ So wurden die Vertreibungen besonders von den Betroffenen „als schweres Unrecht, als exzessive Überspannung eines verständlichen und berechtigten Verlangens Polens nach Wiedergutmachung und Sicherheit empfunden“.³⁹

Dies waren die nicht nur politisch, sondern ebenso religiös und psychologisch völlig gegensätzlichen Ausgangspositionen, die es zwischen Polen und Deutschen zu überwinden galt. Dafür musste die deutsche Seite Abschied nehmen von der politischen Erwartung einer Wiederherstellung des früheren Rechtszustandes und die polnische Seite von ihren heilsgeschichtlichen Rechtfertigungen für die Vertreibung. Beide Seiten mussten sich wieder auf ihre eigentliche Berufung besinnen, Brücken zu bauen zwischen den Völkern statt sich als verlängerter Arm nationaler Interessen zu verstehen, was ja im wörtlichen Sinne eine Missbildung bedeutet. Natürlich erleiden sie „dabei auch das Schicksal der Brücke, daß man von beiden Seiten auf ihr herumtritt, aber es ereignet sich auch durch sie Begegnung und Versöhnung“.⁴⁰

Eine Versöhnung des Gegensätzlichen konnte letztlich aber nur möglich werden, wenn Polen und Deutsche, denen durch die jeweils andere Seite Unrecht getan worden ist, von Herzen vergeben. Nur durch ein Bekenntnis zur Wahrheit der Tatsachen und ihrer Bewertung im Lichte des Evangeliums sowie durch gegenseitige Vergebung konnten die tiefgehenden Wunden geheilt werden.⁴¹ Theologisch sind Schuldvergebung, Umkehr und Versöhnung primäre Dialogangebote Gottes, Gaben Gottes, wobei aus der Gabe, wenn sie angenommen wird, eine Aufgabe wird. Dies erklärt, warum den Kirchen in diesem so schwierigen Prozess, eine Schlüsselrolle zuviel. Denn ihnen ist das Depositum Fidei anvertraut, dass Gottes Liebe und Vergebung dem Menschen in Christus geschenkt ist „vor aller Leistung und trotz aller Schuld“.⁴²

II. Neue Wege öffnen: Die Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche

Ein wichtiger erster Schritt in diesem Versöhnungsprozess war die so genannte „Ostdenkschrift“ der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die am 1. Oktober 1965 kurz nach der Bundestagswahl vom 19. September unter dem Titel: „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ erschien.⁴³ Sie knüpfte an eine Reihe von Aktivitäten der evangelischen Kirche nach dem Kriege an: etwa an die Schuldbekennnisse der EKD vom Oktober 1945 und der Bekennenden Kirche vom 8. August 1947 („Darmstädter Wort“), an die Gründung der Aktion Sühnezeichen 1958, die durch konkretes Handeln ein Zeichen der Versöhnung setzen will, an das „Tübinger Memorandum“ von protestantischen Intellektuellen 1961 sowie an die Thesen des „Bielefelder Arbeitskreises der kirchlichen Bruderschaften“ von 1963, die den Verzicht auf die deutschen Ostgebiete gefordert hatten, denen aber die

³⁸ Zitiert nach **Scholz**, Tagebuch, 108f.

³⁹ Ebd. 11f. vgl. auch **Franz Scholz**, Kollektivschuld und Vertreibung. Kritische Bemerkungen eines Zeitzeugen, Frankfurt/M. 1995.

⁴⁰ **Joachim Kardinal Meißner**: Predigt anlässlich des Sechswochenamtes im Bonner Münster am 23.06.1997, in: Christine Maria Czaja (Hg.), Herbert Czaja. Anwalt für Menschenrechte, Bonn 2003, 206-208, hier 208.

⁴¹ Vgl. **Scholz**, Tagebuch, 12.

⁴² Dieser schöne Satz geht auf den Berliner Pfarrer **Dr. Klaus Kliesch** zurück. Vgl. auch **Anton Elsässer**: Sünde und Schuld – Umkehr und Versöhnung, in: **Johannes Gründel** (Hg.), Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral, Bd. 1: Grundlegungen, Düsseldorf 1991, 162-185, hier 181.

⁴³ **Ostdenkschrift**, aaO. Anm. 1.

„Lübecker Thesen“ aus kirchlichen Kreisen der Vertriebenen vom Januar 1965 energisch widersprachen.⁴⁴

Die Ostdenkschrift war ursprünglich an die westdeutsche Öffentlichkeit gerichtet, fand aber auch in den östlichen Nachbarländern Deutschlands eine intensive und offene Aufnahme.⁴⁵ Denn 20 Jahre nach Kriegsende wollte sie nicht nur in der Bundesrepublik ein neues Nachdenken über die Lage der Vertriebenen befördern, sondern auch für die festgefahrene Ostpolitik neue Perspektiven öffnen. So ist die Denkschrift „zu einem bleibenden Vorbild für die Wahrnehmung des politischen Wächteramtes der Kirche nach evangelischem Verständnis geworden“.⁴⁶ Nur langsam konnte sich damals die protestantische Kirche mit dem enormen territorialen Verlust, der gleichzeitig den weitgehenden Untergang des Protestantismus in diesen Gebieten bedeutete, abfinden. 1965 machte sich die Kirche jedoch protestantisch nüchtern daran, die Grenz- und Bevölkerungsverschiebung zu erklären und eine Anerkennung der Verhältnisse ins Auge zu fassen. Damit sollte ein Beitrag zur Versachlichung der Diskussion und zur Urteilsbildung geleistet werden.⁴⁷

1. Zuerst werden in der Denkschrift „Umfang und Zusammenhänge der Probleme“ beschrieben, wobei schon hier festgestellt wird: „Je stärker die prinzipiellen rechtlichen und sittlichen Gesichtspunkte die Urteilsbildung bestimmen, desto mehr scheinen die tatsächlichen politischen Möglichkeiten und Aufgaben zu verblassen.“ Deutschland gerate in Gefahr, „über unbestimmten Zukunftserwartungen gegenwärtige Aufgaben zu versäumen.“⁴⁸
2. Als nächstes wird die psychosoziale Lage der Vertriebenen in Gesellschaft und Kirche analysiert mit dem Ergebnis, „daß die inzwischen im ganzen erreichte Sicherung der äußeren Lebensbedingungen das Problem der gesellschaftlichen und geistigen Eingliederung noch nicht gelöst habe“. Zurückgeblieben sei ein Trauma, dem die Berechtigung vielfach abgesprochen werde. Das Empfinden eines großen Bevölkerungsteils, nicht vollgültig anerkannt und gleichwertig behandelt zu werden, sei eine tatsächliche politische Realität. Die westdeutsche Gesellschaft sei den „Vertriebenen offenbar Vieles und Wesentliches schuldig geblieben“.⁴⁹ Die Denkschrift ging also, in der heutigen Terminologie gesprochen, von der Opferrolle der Vertriebenen aus. Darüber hinaus versuchte sie aber in einem zweiten Teil dieses Kapitels diese deutschen Opfer in Relation zur Schuld Deutschland am Kriege zu stellen. In einer gewagten theologischen Gratwanderung wird dabei versucht, den gewaltsamen Verlust der Heimat zum Geschichtshandeln Gottes in Beziehung zu setzen. Auch wenn die Vertriebenen auf keinen Fall in besonderer Weise für ihr Schicksal verantwortlich gemacht werden könnten, müsse aber dennoch vom „Zusammenhang zwischen dem Gericht Gottes und der menschlichen Sünde“ die Rede sein, so hieß es. Die Frage nach der Schuld könne nicht aus der Geschichte herausgelöst werden. Eine neue Lebensperspektive könne nur der gewinnen, „der im Herzen bereit ist, sich bußfertig unter Gottes Handeln in Gericht und

⁴⁴ Vgl. dazu den Vortrag von **Jürgen Telschow**, Die Ostdenkschrift der EKD aus deutscher Sicht, gehalten am 18.06.2005 vor der Mitgliederversammlung von „Zeichen der Hoffnung“ mit weiteren Literaturangaben (im Folgenden: **Telschow**, Ostdenkschrift); der 1977 gegründete Verein engagiert sich für eine bessere Zukunft von Polen und Deutschen durch Unterstützung von KZ-Häftlingen, Begegnungen und Informationsangebote (http://www.zeichen-der-hoffnung.org/termine/ostdenkschrift_telschow.html).

⁴⁵ Vgl. **Gerta Scharffenrorth**, Echo und Wirkung in Polen. Bilanz der Ostdenkschrift. Darstellung, Analyse, Dokumentation, Hamburg 1968.

⁴⁶ Vgl. dazu: Erklärung der EKD und des Polnischen Ökumenischen Rates aus Anlass des 40. Jahrestages des Erscheinens der „Ostdenkschrift“, www.ekd.de/ausland_oeekumene/pm168_2005_ekd_poer_ostdenkschrift.html.

⁴⁷ Vgl. **Ostdenkschrift**, Vorwort.

⁴⁸ Ebd. Kapitel I, Abs. 7.

⁴⁹ Ebd. Kapitel II, 1. Abs. 10 und 13ff.

Gnade zu beugen.“⁵⁰ Diesbezüglich sei jedoch in der Vergangenheit offenbar nicht klar genug ausgesprochen worden, dass nur das solidarische Ja des gesamten deutschen Volkes als einer „Schuld und Haftungsgemeinschaft“ zum „Gericht Gottes“ den Weg zu neuen Aufgaben frei machen könne.⁵¹ Diese Sätze in all ihrer Differenziertheit waren für viele eine unerträgliche Provokation. Denn was haften blieb war das Wort vom „Gottesgericht“. Gewaltsam diktierte Grenzziehung als Gericht Gottes, Heimatverlust als Sühne für Unrecht und Vorzahlung für Versöhnung, Verzicht als Gottes Gebot – war dies nicht eine unzulässige Inanspruchnahme des Unverfügbaren für politische Zwecke? In welcher Weise konnte man andererseits mit der Kriegsschuld theologisch umgehen?

3. Im dritten Kapitel wird die gegenwärtige Lage in den Gebieten jenseits der Oder-Neiße-Linie mit dem Ziel untersucht, auch den Lebensrechten und Ansprüchen der polnischen Nachbarn Rechnung zu tragen. Erinnert wird an die „geradezu verzweifelte Ausgangsposition, in der sich Polen nach dem Kriege befunden habe“, an den Bevölkerungsverlust von über 6 Millionen Menschen durch Krieg und Holocaust, an den Verlust Ostpolens, von 46 Prozent des früheren Staatsgebietes an die Sowjetunion und die Umsiedlung der dortigen Bevölkerung. Zitiert werden die polnische Regierung und Kirchenführer, die darauf verweisen, dass die neuen Westgebiete für Polen lebensnotwendig, eine schiere Existenzfrage seien für neun Millionen Menschen.⁵²
4. Dem schließen sich im vierten Kapitel völkerrechtliche Erwägungen an, in denen zunächst davor gewarnt wird, das „Recht auf Heimat“ schon als völkerrechtlich verbrieften Rechtsanspruch auf Rückgabe der Ostgebiete zu interpretieren. Gleichwohl wird die Wegnahme dieser Gebiete und die Vertreibung klar als völkerrechtswidrig qualifiziert. Nun folgt die politisch wichtigste Passage mit der kritischen Frage, ob Deutschland nur auf dem Rechtsstandpunkt beharren dürfe und wolle oder nicht auch einen Ausgleich für das von ihm selbst in schwerem Ausmaß verletzte fremde Recht zu leisten habe. Deutschland stehe vor der Frage, ob sich aus der Kriegsschuld nicht politische und vielleicht auch völkerrechtliche Einwendungen gegen den deutschen Anspruch auf unverminderte Wiederherstellung seines früheren Staatsgebietes ergäben.
5. Diesen politisch-rechtlichen Überlegungen folgen in einem längeren fünften Traktat theologische und ethische Überlegungen. Hier heißt es zunächst, aus der Theologie könne kein unabdingbares Recht auf Heimat abgeleitet werden. Das postulierte Heimatrecht gehöre in einen umfassenden Zusammenhang menschlicher und politischer Verantwortung.⁵³ Anschließend findet eine eingehende Auseinandersetzung mit den konträren Positionen in der Kirche statt die einerseits stärker den Rechtsstandpunkt, andererseits mehr den Versöhnungsaspekt betonen. Die theologische Überlegung kommt zu dem Ergebnis, dass es nicht zur kirchlichen Aufgabe gehöre, politische Lösungen im einzelnen zu formulieren, aber Bedingungen für eine menschenwürdige und dem Frieden dienende Politik zu benennen. Dies sei bezüglich der Ostpolitik notwendig, weil sie „unter einem unnüchternen Pathos“ leide und „in ihrem sachlichen Gehalt unzulänglich“ sei. Die theologisch-ethischen Erwägungen führten zur „notwendigen Konsequenz, in klarer Erkenntnis der gegenseitigen Schuld und ohne Sanktionierung von Unrecht, das nicht sanktioniert werden darf, das Verhältnis der Völker ... neu zu ordnen und dabei Begriff und Sache der Versöhnung auch in das politische Handeln als einen unentbehrlichen Faktor einzuführen.“⁵⁴ Die Anerkennung des Unrechts der Vertreibung sei aber eine

⁵⁰ Ebd. Kapitel II, 2. Abs. 2.

⁵¹ Ebd. Kapitel II, 2. Abs. 9.

⁵² Ebd. Kapitel III, Zitat 1. Abs. 1.

⁵³ Vgl. ebd. Kapitel V, 1. Abs. 6.

⁵⁴ Ebd. 3, Abs. 8 und 6.

unentbehrliche Voraussetzung für die Versöhnung. Das Spannungsverhältnis zwischen Rechtsanspruch und Versöhnung wird hier dadurch versucht aufzulösen, dass auf dem sittlichen und rechtlichen Unrechtscharakter der Vertreibung bestanden und einer stillschweigenden Sanktionierung dieses Unrechts vehement widersprochen wird, dies aber verbunden mit der Bereitschaft, Folgen der deutschen Schuld zu tragen und Wiedergutmachung für begangenes deutsches Unrecht zu leisten. „Aus geschichtlicher Erfahrung und in sittlicher Einsicht müssen wir uns klarmachen, daß begangenes Unrecht des hier vor Augen stehenden Ausmaßes nicht ohne geschichtliche und politische Folgen bleibt. Solche Folgen lassen sich aber nicht schlechthin wieder rückgängig machen.“⁵⁵

6. Schlussendlich wird in einem kurzen sechsten Kapitel mit dem Titel: „Die deutschen Ostgrenzen als politische Aufgabe“ noch einmal das Ziel der Denkschrift hervorgehoben: das deutsche Volk auf die notwendigen Schritte vorzubereiten, „den Nachbarn im Osten einen Dialog auf neuer Ebene anzubieten“ und politische Entscheidungen anzuregen, die den gegebenen „Zustand einer so gut wie völligen Entfremdung und gegenseitiger Furcht und Haßgefühle“ überwinden helfen mit Blick auf eine künftige Friedensordnung. Bei der Verwirklichung dieser Aufgabe handele es sich aber um politische Entscheidungen, die in einer vernünftigen Einschätzung der Situation getroffen werden müssten.

Mit der Auffassung, wo Recht gegen Recht und Unrecht gegen Unrecht gestellt wird, gibt es keine friedliche Zukunft und mit dem Vorschlag, Deutschland solle um des Friedens willen unter Umständen in der Grenzfrage nachgeben, brachte die Ostdenkschrift Positionen ins Spiel, die nicht nur der gerade in der Neubildung begriffenen Regierungskoalition aus Christdemokraten und Liberalen unter Kanzler Ludwig Ehrhard, sondern vermutlich auch der Mehrheit der Deutschen damals inakzeptabel erschienen. Entsprechend heftig und kontrovers waren die Reaktionen. Die Diskussion bekam durch die Schrift eine bis dahin nicht gekannte Breite. Viele Vertriebene verstanden sie als eine Verzichtserklärung, worin sie eine ungeheure Zumutung sahen. Die im besten Referentendeutsch niedergeschriebene akademisch differenzierte Ausarbeitung sprach die Hauptbetroffenen nicht an und half ihnen nicht loszulassen.⁵⁶

Nicht wenige fragten sich, ob sich mit dieser Denkschrift im Bemühen um Versöhnung nicht ein zu großes Entgegenkommen gegenüber dem kommunistischen Ostblock anbahnte, der seinerseits gar nicht auf Versöhnung, sondern auf Anerkennung der von ihm geschaffenen Fakten und politische Gewaltherrschaft aus war. Und dennoch zählen die von der EKD unterbreiteten Überlegungen wohl zu den wichtigsten Initiativen, welche die vier Jahre später unter der neuen sozialliberalen Regierungskoalition einsetzende neue Ostpolitik gedanklich vorbereitet haben. Sie stellten den nicht mehr realistischen Formalkonsens deutscher Nachkriegspolitik über die Rückgabe der ehemals deutschen Ostgebiete theologisch-ethisch bedacht, aber vor allem in nüchterner politischer Rationalität in Frage. Dabei war die ganze Denkschrift ein Plädoyer für eine freie und realistische politische Vernunft, die vorhandenen Handlungsspielräume auf dem Wege der Versöhnung jenseits von Wunschdenken auszunutzen.⁵⁷ Die EKD war sich jedoch bewusst, wie es im Schlusssatz des Vorwortes heißt, dass es sich hier um Probleme handelt, „die das ganze deutsche Volk angehen. Ihre Lösung steht in engem Zusammenhang mit der Aufgabe, die notvolle Spaltung Deutschlands zu überwinden“. Dafür war die Zeit aber noch nicht gekommen.

⁵⁵ Ebd. 3, Abs. 5.

⁵⁶ Vgl. **Christian Schott**, „geh aus deinem Vaterland ...“. Vertreibung – Integration – Vermächtnis der evangelischen Schlesier. Vorträge, Aufsätze, Predigten, Hamburg, Münster 2008, 143f.

⁵⁷ Vgl. **Robert Leicht**, Drei Dinge, über die man nicht sprechen kann. Mit ihrer „Ostdenkschrift“ verstieß die Evangelische Kirche in Deutschland 1965 erstmals gegen deutsche Nachkriegstabus – und gab einen wichtigen Anstoß für eine neue Ostpolitik, in: Die Zeit Nr. 39 vom 22.09.2005 (www.zeit.de/2005/39/A-EKD).

Auf der Spandauer Synode im März 1966 wurde der vehement geführte Streit über die Denkschrift durch einige Klarstellungen befriedet. Deutlich wurde nun betont, eine Kollektivschuld des deutschen Volkes gebe es nicht, wohl aber eine Kollektivhaftung; ein Verzicht auf die Ostgebiete könne die Kirche weder befürworten noch verlangen, dies sei allein Sache der Politiker; der Wille zur Aussöhnung sei der notwendige Beginn einer friedlichen Regelung territorialer Streitfragen. Die Synode wehrte sich gegen Unterstellungen, die Denkschrift sei ein Verzichtspapier und wolle das Grenzproblem „theologisch“ lösen.⁵⁸

III. „Kein weiterer kalter Krieg, aber der Anfang eines Dialoges“

Der nächste wichtige Schritt zur Versöhnung kam von Seiten der katholischen Bischöfe in Polen. Sie hatten sich bis dahin, ebenso wie ihre deutschen Amtsbrüder, wenig hervorgetan in Bezug auf Versöhnungsbemühungen. Im großen Ganzen kann man wohl von einem regelrechten Unverhältnis sprechen, in dem es kaum Kontakte gab, geschweige denn einen wirklichen Dialog, dafür aber ganz konträre Positionen, Vorurteile und massive Vorbehalte aufgrund der Kriegs- und Nachkriegserfahrungen. Hier spielte auf der polnischen Seite die Überzeugung der Kollektivschuld aller Deutschen, die Erwartung einer Sühne der Deutschen und vor allem der Prüfstein der Grenzfrage eine Rolle. Auf Seiten der deutschen Katholiken wurde die Haltung dagegen durch die aus der Ablehnung des Nationalsozialismus gespeiste Überzeugung persönlicher Unschuld, durch die Verurteilung des Unrechts der Vertreibung, an der die polnische Kirche mitgewirkt habe, sowie durch die Nichtanerkennung der Oder-Neiße-Grenze bis zu einem Gesamtdeutschland betreffenden Friedensvertrag geprägt.⁵⁹

Im Kontext der Begegnungen und besonderen Atmosphäre des II. Vatikanischen Konzils 1962 bis 1965 und der anstehenden Tausendjahrfeier Polens 1966 war es nun aber den polnischen Bischöfen ein „Gebot der Stunde“, einen ernsthaften Dialog zu beginnen. Dazu schrieben sie in deutscher Sprache ihren „hochwürdigen Konzilsbrüdern“ am 18. November 1965 einen Brief, der vom Breslauer Erzbischof Boleslaw Kominek entworfen worden war, der 20 Jahre zuvor noch wenig Einfühlungsvermögen in das Schicksal der Deutschen gezeigt hatte.⁶⁰ Das Schreiben enthielt eine Einladung zur Tausendjahrfeier der Taufe Polens und seines nationalen und staatlichen Bestehens. Vor dieser großen Feier wollten sich die polnischen Bischöfe, wie es guter christlicher Brauch ist, mit den deutschen Bischofsbrüdern versöhnen. Erst dann, so heißt es, „können wir wohl mit ruhigem Gewissen in Polen auf ganz christliche Art unser Millennium feiern“. In diesem Geist streckten sie vor dem Hintergrund des deutschen Massenvernichtungskrieges und „dem Leid der Millionen von Flüchtlingen und vertriebenen Deutschen“ ihre Hände den deutschen Bischöfen in den Bänken des zu Ende gehenden Konzils hin und gewährten Vergebung und baten um Vergebung.⁶¹

Verbunden mit der Vergebung war die lebendige Erinnerung. In einem Abriss geht der Brief auf die tausendjährige Entwicklung polnischer Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der deutsch-polnischen Nachbarschaft ein. Dabei wird zunächst – wohl auch in Richtung der kommunistischen Machthaber im eigenen Land – die enge Verwobenheit von polnischem Volk und polnischem Christentum geschildert, die man „einfach schadlos nicht

⁵⁸ Vgl. Absage an ein Tabu. Die EKD-Synode verteidigte die Oder-Neiße-Denkschrift, in: **Die Zeit**, Nr. 13 vom 25.03.1966 (www.zeit.de/1966/13/Absage-an-ein-Tabu).

⁵⁹ Zur Ausgangslage 1965 vgl. **Basil Kerski, Robert Żurek**, Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen von 1965. Entstehungsgeschichte, historischer Kontext und unmittelbare Wirkung, in: **Basil Kerski** u.a. (Hg.), „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe von 1965 und seine Wirkung, Osnabrück 2006 (polnisch Olsztyn 2006), 7-53, hier 7-21 (im Folgenden: **Kerski/Żurek**, Briefwechsel).

⁶⁰ Dokumentation des Briefes ebd. 211-222 (im Folgenden: **Antwortschreiben**); zur Bewertung Komineks, **Scholz**, Tagebuch aaO., 102.

⁶¹ Ebd. 218, 221.

auseinanderbringen kann“.⁶² Sodann werden sowohl die fruchtbaren wie auch die furchtbaren Zusammenhänge polnischer und deutscher Geschichte beschrieben. Dabei sollte die Aufzählung der Massenverbrechen der deutschen Okkupationszeit im Kriege „weniger eine Anklage als vielmehr eine eigene Rechtfertigung sein“, damit man die polnische Denkart einigermaßen verstehen möge, wie es hieß. In diesem Kontext wird auch das „heiße Eisen“ der polnischen Westgrenze an Oder und Neiße angesprochen, die für Deutschland „eine äußerst bittere Frucht des letzten Massenvernichtungskrieges“, für Polen aber, „das aus dem Massenmorden nicht als Siegerstaat, sondern bis zum äußersten geschwächt hervorging, ... eine Existenzfrage (keine Frage ‚größeren Lebensraumes‘!)“ sei. „Trotz dieser fast hoffnungslos mit Vergangenheit belasteten Lage, gerade aus dieser Lage heraus“, rufen die polnischen Bischöfe ihren Amtsbrüder zu: „Versuchen wir zu vergessen! Keine Polemik, kein weiterer kalter Krieg, aber der Anfang eines Dialogs“.⁶³

Der Brief enthält bemerkenswerter Weise auch einen Gruß und Dank an die deutschen evangelischen Brüder, die sich ebenfalls mühten, wie es hieß, Lösungen für die gemeinsamen Schwierigkeiten zu finden. Wie Kominek selbst 1966 feststellte, hatte die Ostdenkschrift der EKD die polnischen Bischöfe zu ihrer Botschaft ermutigt und wurde von ihnen positiv wahrgenommen.⁶⁴ Das wiederum wurde von den Befürwortern der Denkschrift als Hilfestellung in dem in Deutschland erbittert geführten Streit verstanden.⁶⁵ EKD-Präsident Scharf sagte später sogar, der polnische Episkopat habe dazu beigetragen, dass die EKD an ihrer Denkschrift festhielt.⁶⁶

Die deutschen Bischöfe, die mit „Bewegung und Freude“ den Brief empfangen haben, griffen ihn „als kostbare Frucht“ in ihrer Antwort vom 5. Dezember 1965 dankbar auf, indem sie mit „brüderlicher Ehrfurcht“ die dargebotenen Hände ergriffen und ihrerseits die polnischen Nachbarn um Vergessen und Verzeihung baten.⁶⁷ Selbst sprechen sie allerdings keine direkte Vergebung aus. Fühlten sie sich dafür zu befangen angesichts der unvergleichlichen Größe der deutschen Schuld? Meinten sie, nicht im Namen der Vertriebenen sprechen zu dürfen? Nur indirekt lässt sich die Vergebung herauslesen, weil die Bischöfe die von polnischer Seite ausgestreckten Hände ergreifen und weil sie bereit sind, einen neuen Anfang in einer „Brüderschaft des guten Willen“ zu machen, was beides Frucht der Vergebung ist.

Dankbar wurde sodann die Einladung nach Polen angenommen und mit einer Einladung zum Katholikentag in Essen sowie zur Tausendjahrfeier des Bistums Meißen 1968 erwidert, um den Dialog fortzusetzen, wozu es aber aus politischen Gründen nicht kommen sollte. Deutlich wurden auch von den deutschen Bischöfen die Schatten angesprochen, die leider noch immer über beiden Völkern lägen: Furchtbares sei dem polnischen Volke im Namen Deutschlands angetan worden, verständlich sei es, dass die deutsche Besatzung eine brennende Wunde hinterlassen habe, die auch bei gutem Willen nur schwer heilen könne.

Das Antwortschreiben wurde durch verschiedene Umstände in sehr kurzer Zeit vom Berliner Erzbischof Bengsch und dem Görlitzer Kapitularvikar Schaffran verfasst. Als Bischöfe in der

⁶² Ebd. 212.

⁶³ Ebd. 219, vgl. 218f.

⁶⁴ Vgl. **Kerski/ Żurek**, Briefwechsel aaO., 25.

⁶⁵ Vgl. **Telschow**, Ostdenkschrift aaO.

⁶⁶ Vgl. **Die Zeit** aaO. Anm. 57.

⁶⁷ Abgedruckt in **Antwortschreiben** aaO., 223-228, hier 223, 224f., 226. Angesichts der tatsächlichen Worte fällt es schwer, der negativen Bewertung des Schreibens bei **Kerski/ Żurek** (ebd. 32-42) zu folgen, die es als „unzulänglich“, „kühl“ und „distanziert“ beschreiben, ohne Freude und Dankbarkeit, was sie mit historischen und politischen Bedenken der deutschen Bischöfe, mit deren vermutlicher Enttäuschung über den Inhalt des polnischen Briefes und deren Geringschätzung der polnischen Seite erklären. Diese Mutmaßungen sagen wahrscheinlich mehr über die Interpreten aus, als über die Bischöfe und ihren Text.

DDR konnten sie am allerwenigsten ein Interesse an einer Bestätigung des sozialistischen Status quo haben. Dies wird in der kritischen Diskussion über die deutsche Antwort von polnischer Seite manchmal vergessen.⁶⁸ In Bezug auf das von den polnischen Bischöfen angesprochene „heiße Eisen der Grenzfrage“ gibt es deshalb von den deutschen Amtsbrüdern zwar mehrere Hinweise, aber keine Zusage einer Anerkennung der „Friedensgrenze“, wie sie im Ostblock hieß und von der DDR im Görlitzer Vertrag von 1950 akzeptiert werden musste. Die DDR und damit die Teilung Deutschlands werden zum Ärger der Führungen in Warschau und Ost-Berlin in beiden Schreiben völlig übergangen.

Die Hinweise in der deutschen Antwort betreffen folgende Punkte: Der im polnischen Brief geschilderte vielfältige Austausch im Mittelalter wird als „tröstlicher Hinweis auf die von uns erhoffte und mit allen Mitteln zu erstrebende Zukunft“ verstanden. Damit ist eine Zukunftsperspektive benannt. Zudem wird versichert, man wisse, was die Westgebiete heute für Polen bedeuteten und dass die Deutschen Folgen des Krieges zu tragen hätten, die auch für ihr Land schwer seien. Schließlich wird die Rede vom „Recht auf Heimat“ in der Weise erklärt, dass „darin – von einigen Ausnahmen abgesehen - keine aggressive Absicht“ läge, sondern nur die Feststellung, dass die Vertriebenen „Rechens in ihrer alten Heimat gewohnt haben und daß sie dieser Heimat verbunden bleiben“, wobei ihnen bewusst sei, dass dort jetzt eine Generation aufwache, die dieses Land ebenfalls als ihre Heimat betrachte.⁶⁹ Versichert wird, dass kein deutscher Bischof etwas anderes wolle und fördern werde „als das brüderliche Verhältnis beider Völker in voller Aufrichtigkeit und ehrlichem Dialog“ bei der Suche nach einer nach allen Seiten befriedigenden und gerechten Lösung der unseligen Folgen des Krieges.⁷⁰ Mit dem Ausdruck der Hoffnung, dass Gott beiden Völkern in Zukunft Lösungen zeigen werde, die der „Brüderschaft des guten Willens“ entsprechen, wird allerdings eingeräumt, dass die deutschen Bischöfe eine solche Lösung bisher nicht sehen.

Deutlich ist das Bemühen zu spüren, eine beruhigende Antwort auf die polnische Existenzfrage zu geben. Wenn die polnischen Bischöfe aber erwartet haben sollten, von den deutschen Bischöfen eine Zusage zur Grenzanerkennung zu bekommen, indem sie in ihrem eigentlich religiösen Schreiben auch die Grenzfrage ansprachen, auf das nach wie vor herrschende Misstrauen in Polen gegenüber Deutschland und den „schweren Druck eines elementaren Sicherheitsbedürfnisses“ hinwiesen, unter dem das ganze polnische Volk stehe, so wurde diese Erwartung enttäuscht. Dies wollten die deutschen Bischöfe aus wohlherwogenen Gründen nicht tun. So gerne sie auch die ausgestreckte Hand der Versöhnung ergriffen, so wenig wollten sie sich in das komplizierte Koordinatengefüge der Politik einmischen, das nicht nur Polen, sondern auch das geteilte Deutschland betraf. Über eine ehrliche „Brüderschaft des guten Willens“ hinaus hatten sie deshalb nichts Mutiges und Wegweisendes zu bieten. Das war unter den gegebenen Umständen nicht wenig und hätte in einem ernsthaften Dialog Vertrauen schaffen können. Allerdings hängt die Bewertung vom jeweiligen Erwartungshorizont ab.

So wird zum Beispiel die deutsche Antwort von manchen als „qualitativ nicht ebenbürtig“ beurteilt, weil sie im Gegensatz zu den polnischen Bischöfen etwas an „Entschlossenheit, Mut und Versöhnungsbereitschaft“ vermissen lasse. Dem liegt die politische Erwartung der Anerkennung der Grenze zu Grunde, was zur damaligen Zeit aber von den deutschen

⁶⁸ Siehe bei **Kerski/ Żurek**, Briefwechsel aaO., 35ff.

⁶⁹ Insofern stimmt es zwar, dass „der im Ton herzliche Antwortbrief die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze mit Schweigen übergang“, wie **Friedhelm Boll** schreibt, aber diese Hinweise wurden zumindest gegeben; vgl. ders., Joseph Ratzingers Weitsicht in der Versöhnung mit Polen, in Newsletter des Archivs für Sozialgeschichte der Friedrich-Ebert-Stiftung o. J. (im Folgenden: **Boll**, Ratzingers Weitsicht): www.fes.de/archiv/adsd_neu/inhalt/newsletter/newsletter/NL%202006/NL%2003%202006/html32006/boll.html.

⁷⁰ **Antwortschreiben** aaO., 225.

Bischöfe aufgrund des Gesamtzusammenhanges dieser Grenzfrage mit einer Friedensregelung für Deutschland als Ganzes von den politischen Folgewirkung als unübersehbar oder gar kontraproduktiv und auch kirchlich als schädlich qualifiziert wurde. Natürlich hätte ein positives Eingehen der deutschen Bischöfe auf die nicht ausdrücklich benannte Hoffnung ihrer polnischen Amtsbrüder wahrscheinlich deren Position als wahre und dann auch erfolgreichere Interessenvertreter Polens gestärkt⁷¹, aber mit welchen politischen und innerkirchlichen Folgen?

Auf diesen politischen Zwiespalt die Kategorie eines unterschiedlichen „moralischen Reifegrades“ von polnischen und deutschen Bischöfen anzuwenden, läuft auf einen Kategorienfehler hinaus, sofern man nicht die Grenzanerkennung von vornherein und unter Absehung aller Umstände als einzige moralische Entscheidung ansieht. Denn christlich moralisch stimmten die Bischöfe offenbar hinsichtlich der Versöhnungsnotwendigkeit überein. Nur in der politischen Konsequenz konnte unter den damaligen Umständen des fortdauernden Kalten Krieges kein Konsens erzielt werden, sofern es um die Grenzfrage ging.⁷² Dies war für die polnischen Bischöfe ein Grund tiefer Enttäuschung, wie spätere Äußerungen von Erzbischof Kominek und Kardinal Wyszyński belegen, wobei dabei auch die heftige innerpolnische Kritik an dem Wort des polnischen Episkopats eine Rolle gespielt haben wird. Die polnischen Bischöfe vermissten ein unmissverständlicheres Bekenntnis zum polnischen Existenzrecht an Oder und Neiße, ein deutlicheres Zeichen der Reue seitens der deutschen Bischöfe und meinten, die von ihnen ausgestreckte Hand sei nur unter politischen Vorbehalten angenommen worden.⁷³

Die enttäuschte Erwartung deutet abermals auf das unterschiedliche Selbstverständnis beider Seiten hin. Die polnischen Bischöfe sahen sich als legitime Vertreter ihrer Nation, die aus einer fortdauernden Symbiose von Christentum, Kirche, Staat bestehe, wie sie in ihrem Schreiben erklärten, „in dem seit Anfang an das Religiöse mit dem Nationalen eng verwoben und verwachsen ist, mit allen positiven, aber auch negativen Seiten dieses Problems“. Diese polnisch-katholische Nation sollte in der Okkupationszeit der „totalen Vernichtung und Ausrottung“ durch die Deutschen anheim fallen und hatte furchtbare Opfer zu erleiden.⁷⁴ Sie hatte aber trotz der alliierten Vereinbarungen und trotz der sowjetrussischen Herrschaft eine Mitverantwortung für das Los der Vertriebenen, wobei der Umgang auch der polnischen Kirche mit den Oder-Neiße-Gebieten und den dort lebenden Menschen eine Annäherung der deutschen und polnischen Katholiken sehr erschwerte.⁷⁵

Die deutschen Bischöfe waren dagegen nur die Vertreter des kleineren katholischen Teils einer geteilten und reduzierten Nation, die zu gut einem Fünftel aus Flüchtlingen und Vertriebenen bestand. Zudem hatten sie in der Nazizeit gegen das Regime gestanden und selbst unter ihm gelitten, was im polnischen Schreiben auch anerkannt wird, worauf die deutschen Bischöfe dankbar verweisen. Ebenfalls dankbar sind sie, dass von polnischer Seite neben dem unermesslichen Leid des polnischen Volkes auch des harten Loses der vertriebenen Deutschen und Flüchtlinge gedacht wird, was in Polen einem Tabubruch gleich kam.⁷⁶ Für die NS-Verbrechen hielten die Bischöfe ihre Kirche nicht in direkter Weise für mitverantwortlich, weshalb sie auch kein eigenes kirchliches Schuldbekenntnis ablegten. Sie erinnerten vielmehr daran, dass alles menschliche Unrecht zunächst eine Schuld vor Gott ist, an den sich zuerst die Vergebungsbitten richtet. Dann erst dürfe man auch ehrlichen Herzens um Verzeihung bei

⁷¹ So **Boll**, Ratzingers Weitsicht aaO.

⁷² Vgl. **Kerski/Żurek**, Briefwechsel aaO., 32, 35.

⁷³ Vgl. ebd. 41f.

⁷⁴ Vgl. **Antwortschreiben** aaO., 212, 217.

⁷⁵ Vgl. **Kerski/Żurek**, Briefwechsel aaO., 19.

⁷⁶ Vgl. **Antwortschreiben** aaO., 219, 224; **Kerski/Żurek**, Briefwechsel aaO., 28.

den Nachbarn bitten. Und so bitten die deutschen Bischöfe, das furchtbare, im Namen des deutschen Volkes geschehene Unrecht zu verzeihen und bekunden, die Folgen des Krieges tragen zu wollen.⁷⁷

Aber hätte es nicht eigentlich an den deutschen Bischöfen gelegen, den ersten Schritt auf Polen hin zu tun? Der katholische Publizist und Zeitungswissenschaftler Otto Roegele führte dazu 1966 in seiner Rede auf der Hauptkundgebung des 81. Deutschen Katholikentages aus: „Nicht anders als gegenüber dem Judentum ist die innere Lage der Deutschen gegenüber dem polnischen Volk gekennzeichnet durch das Bewusstsein schwerer Schuld, durch die Bitte um Vergebung und durch den Willen zur Versöhnung. Viele tun sich noch schwer, frei aus sich herauszugehen und die Hand, die sie gerne reichen möchten, ohne ausdrückliche Aufforderung auszustrecken. Dies scheint mir kein Zeichen für Unaufrichtigkeit oder für Komplexe zu sein, wie gelegentlich behauptet wird, sondern der ganz natürliche Ausdruck einer Befangenheit, deren Motive durchaus verständlich und ehrenhaft sind.“⁷⁸ Die Entfremdung und Konfrontation im Kalten Krieg wird ein Übriges dazu getan haben, dass die deutschen Katholiken nicht so ihrerseits auf ihre Glaubensgeschwister in Polen zugegangen sind. So taten trotz der ungleich schwierigeren innenpolitischen Situation die polnischen Bischöfe als Opfer der deutschen Gewaltherrschaft, aber auch in ihrer Mitverantwortung für die Vertreibung, die sie bejaht und unterstützt hatten, den ersten Schritt und durchbrachen die Mauer des Schweigens, der Feindschaft, ja des Hasses.

Obwohl die beiden Bischofsworte vorderhand auf christliche Versöhnung zielten und die klare politische Zielrichtung der Ostdenkschrift nicht direkt aufnahmen, waren sie also im damaligen Kontext hochpolitisch, hochbrisant und von polnischer Seite auch mit einer weit reichenden politischen Erwartung verbunden. Dabei bewies der polnische Episkopat angesichts der historischen und politischen Umstände mit seiner Vergebung und Vergebungsbitte ein erstaunliches Maß an Entgegenkommen, Wahrhaftigkeit und Mut auf. Denn damit gestanden die Bischöfe selbstkritisch Schuld im Zusammenhang mit der Vertreibung ein, auch wenn sie sich dabei auf einen „Befehl der Siegermächte“ beriefen. Das war nicht nur für das kommunistische Regime, sondern insgesamt in der polnischen Gesellschaft bis weit in den kirchlichen Bereich hinein eine ungeheure Zumutung. Andererseits kam der Brief einem Paradigmenwechsel im Umgang mit den Deutschen gleich, weshalb die Schrift zu Recht einen besonderen Platz im Kollektivgedächtnis einnimmt. Kein Ereignis in der Nachkriegsgeschichte Polens habe soviel Nachdenken über das Verhältnis zu unseren deutschen Nachbarn ausgelöst, wie dieser Brief, konstatierte 43 Jahre später der polnische Botschafter in Deutschland, Marek Prawda.⁷⁹ Und der erste nach dem Krieg frei gewählte polnische Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki meinte im Nachhinein: „Man kann die Rolle der Botschaft kaum überbewerten. Durch sie wurde der Dialog erst überhaupt möglich.“⁸⁰

Hatten die Bischöfe sich schon in ihrer differenzierten Geschichtsdarstellung in Gegensatz zum offiziell propagierten Geschichtsbild der Volksrepublik begeben, so stand das Vergebungsangebot in diametralen Gegensatz zum bisherigen Umgang Polens mit dem westlichen Nachbarn, der beständig als ein Volk der Faschisten und Revanchisten angeprangert wurde. Die Erwähnung des Leids der deutschen Flüchtlinge und Vertriebenen

⁷⁷ Vgl. **Antwortschreiben** aaO., 224f.

⁷⁸ **Zentralkomitee der deutschen Katholiken** (Hg.), 81. Deutscher Katholikentag Bamberg 1966, Hauptkundgebung: Rede Prof. Dr. Otto B. Roegele, S. 395. Vor dem Hintergrund dieser Erläuterung aus der damaligen Zeit heraus scheint mir die Interpretation der Zurückhaltung der deutschen Bischöfe als Geringschätzung und Desinteresse bei **Kerski/Żurek**, Briefwechsel aaO., 39, doch sehr einseitig und gewagt.

⁷⁹ Vgl. **Prawda**, Erinnerungsdebatten aaO., 186.

⁸⁰ **Kerski/Żurek**, Briefwechsel aaO., 51.

und die Vergebungsbitte an die Deutschen setzten dem allen die Krone auf. Damit wagten sich die Kirchenmänner derart weit vor, dass ihnen bis heute nationalkonservative Kräfte hier nicht folgen können, wie die politischen Diskussionen in den letzten Jahren gezeigt haben.

Mit ihrem radikalen Kurswechsel in Bezug auf Deutschland liefen die Bischöfe zudem geradewegs Gefahr, als Vaterlandsverräter abgekanzelt zu werden und ihr eigenes Kirchenvolk vor den Kopf zu stoßen, was auch tatsächlich eintrat. Schon früher hatte die polnische Führung die Bischöfe als Landesverräter diffamiert, weil sie dem Vatikan die Treue hielten, der sich weigerte, die Kirchenverhältnisse in den neuen polnischen Westgebieten vor einer endgültigen politischen Klärung zu regeln. Zudem nutzte das Regime bewusst die Angst vor den Deutschen, um seine Herrschaft zu sichern.⁸¹ Jetzt erhoffte es sich auch mit Blick auf die Feier des Millenniums von einer öffentlichen Auseinandersetzung eine Schwächung der polnischen Kirche und setzte entsprechende Aktionen in Gang. Mehre Monate dauerte die antikirchliche Offensive, die eine extreme Verleumdungskampagne, teilweise aggressive Bevölkerungsproteste, polizeiliche Verhöre von Bischöfen und Priestern umfasste. Der Konflikt überschattete schließlich die Milleniumsfeiern und verhinderte den Besuch ausländischer Gäste, darunter den des Papst und der deutschen Bischöfe. Die Wucht der Kampagne erschreckte die polnischen Bischöfe, die sich daraufhin von zentralen Aussagen ihrer Botschaft teilweise distanzieren und zur alten nationalen Rhetorik zurückkehrten. Wenngleich Kardinal Wyszyński während der zentralen Tausendjahrfeier am 3. Mai 1966 in Tschenstochau die Vergebung der polnischen Katholiken für die deutschen Kriegsverbrechen wiederholte, die von den Hunderttausenden Teilnehmern in beeindruckender Weise gemeinsam bestätigt wurde, so blieb künftig die Bitte um Vergebung bei den Deutschen unerwähnt. In einem Hirtenbrief vom 10. Februar 1966 hatten die Bischöfe vielmehr erklärt, dass die Polen keinen Grund hätten, die Deutschen um Verzeihung zu bitten, dies betreffe nur die Vergebung individueller Schuld mancher Polen.⁸²

Auf die großherzige Geste folgten also Rückschlag und Frustration, die in den Beziehungen der Kirchen zur Stagnation führten. Auch spätere Versuche von Primas Wyszyński, den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, für eine Unterstützung der Polenpolitik der neuen sozialliberalen Bundesregierung ab 1969 zu gewinnen, schlugen fehl. Die deutschen Bischöfe ließen sich genauso wenig wie die katholischen Laien in diese Richtung politisch einspannen.⁸³ Ob dieser politischen Haltung soll Kardinal Wyszyński später einmal mit Wehmut gesagt haben: „Von den Deutschen erhielten wir alles, was wir wollten, aber nicht von denen, von denen wir es wollten“.⁸⁴

Neben Polen drohte der Briefwechsel auch in der DDR zu einem Kampf mit der Kirche zu werden. Denn die Antwort der deutschen Bischöfe war ja eine gesamtdeutsche Antwort gewesen. Neben den Bischöfen der Fuldaer und Freisinger Bischofskonferenz hatten auch die Ordinarien der Berliner Bischofskonferenz in der DDR unterschrieben. Theo Mechtenberg hat die Reaktion des SED-Regimes auf den Briefwechsel beschrieben.⁸⁵ Weil die Bischöfe die Existenz zweier deutscher Staaten außer acht gelassen hatten und in dem Antwortschreiben auch das „Recht auf Heimat“ Erwähnung findet, sah die DDR-Führung darin eine Verletzung der Loyalitätspflicht gegenüber dem Staat und einen Akt des Revanchismus. Das

⁸¹ Vgl. ebd. 27.

⁸² Vgl. ebd. 42-45 mit entsprechenden Belegen.

⁸³ Vgl. ebd. 48.

⁸⁴ Zitiert ebd. 50 (allerdings ohne Angabe der Quelle).

⁸⁵ Vgl. **Theo Mechtenberg**, Die Reaktionen des SED-Regimes auf den Briefwechsel polnischer und deutscher Bischöfe am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Ost-West Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen, hg. von Friedrich Kronenberg u.a. im Auftrag des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Nr. 196 (1997) 20-27.

Staatssekretariat für Kirchenfragen wollte sogar eine subversive Verschwörung seitens der katholischen Kirche gegen die sozialistische Friedenspolitik erkannt haben. Zugleich ging es der SED darum, einen Schulterchluss mit den polnischen Genossen zu üben. Nach einem klärenden Gespräch mit Erzbischof Bengsch, wurde der Streit jedoch schon bald beigelegt.

Interessant an dieser Episode sind zwei Punkte: Erstens die Analyse, dass mit dem Briefwechsel eine Konzept von Versöhnung und Verständigung angesprochen war, das dem ideologischen Konzept von Entspannung und Frieden der sozialistischen Staaten den Rang ablaufen und damit zur politischen Destabilisierung im Osten beitragen könnte. Da bewiesen die Analysten trotz ihrer Verschwörungstheorie eine gewisse Hellsichtigkeit, wie der spätere Gang der Ereignisse bestätigen sollte; zweitens wird in der Kritik der entscheidende Punkt eines grundsätzlichen Missverständnisses kirchlicher Äußerungen und Möglichkeiten deutlich: Eine bloß politisch-ideologische Interpretation geht am tieferen Sinn der Äußerungen vorbei, die dem Frieden und der Versöhnung dienen und die Voraussetzungen für das Gespräch schaffen wollen, nicht jedoch die Regelung konkreter politischer Fragen anstreben.⁸⁶ Die Erwartung, die katholische Kirche hätte die politische Hauptursache des deutsch-polnischen Konfliktes, die Grenzfrage also lösen können, ist daher an den falschen Adressaten gerichtet. Sie zur Grundlage der Analyse und Bewertung des kirchlichen Handelns zu machen, führt auf Abwege.⁸⁷

Am Versuch die Grenzfrage über die Kirchenschiene einer Lösung näher zu bringen, sind die polnischen Bischöfe am Ende mit ihrer Initiative gescheitert, wie sie es selbst bewerteten.⁸⁸ Ein ernsthafter und kontinuierlicher Dialog ist zumindest zwischen den Bischöfen letztendlich wohl nicht zuletzt wegen des Grenzstreits nicht zustande gekommen. So bleibt neben dem Eindruck der großzügigen Vergebung mit der Frage, inwieweit das politische Kalkül diese Versöhnungsinitiative bestimmte und konditionierte, am Ende auch ein gewisser zwiespältiger Eindruck.

Dennoch wirkte das polnische Bischofswort und seine Aufnahme durch die polnischen Gläubigen in Tschenstochau in Deutschland ein Stück weit befreiend. Mit ihrem mutigen Beispiel lösten die Bischöfe die vorhandene Befangenheit bei vielen deutschen Katholiken. Noch einmal sei Otto Roegele mit seiner Rede auf der Hauptkundgebung des Katholikentags 1966 in Bamberg zitiert. Er erinnerte dort an die politischen Hindernisse, die einer wirklichen Versöhnung mit Polen entgegenstünden und führte dann aus: „aber wir werden niemals vergessen, selbst wenn wir die Erinnerung lange in uns aufbewahren müssen, daß Hunderttausende in Tschenstochau im Sprechchor gelobt haben: ‚Wir vergeben, wir vergeben.‘ Wir sind im Innersten angerührt von der Größe christlicher und menschlicher Überwindung, wie sie in diesem Zeugnis liegt, und wir spüren die Verpflichtung, die sie auch uns auferlegt.“⁸⁹

Dieser Verpflichtung kam der Katholikentag zum einen dadurch nach, dass er in der Rede Roegeles den Vergebungsruf – anders als die deutschen Bischöfe – direkt erwiderte: „Das polnische Volk, das durch die Pilger auf dem Hellen Berg gesprochen hat, mag wissen, daß die Christen in Deutschland ihren Vergebungsruf gehört haben und ihn erwidern.“⁹⁰ Zum anderen indem der Katholikentag erklärte: die deutschen Katholiken suchten aus ganzem

⁸⁶ Vgl. ebd. 23 und 27.

⁸⁷ Diese Erwartungshaltung liegt der Bewertung von **Kerski/Žurek**, Briefwechsel aaO. 50 zu Grunde, die dadurch zum Teil eine einseitig negative Schlagseite bekommt bis dahin, dass die zurückhaltende Reaktion der deutschen Bischöfe insofern für den Angriff der polnischen Kommunisten mitverantwortlich gemacht wird, als sie diesen erleichtert habe.

⁸⁸ Vgl. ebd. 51.

⁸⁹ AaO. Anm. 78, 396.

⁹⁰ Ebd.

Herzen „eine neue und enge Partnerschaft zu allen ihren Nachbarvölkern, auch zum polnischen Volk“. Sie „versichern feierlich, sich mit allen Kräften dafür einzusetzen, daß das deutsche Volk die nationalen Existenzrechte des polnischen Volkes respektiert“. Ausdrücklich bekennen sie, „daß ein neue Friedensordnung nie durch Gewalt, sondern nur durch Verhandlungen geschaffen werden kann und daß solche Verhandlungen vom Respekt vor der Würde und dem Recht aller Völker und ihrer Menschen getragen sein müssen“. Die Erklärung wurde durch zweimaligen lang anhaltenden Beifall angenommen.⁹¹

An diesem Text hatte auch Herbert Czaja, der spätere Vorsitzende des Bundes der Vertriebenen, mitgewirkt. Dahinter stand der nahe liegende Gedanke, dass eine Versöhnungsbotschaft an das polnische Volk nur dann Sinn habe, wenn sie von der unmittelbar betroffenen Gruppe – den Heimatvertriebenen – mit unterstützt werde. Für Czaja war diese Erklärung, die die Rechte des polnischen Volkes mit den „vor dem Gemeinwohl aller Völker und einer neuen Friedensordnung vertretbaren Rechten des eigenen Volkes“ verband und die ausschließlich auf friedlichem Verhandlungswege eine Lösung der noch offenen gesamtdeutschen Frage anstrebte, das wichtigste Einzelergebnis seiner Arbeit im Katholikenkomitee, wie er selbst noch Jahre später hervorhob.⁹²

Fazit

Was haben die Kirchen mit ihren Gesprächsinitiativen am Ende erreicht? Sie haben trotz aller menschlichen und politischen Schwierigkeiten begonnen, die enorme Distanz zu überwinden: die Entfremdung, die Furcht, ja auch den Hass, die zwischen den Christen in Deutschland und Polen lagen. Sie sind aufeinander zu gegangen und haben damit die die Grundvoraussetzung für einen Versöhnungsprozess geschaffen: Die Befangenheit untereinander wurde abgebaut, erste Kontakte geknüpft. Das war nach 20 Jahren eines Unverhältnisses und unter den gegebenen Umständen eines fortdauernden Kalten Krieges nicht wenig.

Allerdings zu dem von beiden Seiten eigentlich anvisierten ernsthaften und kontinuierlichen Dialog, der die jeweils andere Seite geduldig mit dem Herzen zu hören vermag, ist es kaum gekommen. Es gab ein Bekenntnis zu dem furchtbaren Geschehnissen, es gab sogar Vergebung, doch Distanz und Unverständnis ließen sich nicht so schnell überwinden. Politische Ambitionen und die Eingebundenheit in die jeweils eigene Welt standen diesem Unterfangen im Wege. Ein wirklich intensiv geführter Dialog und tatsächliche Verständigung konnte so nicht gelingen. Dafür bedurfte es weiterer Schritte und Entwicklungen.

Die Kirchen konnten sich nicht frei machen von den Bedingungen der politischen Unfreiheit und Staatsräson. Welchen Sinn sollte es haben, so fragten sich viele auf deutscher Seite, die Versöhnung als unentbehrlichen Teil in das politische Handeln einzuführen, wenn auf der anderen Seite unversöhnliche Ideologen und Unterdrücker das Sagen hatten? Die polnischen Bischöfe erwarteten etwas, was erst 1990 in vollem Sinn möglich war für Deutschland, denn bis dahin galten die Bedingungen des Kalten Krieges fort und Deutschland war geteilt. Dennoch waren die kirchlichen Initiativen politisch erstaunlich erfolgreich, wenn man sie nicht daran misst, was sie nicht leisten konnten. Denn sie waren natürlicher Weise nicht in der Lage, das komplizierte politisch-völkerrechtliche Koordinatensystem aus den Angeln zu heben. Um die großen politischen Probleme im ostmitteleuropäischen Raum zu überwinden, bedurfte es die Gunst einer neuen politischen Konstellation, einen politischen Kairos, den es

⁹¹ Erklärung zum Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen, in: **Zentralkomitee der deutschen Katholiken** (Hg.), 81. Deutscher Katholikentag Bamberg 1966, Arbeitsgruppe II: Unser politischer Auftrag, 189f.; Protokoll der Diskussion ebd. 188f.

⁹² Vgl. **Felix Raabe**, Ein Mann der katholischen Laienarbeit, in: **Christine Maria Czaja** (Hg.), Herbert Czaja. Anwalt für Menschenrechte, Bonn 2003, 153-172, hier 159.

Mitte der 60er nicht gab. Damals konnte es nur darum gehen, sich mit den Verhältnissen zu arrangieren, die bis auf weiteres nicht zu ändern waren. Für ein solches Arrangement bereiteten die Kirchen mit ihren Denkanstößen den Weg in grundlegender Weise mit. Der Wille zur Aussöhnung war der Beginn des Weges auf eine friedliche Regelung zu.

Dass dabei eine visionäre Perspektive für ein künftiges Miteinander von Deutschen und Polen in einem freien Europa kaum in den Blick genommen wurde, wer will das verdenken. Zu schwergewichtig waren die tatsächlichen Realitäten. Heute, fast schon ein halbes Jahrhundert später fällt hingegen auf, dass die Fragen von Kollektivschuld und Reue, von eigentlichen und uneigentlichen, weil deutschen Opfern, von Aussiedlung oder Vertreibung, von „Recht auf Heimat“ und der Anerkennung verletzter Rechte im deutsch-polnischen Verhältnis weiter gären, obgleich doch der Grenzstein längst fest verankert ist. Dies wirft Fragen auf, auch hinsichtlich des Dialoges der Kirchen und Christen. Nimmt man dann noch die zahlreichen Zukunftsfragen hinzu, in Bezug auf die christliche Gestaltung unserer Gesellschaften im gemeinsamen Europa, so ist dies viel Stoff für einen ernsthaften deutsch-polnischen Dialog, den es weiter zu führen gilt. Wir haben die Freiheit, wir dürfen uns alles sagen, im christlichen Vertrauen, zum gegenseitigen Verständnis. Tun wir es!