

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 102 (2008)

Artikel: "Opferdunst vernebelt die Verhältnisse" - religiöse Motive in bundesdeutschen Gedenkorten der Flucht und Vertreibung

Autor: Scholz, Stephan

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-130430>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Opferdunst vernebelt die Verhältnisse» – Religiöse Motive in bundesdeutschen Gedenkorten der Flucht und Vertreibung

Stephan Scholz

Die Flucht und Vertreibung aus dem Osten am Ende und im Gefolge des Zweiten Weltkriegs war sicher die prägendste Migrationserfahrung der Deutschen im 20. Jahrhundert. Keine andere Migration haben so viele Deutsche direkt oder indirekt erlebt; von keiner anderen Wanderungsbewegung waren so viele Deutsche direkt oder indirekt betroffen. Die Migrationsgeschichte hat die Flucht und Vertreibung der Deutschen mittlerweile in ihre Forschungen als eine Form der Zwangsmigration integriert und insbesondere die sozialen Folgen untersucht.¹ Weniger gut untersucht sind bislang die kulturellen Umgangsweisen, die Bewältigungsstrategien, Deutungsmuster und Sinnstiftungsprozesse, mit denen die Betroffenen selbst und die aufnehmende Gesellschaft diese einschneidende Migrationserfahrung verarbeitet, gedeutet und erklärt haben.

Eine bislang kaum beachtete Quelle hierfür sind die zahlreichen Gedenkorte und Vertreibungsdenkmäler, die in der Bundesrepublik im Laufe der letzten sechzig Jahre zum öffentlichen Gedenken an die Flucht und Vertreibung errichtet worden sind.² Der Bund der Vertriebenen, der Zusammenschluss aller Landsmannschaften und Landesverbände der Vertriebenen in Deutschland, listet in einer aktuellen Dokumentation von Denkmälern, Mahnmalen und Gedenkstätten 1.400 solcher Orte auf und weist darauf hin, dass es sich dabei um eine unvollständige Zählung handelt.³ Der grossen Verbreitung dieser Gedenkorte im öffentlichen

¹ Rainer Ohlinger, Flucht und Vertreibung als Migrationsgeschichte. Möglichkeiten und Grenzen einer neuen Deutung und Erinnerung, in: Ulf Brunnbauer/Michael G. Esch/Holm Sundhausen (Hg.), *Definitionsmacht, Utopie, Vergeltung. «Ethnische Säuberungen» im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2006, 213–239.

² Unter «Gedenkorten» werden hier Orte verstanden, die bewusst für kommunikative Praktiken genutzt werden und in der Regel zu diesem Zweck hergestellt oder ausgestaltet worden sind. Mit «Vertreibungsdenkmälern» sind materiale Monuments gemeint, die oft im Zentrum solcher Gedenkorte stehen und auf einer symbolischen Verdichtung ihres Gegenstandes beruhen.

³ Bund der Vertriebenen, Mahnmale und Gedenkstätten der Vertriebenen und Flüchtlinge in Deutschland und in ihren Herkunftsgebieten. URL: <http://www.bund-der-vertriebenen.de/infopool/inmemoriam.php3> (Zugriff: 17.07.08). Diese Dokumentation steht nach Bundeslän-

Raum steht heute allerdings eine gering ausgeprägte öffentliche Wahrnehmung gegenüber. In zahlreichen Städten und Gemeinden ist die Existenz eines Vertreibungsdenkmals Vielen gar nicht bekannt. Das liegt zum einen daran, dass diese Gedenkorte häufig relativ unscheinbar sind. Zum anderen hat sich aber auch ihre ritualisierte Nutzung zunehmend auf einen kleinen Kreis von Vertretern der Vertriebenenverbände und von Repräsentanten der örtlichen Kommunen reduziert. Orte des Gedenkens an Flucht und Vertreibung haben so oftmals zwar einen öffentlichen Raum, im öffentlichen Bewusstsein aber kaum noch einen Ort. Das gilt nicht nur für die grosse Zahl der Denkmäler, die bereits in den 1950er Jahren errichtet wurden, sondern auch für solche, die erst in den letzten Jahren aufgestellt worden sind.⁴ Nichtsdestoweniger sind Vertreibungsdenkmäler neben Kriegerdenkmälern und Mahnmalen für die NS-Opfer heute ein wichtiger Bestandteil der lokalen, regionalen und schliesslich auch nationalen Topographie des Gedenkens, wenn es um die kollektive Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg geht.

Wie bei den Kriegerdenkmälern, die nach dem Zweiten Weltkrieg errichtet wurden, so fällt auch bei den Vertreibungsdenkmälern die häufige Verwendung von christlichen Motiven, Symbolen oder narrativen Bezügen auf.⁵ Das bei weitem häufigste Symbol, das in Vertreibungsdenkmälern und an anderen Gedenkorten der Vertreibung auftaucht, ist das Kreuz. Aber auch anderen Motiven kommt eine grosse Bedeutung zu, z.B. der biblischen Figur der Maria. Die verwendeten Symbole und religiösen Bezüge geben zwar selbst meist keine eindeutige Auskunft darüber, wie Flucht und Vertreibung verarbeitet und gedeutet wurden. Aber in Verbindung mit den Reden, die an diese Orten gehalten, und mit den Texten, die im Hinblick auf diese Orte und die hier verwendeten Motive geschrieben wurden, lässt sich doch etwas über die verschiedenen Deutungsvarianten sagen, die mit Hilfe religiöser Motive produziert wurden, Dominanz gewannen, sich behaupteten oder auch wieder an Bedeutung verloren.

dern gegliedert in Form mehrerer, unpaginierter pdf-Dateien zur Verfügung. Nachfolgende Verweise auf einzelne Denkmäler hierin erfolgen als «BdV-Dokumentation» mit nachfolgender Bezeichnung des entsprechenden Bundeslandes, dem das Denkmal in der Dokumentation in alphabetischer Reihenfolge zugewiesen ist. Soweit nicht anders vermerkt, stammen die in diesem Aufsatz verwendeten Abbildungen ebenfalls aus dieser Dokumentation des BdV, dem ich für die Erlaubnis zur Nutzung des Bildmaterials für diese Publikation danke.

⁴ Eine Auswertung von über 1.000 datierbaren Denkmälern der BdV-Dokumentation ergibt, dass Vertreibungsdenkmäler keineswegs nur in den Anfangsjahren der Bundesrepublik, sondern kontinuierlich errichtet wurden. Neben den 1950er Jahren stellten die 1980er Jahre eine zweite Hochphase des Denkmalbaus dar.

⁵ Die deutliche Dominanz christlicher Motive bei den Kriegerdenkmälern wird darauf zurückgeführt, dass der Zweite Weltkrieg nicht nur verloren, sondern auch in seinen Zielen nachträglich nicht zu rechtfertigen war. Das Gedenken an die gefallenen Soldaten verschob sich daher vom vermeintlichen Heldenhum ihres Kampfes auf ihr Leiden und ihr Opfer für die Gemeinschaft. Vgl. Meinhold Lurz, Kriegerdenkmäler in Deutschland, Bd. 6, Heidelberg 1987, 41; George L. Mosse, Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldenhum und namenloses Sterben, Stuttgart 1993, 262.

Im Folgenden sollen die unterschiedlichen Funktionen dieser religiösen Motive näher beleuchtet und dargestellt werden. Nach einer kurzen Skizzierung des Gegenstands, um dessen Erinnerung es geht, sowie der Ausgangsbedingungen seiner kulturellen und politischen Verarbeitung und Deutung werden drei zentrale Funktionskomplexe der religiösen Motivik von Vertreibungsdenkmälern vorgestellt: 1. Totengedenken, Trost und Verlustbewältigung, 2. Beheimatung, Rückkehrwunsch und Revision, 3. Opferstilisierung und Sakralisierung der Vertreibungserfahrung. Die getrennte Analyse dieser Funktionsbereiche erfolgt aus systematischen Gründen. In der Praxis waren sie oft eng miteinander verknüpft, auch wenn sie teilweise im Widerspruch zueinander standen. Dennoch reflektiert die hier gewählte Abfolge auch einen Prozess, in dem mit wachsender zeitlicher Distanz der erste Bereich an Bedeutung ab- und der dritte an Bedeutung zugenommen hat.

Der «Vertreibungskomplex»

Die Zwangsmigration der Deutschen aus dem östlichen Europa im Zweiten Weltkrieg und danach vollzog sich in mehreren Phasen, die fliessend ineinander übergingen.

Die erste Phase setzte bereits 1939 ein. Von Beginn an war die Expansionspolitik Deutschlands nach Osten, die auf Gewinnung neuen «Lebensraums» abzielte, eng mit einer Bevölkerungspolitik verknüpft, die eine Neuordnung Europas nach rassischen Kriterien zum Ziel hatte. In diesem Rahmen wurden die Angehörigen der deutschen Minderheiten im östlichen Europa seit Kriegsbeginn systematisch umgesiedelt. Fast eine Million «Volksdeutsche» aus dem Baltikum, Ostpolen, Rumänien und der Sowjetunion wurden zumeist in den polnischen Gebieten angesiedelt, die dem Deutschen Reich eingegliedert und aus denen zuvor die polnische und jüdische Bevölkerung weiter nach Osten ausgesiedelt worden war. Zwischen der organisierten Umsiedlung der Deutschen und der Vertreibung und Vernichtung von Juden und Polen bestand ein direkter Zusammenhang; Raum-, Umsiedlungs- und Vernichtungspolitik waren eng miteinander verflochten.⁶ Die Umsiedlung der «Volksdeutschen» war dabei lediglich das Experimentierfeld sehr viel umfangreicherer Ost-Siedlungsprojekte, die nach Beendigung des Krieges einsetzen sollten, wenn nach Rückkehr der Soldaten die Bewohner des Alt-Reiches als Siedlerpotential zur Verfügung ständen.⁷ Obwohl die nationalsozialistische Umsiedlung der «Volksdeutschen» also nur ein Vorspiel darstellte, führte sie bereits während des Krieges zu einer weitflächigen Räumung von Siedlungsgebieten der Deutschen in Ost- und Südosteuropa. Gleichwohl

⁶ Götz Aly, «Endlösung». Völkerverschiebung und der Mord an den europäischen Juden, Frankfurt am Main 1995.

⁷ Mechthild Rössler/Sabine Schleiermacher (Hg.), Der «Generalplan Ost». Hauptlinien der nationalsozialistischen Planungs- und Vernichtungspolitik, Berlin 1993; Czeslaw Madajczyk (Hg.), Vom Generalplan Ost zum Generalsiedlungsplan, München 1994.

wurden die «volksdeutschen» Umsiedler am Ende des Krieges von weiterer Evakuierung und Flucht nach Westen erfasst und gehörten in der Bundesrepublik zur Gruppe der Vertriebenen.

Die zweite Phase begann im Herbst 1944. Sie bestand aus einer Mischung von «wilder» und organisierter Flucht der Deutschen vor der sich zurückverlagernden Ostfront und der heranrückenden Roten Armee. In diese Phase fällt ein Grossteil der Verluste der Zivilbevölkerung. Da die Wanderung nach Westen aus politischen Gründen von den deutschen Behörden lange untersagt worden war und organisierte Evakuierungen erst spät einsetzten, geriet ein Grossteil der Bevölkerung unter widrigsten Witterungs-, Transport- und Versorgungsverhältnissen in eine völlig chaotische und verlustreiche Fluchtsituation, in der sie von der Front oft doch noch eingeholt wurde. Mehr als die Hälfte der deutschen Bevölkerung in den Ostgebieten, etwa 6 Millionen Menschen, geriet auf diese Weise auf den Weg nach Westen.⁸

Nach Beendigung der Kriegshandlungen begann die dritte Phase, die bis zur Potsdamer Konferenz im Juli 1945 anhielt. Sie war einerseits gekennzeichnet durch einen gewissen Rücklauf der geflohenen Bevölkerung, zum anderen durch «wilde» Vertreibungen der Deutschen durch lokale Stellen und die bereits anlaufende Ansiedlung von Polen aus dem Osten. Spontane Übergriffe auf Deutsche vermischten sich teilweise mit dem Ziel, vor der Potsdamer Konferenz möglichst vollendete Tatsachen zu schaffen. Insgesamt wurden in dieser Phase an die 400.000 Deutsche vertrieben.⁹

Dieser «wilden» Phase der Vertreibung schloss sich nach der Potsdamer Konferenz eine Phase der organisierten Zwangsaussiedlung an, von der in den folgenden Jahren noch einmal ca. 6 Millionen Menschen betroffen waren.¹⁰ Eine «ordnungsgemäße und humane» Durchführung dieser Umsiedlung, wie sie im Potsdamer Abkommen vorgesehen war, war schon aufgrund der Kriegszerstörungen und Versorgungsgengpässe, des Mangels an Transportmitteln und Treibstoffen, der unzureichenden Kommunikations- und Koordinierungsmöglichkeiten lange Zeit nicht möglich. Dazu kam, dass die deutsche Terror- und Vernichtungspolitik in den besetzten Gebieten zu einer Haltung gegenüber den Deutschen geführt hatte, die von wenig Mitgefühl, teilweise aber von dem Bedürfnis nach Rache und Bestrafung geprägt war.

⁸ Bernadetta Nitschke, Vertreibung und Aussiedlung der deutschen Bevölkerung aus Polen 1945 bis 1949, München ²2004, 72–75, 280; Klaus-Dietmar Henke, Der Weg nach Potsdam – Die Alliierten und die Vertreibung, in: Wolfgang Benz (Hg.), Die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten. Ursachen, Ereignisse, Folgen, akt. Neuausgabe, Frankfurt am Main 1995, 58–85, hier 79f.

⁹ Detlef Brandes, Der Weg zur Vertreibung 1938–1945. Pläne und Entscheidungen zum «Transfer» der Deutschen aus der Tschechoslowakei und aus Polen, München 2001, 438; Nitschke, Vertreibung und Aussiedlung (wie Anm. 8), 275.

¹⁰ Nitschke, Vertreibung und Aussiedlung (wie Anm. 8), 280; Tomas Stanek, Vertreibung und Aussiedlung der Deutschen aus der Tschechoslowakei 1945–1948, in: Detlef Brandes/Václav Kural (Hg.), Der Weg in die Katastrophe. Deutsch-tschechoslowakische Beziehungen 1938–1947, Essen 1994, 165–186, hier 181ff.

Rache und Bestrafung waren jedoch – anders, als es in der Bundesrepublik bis heute oft kolportiert wird – nicht die leitenden Motive der alliierten Siegermächte, die sich in Potsdam auf eine Aussiedlung der Deutschen verständigten. Ziel war vielmehr die Schaffung einer stabilen Nachkriegsordnung und die zukünftige Verhinderung eines weiteren von Deutschland ausgehenden Krieges. Aus diesem Grund hatten die Alliierten schon während des Krieges beschlossen, einerseits Deutschland zu verkleinern und andererseits keine deutschen Minderheiten mehr in den östlichen Nachbarländern Deutschlands zu belassen. Hintergrund dieser Entscheidung war die Erfahrung des Krieges, dessen Beginn von Deutschland mit der Benachteiligung der deutschen Minderheiten im Osten begründet worden war und in dem die deutsche Besatzungspolitik auf die deutschen Minderheiten zurückgreifen konnte.¹¹ Um eine solche, einen Krieg begünstigende Konstellation zukünftig zu vermeiden, sollte die deutsche Bevölkerung jenseits der neu zu ziehenden Ostgrenze nach Deutschland umgesiedelt werden.¹² Diese aus rationalem Kalkül und der Verpflichtung zur Schaffung einer dauerhaft stabilen Friedensordnung heraus getroffene Entscheidung übersah keineswegs die damit verbundenen Härten für die umzusiedelnde deutsche Bevölkerung, von der sich allerdings rund die Hälfte schon in den Besatzungszonen der Alliierten befand. Die Härte des Heimatverlustes und der sie begleitenden Umstände waren nicht beabsichtigt, sondern aus Sicht der Alliierten eine bedauerliche, nach Möglichkeit zu vermeidende Begleiterscheinung. Es handelte sich bei der Umsiedlung der Deutschen also nicht um eine Strafaktion oder eine Form der Vergeltung.

Die bundesdeutsche Perspektive auf den mehrstufigen und in sich heterogenen «Vertreibungskomplex»¹³ verlief jedoch schon rein sprachlich früh in anderen Kategorien. Nachdem in den ersten Nachkriegsjahren verschiedene Begriffe für die Betroffenen des Komplexes aus Umsiedlung, Evakuierung, Flucht, Vertreibung und Ausweisung geläufig waren, legte das Bundesvertriebenengesetz von 1953 gesetzlich fest, dass pauschal nur noch von «Vertriebenen» die Rede sein sollte. Der schnell dominant gewordene Begriff bezieht sich eigentlich nur auf die letzte Phase des Vorgangs, meint aber die Betroffenen aller Phasen. Das konnte etwas umständlich damit begründet werden, dass auch die Umgesiedelten, Evakuierten und Geflüchteten der ersten Phasen keine Möglichkeit zur Rückkehr mehr besasssen und damit nachträglich zu «Vertriebenen» geworden waren. Wichtiger war aber der wertende, emotional und ethisch stark aufgeladene Charakter des Begriffs, der das Nichteinverständnis und die Verurteilung des Vorgangs als ungerecht und inhuman implizit zum Ausdruck brachte und zu-

¹¹ Christian Jansen/Arno Weckbecker, Der «Volksdeutsche Selbstschutz» in Polen 1939/40, München 1992.

¹² Brandes, Der Weg zur Vertreibung (wie Anm. 9); Henke, Der Weg nach Potsdam (wie Anm. 8).

¹³ Der Begriff, der diese innere Heterogenität zum Ausdruck bringt, geht zurück auf Włodzimierz Borodziej/Artur Hajnicz (Hg.), Kompleks wypędzenia, Krakow 1998.

gleich den fortbestehenden territorialen Anspruch und die Forderung auf Rückkehr evozierte.¹⁴ Obwohl sich diese Konnotationen heute durch die alltägliche Verwendung beträchtlich abgenutzt haben, schwingen sie doch immer noch mit.¹⁵

Bereits der Begriff «Vertreibung» besitzt eine religiöse Konnotation, indem er auf die jüdisch-christliche Schöpfungserzählung verweist, in der die ersten Menschen aufgrund des Sündenfalls von Gott aus dem Paradies «vertrieben» werden. Der biblische Bezug im Begriff «Vertreibung» verstärkt die Tendenz, die Umsiedlung der Deutschen in Kategorien von Schuld und Sühne zu denken. Der kausale Zusammenhang, wie er in der biblischen Erzählung vorliegt (Vertreibung als Folge des Sündenfalls), wurde damit implizit auf die Vertreibung der Deutschen übertragen, gleichzeitig aber explizit mit dem Hinweis auf die Unhaltbarkeit einer Kollektivschuldthese als ungerechtfertigt abgelehnt. Die politische Intention der Siegermächte jenseits der individuellen oder kollektiven Schuldfrage blieb dagegen bereits in dieser sprachlichen Konvention ausgeblendet.¹⁶

Spielen religiöse Motive bereits semantisch in der Wahl der Begrifflichkeiten eine nicht unwichtige Rolle, so kommt ihnen in Denkmälern und Gedenkorten der Vertreibung eine grosse symbolische Bedeutung zu. Drei Funktionsbereiche können unterschieden werden, die häufig miteinander verknüpft sind, aber auch in einer gewissen zeitlichen Abfolge stehen.

Totengedenken, Trost und Verlustbewältigung

Die ersten Gedenkorte der Vertriebenen entstanden aus einem höchst pragmatischen Grund: Sie dienten als Ersatzorte für die zurückgelassenen Gräber in der alten Heimat. Besonders an den traditionellen kirchlichen Totengedenktagen wie Allerseelen und Allerheiligen wurde das Problem der ortlosen Trauer akut. Während die Einheimischen ihrer Toten auf dem Friedhof gedachten, war es den Vertriebenen unmöglich, am authentischen Ort auf dem heimatlichen Friedhof das ritualisierte Totengedenken zu praktizieren. Als Reaktion darauf suchten und schufen sie sich Ersatzorte, an denen der zurückgelassenen Toten gedacht werden konnte.¹⁷ Sie hatten häufig die Form eines schlichten Kreuzes und trugen In-

¹⁴ Karin Böke, Flüchtlinge und Vertriebene zwischen dem Recht auf die alte Heimat und der Eingliederung in die neue Heimat. Leitvokabeln der Flüchtlingspolitik, in: Karin Böke/Frank Liedtke/Martin Wengeler, Politische Leitvokabeln in der Adenauer-Ära, Berlin/New York 1996, 131–210, hier 132–179.

¹⁵ Trotz dieser Problematik ist der etablierten Konvention entsprechend im Folgenden meist von «Vertriebenen» die Rede, wenn die Betroffenen des Gesamtkomplexes gemeint sind. Der ebenso problematische Begriff «Vertreibung» wird im folgenden mitunter ebenfalls und synonym mit Begriffen wie «Umsiedlung», «Zwangsmigration» und «Flucht und Vertreibung» für den Gesamtkomplex benutzt.

¹⁶ Jerzy Kranz, Wunden, Wahrheiten und Narben, in: Jerzy Kranz/Klaus Bachmann (Hg.), Verlorene Heimat. Die Vertreibungsdebatte in Polen, Bonn 1998, 242–253, hier 252; Eva Hahn/Hans Henning Hahn, Mythos «Vertreibung», in: Heidi Hein-Kircher/Hans Henning Hahn (Hg.), Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa, Marburg 2006, 167–188, hier 176f.

¹⁷ Josef Hanika, Heimatverlust und Totenehrung, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 6 (1955), 129–140, hier 129f.; Elisabeth Fendl, Beerdigung und Totengedenken in der «neuen

schriften wie «Unseren in der ostdeutschen Heimat ruhenden Toten».¹⁸ Die Distanz zu den toten Angehörigen, die aufgrund der Dichotomie zwischen Leben und Tod immer schon besteht, schien durch die erzwungene räumliche Entfernung zu ihren Gräbern und deren Unerreichbarkeit noch verdoppelt. Das Bedürfnis nach Überbrückung dieser doppelten Distanz durch das Gebet an den neu geschaffenen Gedenkorten wird deutlich in der Inschrift eines 1953 errichteten Kreuzes auf dem Friedhof in Weil der Stadt, in der es heisst: «Gedenke der Toten in ferner Heimaterde. Bete für sie und sie sind dir nahe.»¹⁹



Abb. 1: Weil der Stadt, Heimatkreuz

In den 1950er Jahren konstatierten Volkskundler eine auffällige Verstärkung und Vervielfältigung eines «Totenkultes» der Vertriebenen, der mit «elementarer Wucht» aufgebrochen sei und sich in der Errichtung von zahlreichen Vertriebenendenkmälern bemerkbar gemacht habe.²⁰ Alfred Karasek-Langer schrieb 1950 in diesem Zusammenhang von einem «breite[n] Gestaltungsstrom», wel-

Heimat», in: Elisabeth Fendl (Hg.), *Das Gedächtnis der Orte. Sinnstiftung und Erinnerung*, Freiburg 2006, 81–116, hier 82f.

¹⁸ So z.B. in Hameln (BdV-Dokumentation, Niedersachsen-1 (wie Anm. 3)).

¹⁹ BdV-Dokumentation, Baden-Württemberg-2 (wie Anm. 3). Zur Aufhebung von Diskontinuität und Desintegration im Akt des Gedenkens vgl. Insa Eschebach, *Öffentliches Gedenken. Deutsche Erinnerungskulturen seit der Weimarer Republik*, Frankfurt/M. 2005, 12.

²⁰ Hanika, *Heimatverlust und Totenehrung* (wie Anm. 17), 129.

cher der breiten Bewegung zur Errichtung von Kriegerdenkmälern nach dem Ersten Weltkrieg sehr ähnlich sei.²¹ Tatsächlich waren die Vertriebenendenkmäler Orte, an denen auch der gefallenen Soldaten des Zweiten Weltkrieges schon früh ehrend gedacht wurde.²² Ihr Tod wurde dabei meist als einer für die Verteidigung der Heimat verklärt. Dieses ehrende Gedenken an die gefallenen Soldaten beschränkte sich oftmals nicht auf die im Krieg verstorbenen Angehörigen der Vertriebenen, sondern wurde auch auf alle deutschen Männer ausgeweitet, die im «Kampf um die ostdeutsche Heimat» gefallen waren.²³ Der Zweite Weltkrieg erhielt damit die Note eines ostdeutschen Verteidigungskrieges. Neben den im Krieg getöteten Soldaten wurde an den Vertreibungsdenkmälern insbesondere auch der auf der Flucht und während der Vertreibung Verstorbenen gedacht, die ebenfalls kein Grab besassen, an dem die Trauer um sie einen Ort finden konnte. Ausgeblendet aus der Erinnerung blieben in der Regel dagegen diejenigen Landsleute aus den Vertreibungsgebieten, die durch Verfolgung des NS-Regimes zu Tode gekommen waren.

Die frühen Vertriebenendenkmäler waren formal meistens schlicht und traditionell gehalten. Sie stellten aber moderne Monamente insofern dar, dass sie als Ersatzorte des Gedenkens nicht an authentische Orte gebunden, sondern ortsunabhängig waren. Sie indizierten nicht den Ort, an dem die Toten lagen, sondern substituierten das Verlorene im Zeichen.²⁴ Die Repräsentation des Verlorenen im Zeichen des Denkmals beschränkte sich dabei aber nicht auf die zurückgelassenen Gräber und die zu beklagenden Toten. Sie bezog sich auch auf alles andere, was durch Krieg, Flucht und Vertreibung verloren gegangen war und «die Heimat» fortan konstituierte: den materiellen Besitz, den sozialen Zusammenhang, das Vertrautsein mit der Umwelt, die innere Integrität. Als verloren galt Vielen letztlich eine Welt, die in der Rückschau und im Vergleich mit der neuen Lebenssituation als heil und sicher erschien.

Die religiöse Symbolik und Motivik, die in und an den Gedenkorten der Vertreibung verwendet wurde, diente nicht zuletzt dazu, angesichts dieses Verlustes Trost und Zuversicht zu spenden. Dem dienten insbesondere Verweise auf biblische Motive und Figuren, die zu der Erfahrung von Flucht und Vertreibung in Beziehung gesetzt werden konnten. In der kirchlichen Vertriebenenseelsorge galten biblische Geschichten von Flucht, Verlust und Exil als «eine kostbare Fund-

²¹ Alfred Karasek-Langer, Und wieder grünt der alte Stamm. Das religiöse Brauchtum der Heimatvertriebenen. III. Das Herz sucht nach neuen Kultstätten, in: Christ unterwegs, 4 (1950), H. 5, 8–12, hier 10.

²² Hanika, Heimatverlust und Totenehrung (wie Anm. 17), 133.

²³ In Isernhagen heisst es z.B. auf einem Denkmal: «Gedenkt der Heimat, der für sie Gefallenen und der in ihr Vermissten», vgl. Lurz, Kriegerdenkmäler, Bd. 6 (wie Anm. 5), 378; vgl. auch Angelika Fox, Flüchtlinge und Vertriebene im Landkreis Fürstenfeldbruck. Aspekte ihrer Eingliederung seit 1945, Fürstenfeldbruck 1998, 126.

²⁴ Vgl. Aleida Assmann, Das Gedächtnis der Orte, in: Ulrich Borsdorf/Heinrich Theodor Grüter (Hg.), Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum, Frankfurt am Main/New York 1999, 59–77, hier 73.

grube», um «klärend und heilend in die kranken Seelen hinein[zu]sprechen».²⁵ Auf katholischer Seite kam hierbei die wichtigste Rolle der Figur der Maria zu, die an zahlreichen Orten von katholischen Vertriebenen verehrt wurde. Marienwallfahrtsorte wurden zu Gedenkorten der Vertreibung, in deren Mittelpunkt oft die plastische oder bildliche Darstellung einer «schmerzhaften» oder «tröstenden» Madonna stand. Bereits bestehende Marienstatuen erhielten dabei oft neue Bezeichnungen, wie «Flüchtlingsmadonna» oder «Schützerin der Heimat».²⁶ Als paradigmatisch kann die Skulptur der «Mutter der Vertriebenen» in Königstein im Taunus von 1952 angesehen werden, einer lebensgrossen, später oft nachgebildeten Schutzmantelmadonna, die in ihrem Mantel eine Gruppe von Vertriebenen birgt. Bei ihrer Einweihung wurde auf die traditionell schützende Rolle der Gottesmutter verwiesen, an die sich die Vertriebenen auch während und nach der Flucht und Vertreibung gehalten hätten.²⁷

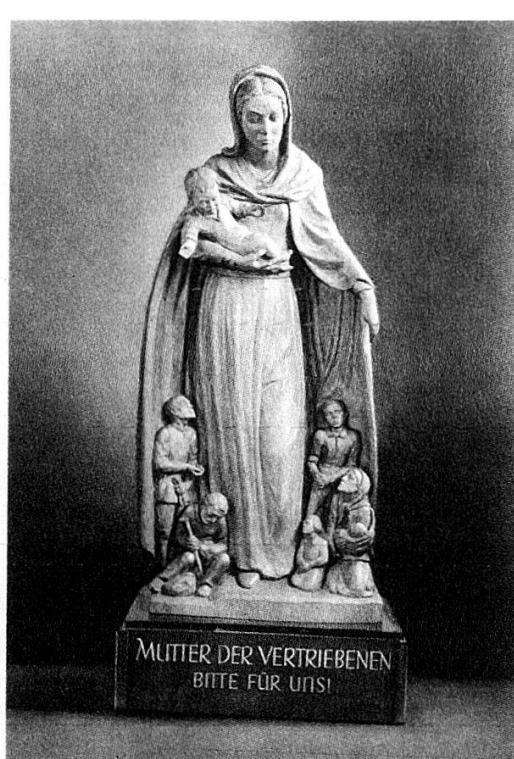


Abb. 2: Königstein, Mutter der Vertriebenen²⁸

²⁵ So hiess es 1949 auf einem Priesterkonvent, zit. nach Winfried Töpler, Der zehntausendfüsige Menschenwurm. Die Bewältigung der Kriegsfolgen und des schlesischen Flüchtlingsproblems im Gebiet der heutigen Diözese Görlitz. Texte aus dem Bistumsarchiv Görlitz, in: Rainer Bendel (Hg.), Vertrieben finden Heimat in der Kirche. Integrationsprozesse im geteilten Deutschland nach 1945, Köln u.a. 2008, 291–651, hier 622.

²⁶ Zu den stark ansteigenden Marienwallfahrten von Vertriebenen in den 1950er Jahren vgl. Georg R. Schroubek, Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart, Marburg 1968, 254–259, 266, 296–299.

²⁷ Schroubek, Wallfahrt und Heimatverlust (wie Anm. 26), 99f.; Rudolf Grulich, Mutter der Vertriebenen, in: Remigius Bäumer/Leo Scheffczyk (Hg.), Marienlexikon, Bd. 4, St. Ottilien 1992, 557.

²⁸ Postkarte im Besitz des Autors.

Ein ähnliches Fresko einer Schutzmantelmadonna in Neualbenreuth von 1963, die herbeiströmende Flüchtlinge unter ihren schützenden Mantel aufnimmt, wird ergänzt um eine Darstellung der Heiligen Familie auf der Flucht nach Ägypten.²⁹ Gerade dieser biblische Topos machte Maria über ihre Funktion als Beschützerin hinaus auch zu einer geeigneten Trösterin, weil ihr selbst die Erfahrungen zugewiesen werden konnten, die Vertriebene gemacht hatten: «Seht sie, die Mater dolorosa, die Schmerz- und Leidgeprüfte, sie war gleich uns auch einstmais eine Vertriebene, als böse Menschen ihr die Heimat nahmen.» Mit diesen oder ähnlichen Worten wurde Maria häufig zu einer Leidensgenossin stilisiert, von der «Mit-Leid» und Trost zu erwarten waren.³⁰

Als Trost angesichts des Heimatverlustes sollte gerade in den ersten Jahren nach der Flucht und Vertreibung in beiden Konfessionen auch der Verweis auf Gott als der eigentlichen Heimat dienen. Darauf deutet z.B. die Inschrift des 1951 errichteten Heimatkreuzes in Hüfingen-Fürstenberg mit der Bitte: «Herr sei du uns Heimat». ³¹ Dem entsprach eine Tendenz in der frühen kirchlichen Vertriebenenseelsorge, die auf eine Umlenkung des irdischen Heimwehs auf die ewige Heimat bei Gott setzte. Teilweise wurde den Vertriebenen in dieser Hinsicht sogar eine avantgardistische Sonder- bzw. Vorreiterrolle innerhalb der Gesellschaft zugewiesen: Durch den Heimatverlust seien sie besonders zu der Erkenntnis befähigt, dass das eigentliche Leben bei Gott liege. Das Los der Vertriebenen wurde hier somit zum Sinnbild der Pilgerschaft und Fremdlingsschaft der Christen auf Erden.³² Dieser Tröstungsversuch, der auf dem Gedanken der eigentlichen Heimat bei Gott beruhte, wurde jedoch im Laufe der 1950er Jahre immer seltener aktualisiert, als es angesichts sich stabilisierender Verhältnisse stärker darum ging, das Verhältnis zu der alten und neuen irdischen Heimat zu bestimmen.

Beheimatung, Rückkehrwunsch und Revision

Je länger die Situation des Heimatverlustes andauerte, desto drängender war für die Vertriebenen der Aufbau einer neuen sozialen Existenz in den Aufnahmegerichten. Auch politisch wurde in den 1950er Jahren die Notwendigkeit einer sozialen und wirtschaftlichen Eingliederung der Neubürger aus dem Osten erkannt

²⁹ Schroubek, Wallfahrt und Heimatverlust (wie Anm. 26), 121–126; Elisabeth Fendl, «Auch die Seele braucht eine Heimat!» Kirchengebäude in Heimatvertriebenengemeinden als Orte der Identifikation, in: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde, 45 (2003), 53–80, hier 78.

³⁰ Zit. nach Michael Hirschfeld, Auf der Suche nach einem Ort der besonderen Nähe Gottes. Zur Gründung und Entwicklung der Vertriebenenwallfahrten im Bistum Münster, in: Michael Hirschfeld/Markus Trautmann (Hg.), Gelebter Glaube, Hoffen auf Heimat. Katholische Vertriebene im Bistum Münster, Münster 1999, 217–238, hier 232.

³¹ BdV-Dokumentation, Baden-Württemberg-1 (wie Anm. 3).

³² Hartmut Rudolph, Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972, Bd. 1, Göttingen 1984, 310–313; Rainer Bendel, Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationsprozessen der Nachkriegsjahre 1945–1965, Köln u.a. 2003, 512–515.

und durch entsprechende Massnahmen gefördert. Je mehr neben der neuen Heimat die alte nur noch eine «für den Feierabend»³³ war, desto mehr wurde sowohl von Seiten der Vertriebenen als auch von Seiten der Aufnahmegergesellschaft die Schaffung von eigenen Gedenkorten der Vertriebenen als ein kulturelles Instrument der Beheimatung betrachtet. Volkskundler sahen in den 1950er Jahren die zahlreich entstehenden Vertriebenendenkmäler positiv als aktive Teilnahme der Vertriebenen an der Gestaltung ihrer neuen Umwelt, gerade was die Verwendung christlicher Motive und die Prägung der sakralen Landschaft anging. Die Schaffung neuer Kult- und Gedenkstätten galt ihnen als «ein erstes Wurzelschlagen» in der neuen Heimat.³⁴ Tatsächlich war die Markierung des Raumes durch eigene Denkmäler und Gedenkorte auch eine Form der Aneignung und Inbesitznahme der neuen Lebensumgebung.³⁵ Bei der Einweihung eines Gedenkkreuzes der Vertriebenen 1951 in Hochheim am Main betonte der Bürgermeister, «dass das Gedächtniskreuz inmitten des Ehrenhofes auf dem Friedhof der Stadt die Verbundenheit zum Boden der neuen Heimat ausdrücken solle.»³⁶

Bei derselben Gelegenheit hob der Landrat hervor, «dass das Kreuz alle verpflichte, in der Gemeinschaft zusammenzustehen.» Der Pfarrer schliesslich bezeichnete das Kreuz «für Alt- und Neubürger als ein Zeichen der Liebe untereinander».³⁷ Implizit wurde damit auf die durchaus nicht unproblematische Integration der Vertriebenen in die Aufnahmegergeschaften verwiesen, auf die Widerstände und Vorbehalte der Altbürger gegenüber den Neuankömmlingen. Vertriebenendenkmäler, insbesondere solche, die eine christliche Symbolik verwendeten, wurden in diesem Kontext auch als Mahnmale einer bereitwilligen Aufnahme und Eingliederung benutzt, an denen eine solidarische Haltung und eine erfolgreiche Integration angemahnt und beschworen werden konnten. Die Einweihungsfeiern und regelmässig stattfindenden Gedenkfeiern an den Vertriebenendenkmälern boten Gelegenheit, diese Solidarität zu demonstrieren, indem nicht nur die Vertriebenen Präsenz zeigten, sondern auch die Aufnahmegergeschaft, die durch Abordnungen aller wichtigen örtlichen Institutionen und Vereine repräsentiert wurde. Über die Einweihung des Heimatkreuzes in Niederjosbach wurde in der Presse als ein «Festtag» nicht nur für die Vertriebenen, sondern für die gesamte Bevölkerung berichtet. Der Landrat hob hervor, dass das Gedenkkreuz «für Alt- und Neubürger eine geheiligt Stätte sein müsse».³⁸

³³ So heisst es 1953 in einem Gesprächsprotokoll der Katholischen Arbeitsstelle für Heimatvertriebene/Süd, hier zit. nach Sabine Voßkamp, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland. Integration, Identität und ostpolitischer Diskurs 1945–1972, Stuttgart 2007, 231.

³⁴ Hanika, Heimatverlust und Totenehrung (wie Anm. 17), 130; vgl. auch Karasek-Langer, Und wieder grünt der alte Stamm (wie Anm. 21), 10.

³⁵ Hans-Werner Retterath, Geschichtsbilderkampf und zwiespältige Beheimatungsversuche. Vertriebenendenkmale in Südbaden, in: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde, 47 (2005), 83–121, hier 84f., 109.

³⁶ Zit. nach Adolf Wolf, Gedenkkreuze der Heimatvertriebenen. Blick zu den Anfängen, in: Deutscher Ostdienst, 45 (2003), H. 2, 30.

³⁷ Zit. nach Wolf, Gedenkkreuze der Heimatvertriebenen (wie Anm. 36).

³⁸ Zit. nach Wolf, Gedenkkreuze der Heimatvertriebenen (wie Anm. 36).



Abb. 3: Niederjosbach (Eppstein), Heimatkreuz

Die Unterstützung durch die Aufnahmegergesellschaften bei der Einrichtung von Gedenkorten der Vertreibung zielte allerdings nicht nur auf die soziale und kulturelle Integration der Vertriebenen. Mit dem wiederholten Hinweis darauf, dass es bei der Errichtung von Vertriebenendenkmälern «um ein gemeinsames Werk der Heimatverbliebenen und Heimatvertriebenen» gehe,³⁹ sollte auch deutlich gemacht werden, dass die Erinnerung an die Vertreibung ein Anliegen nicht nur der Vertriebenen, sondern aller Deutschen sein müsse. Ein wichtiger Hintergrund für das gemeinschaftlich begangene Gedenken an die Vertreibung war lange Zeit die Aufrechterhaltung des territorialen Anspruchs auf die verlorenen Ostgebiete. Die Gedenkorte der Vertreibung besassen daher die doppelte und in sich widersprüchliche Funktion der Beheimatung der Vertriebenen und der Aufrechterhaltung ihres Rückkehrwunsches sowie des territorialen Anspruches auf die alte Heimat. Damit nicht der Eindruck entstand, dass Vertriebenendenkmäler Zeichen einer dauerhaften Beheimatung und damit eines Verzichts auf die Ostgebiete seien, versicherte der Bürgermeister von Niederjosbach bei der Einweihung des Vertriebenen-Gedenkkreuzes 1950, dass die Aufnahmegergemeinde das Denkmal weiter pflegen würde, wenn die Vertriebenen in ihre frühere Heimat zurückgekehrt sein würden.⁴⁰

³⁹ Otto Zerlik, Das Ostlandkreuz auf der Schildwacht bei Geislingen/Steige, in: Sepp Schwarz (Hg.), Drei Jahrzehnte. Die Heimatvertriebenen in Baden-Württemberg. Berichte, Dokumente, Bilder, hg. im Auftrag des Bundes der Vertriebenen, Landesverband Baden-Württemberg, Stuttgart 1975, 172ff., hier 172.

⁴⁰ Wolf, Gedenkkreuze der Heimatvertriebenen (wie Anm. 36).

Eine Rückkehr in die alte Heimat war in den 1950er Jahren allerdings angesichts der politischen Entwicklung bereits so unrealistisch geworden, dass die Hoffnung darauf zwar nicht verschwand, aber im Bewusstsein vieler Vertriebenen auch nicht mehr den Charakter einer Naherwartung hatte. Sie bezog sich vielmehr auf einen in weiter Ferne liegenden Endzustand und erhielt zunehmend den Charakter einer «Verheissung fast religiösen Inhalts».⁴¹ Dem entsprachen Lieder und Gebete, die insbesondere auf den zahlreichen Wallfahrten der katholischen Vertriebenen zu Marienbildern Anwendung fanden. Das bereits 1946 geschriebene *Lied der Heimatlosen an Maria*, das weit verbreitet war, wiederholte beispielsweise im Refrain die Bitte: «Maria, schreite Du voraus, führ uns zurück ins Vaterhaus.»⁴² Die Bitte um Heimführung wurde häufig ergänzt um das Gelöbnis einer besonderen Verehrung Mariens im Falle der Einlösung.⁴³ Von 1963 datieren Verse eines Besuchers der Schutzmantelmadonna in Neualbenreuth: «Einmal führst Du uns wieder zurück ins heimatliche Paradies. / Bitt' Gott für uns, Du Maria Frieden!»⁴⁴

Erscheint Maria hier in der Rolle einer Anti-Eva, die die Vertreibung aus dem Heimat-Paradies wieder aufhebt, so wurde sie häufig auch mit der Heimat selbst identifiziert. So erscheint das Denkmal der «Mutter Osten» in Flintbek von 1952 nicht nur als Personifizierung der Heimat in der Gestalt einer Mutter.⁴⁵ Es knüpft auch an Darstellungen der trauernden Muttergottes an. Dieses Bild wird auch in dem Gedicht *Mutter Heimat* von Alfred Görgl aufgerufen, das in den 1950er Jahren in sudetendeutschen Heimatkalendern erschien und mit den Versen begann: «Sieben Schwerter dir im Herzen stecken, / o Heimat, schmerzensreiche Mutter du».⁴⁶ In einer *Schlesischen Marienklage* erschien die Heimat personifiziert im Gnadenbild der Maria im schlesischen Wallfahrtsort Wartha, die «um ihre verwaisten Landeskinder» trauert.⁴⁷ Die erzwungene Entfernung von der sakralisierten

⁴¹ Eugen Lemberg, Der Wandel des politischen Denkens, in: Eugen Lemberg (Hg.), Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluss auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben, Bd. 3, Kiel 1959, 435–475, hier 451.

⁴² Zit. nach Franz Lorenz, (Hg.), Schicksal – Vertreibung. Aufbruch aus dem Glauben. Dokumente und Selbstzeugnisse vom religiösen, geistigen und kulturellen Ringen, Köln 1980, 55.

⁴³ Vgl. das Gelöbnis der Vertriebenen des sudetendeutschen Augustinerpaters Paulus Sladek von 1946, das auf Vertriebenenwallfahrten fortan eine zentrale Rolle einnehmen sollte, in: Lorenz, Schicksal Vertreibung (wie Anm. 42), 60; vgl. dazu Schroubek, Wallfahrt und Heimatverlust (wie Anm. 26), 304ff.; Voßkamp, Katholische Kirche und Vertriebene (wie Anm. 33), 161f.

⁴⁴ Zit. nach Schroubek, Wallfahrt und Heimatverlust (wie Anm. 26), 124.

⁴⁵ BdV-Dokumentation, Schleswig-Holstein-1 (wie Anm. 3). Diese hochemotionale, auf eine natürliche Bindung abzielende Personifizierung wird auch noch aktuell vorgenommen z.B. beim Tag der Heimat 2008 in Siegen: «Heimat ist das Teuerste – wie eine Mutter, die man nicht aufgibt», meinte dort der BdV-Kreisvorsitzende Hans-Heinrich Thomas, zit. nach «Erinnern und Verstehen. BdV-Kreisverband feierte «Tag der Heimat» in der Bismarckhalle», in: Siegener Zeitung, 30.9.08, URL: <http://www.siegener-zeitung.de/nachrichten/aktuell/region/siegen/1/article/95/erinnern-und-verstehen.html> (Zugriff: 30.9.08).

⁴⁶ Zit. nach Tobias Weger, Die katholische Rhetorik bei den vertriebenen Sudetendeutschen in der Nachkriegszeit, in: Bohemia 45 (2004), H. 2, 454–468, hier 466.

⁴⁷ Schlesische Marienklage, in: Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln, 28.5.1950, 165.

ten Heimat⁴⁸ erhielt hier die Dimension eines Sakrilegs, indem die natürliche Verbindung nicht nur irgendeiner Mutter, sondern der Mutter Gottes zu ihren Kindern gewaltsam unterbrochen worden war. Die erbetene Rückkehr erschien in dieser Lesart als die Wiederherstellung eines heilen und gleichzeitig heiligen Zustandes.⁴⁹



Abb. 4: Flintbek, Mutter Osten



Abb. 5: Söllingen, Hochkreuz

War die Bitte um Rückkehr in die Heimat sehr lange das zentrale Anliegen auf katholischen Vertriebenenwallfahrten,⁵⁰ so brachten auch zahllose Heimatkreuze den überkonfessionellen Rückkehrwunsch zum Ausdruck und sollten diesen aufrechterhalten. «Herr geleite uns heim!» lautete eine häufig gewählte, bewusst doppeldeutige Inschrift.⁵¹ War damit gleichermaßen die Heimführung der Toten zu Gott und die Heimführung der Lebenden in die irdische Heimat gemeint, so strahlte durch die sprachliche Doppelung die göttliche auf die irdische, verlorene Heimat zurück und gab ihr einen sakralen Zug. Eindeutig formuliert war die Bitte um die irdische Heimführung im *Gebet der Vertriebenen*, das 1950 in der Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln abgedruckt war und in dem es hieß: «Wir glauben an Deine Gerechtigkeit. [...] Heimat im Osten! Land unter

⁴⁸ Zur Stilisierung der Heimat in einen «Sakralraum» vgl. auch Voßkamp, Katholischen Kirche und Vertriebene (wie Anm. 33), 159.

⁴⁹ Zum Zusammenhang des Sakralen mit dem Heilen und Unverletzten vgl. Jacques Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der «Religion» an den Grenzen der blosen Vernunft, in: Jacques Derrida/Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt/M. 2001, 9–106, hier 40f.

⁵⁰ Schroubek, Wallfahrt und Heimatverlust (wie Anm. 26), 266.

⁵¹ Vgl. z.B. die Heimatkreuze in Bremerhaven, Söllingen, Hofgeismar und Wächtersbach, in: BdV-Dokumentation, Bremen, Baden-Württemberg-2, Hessen-2 und Hessen-3 (wie Anm. 3).

dem Kreuz! Wir geben Dich nicht auf. Herr, führe uns heim!»⁵² Ähnlich eindeutig ist der Heimatanspruch an einem Vertriebenendenkmal in Fulda formuliert, wo die Inschrift lautet: «Recht muß Recht bleiben, auch das Recht auf Heimat. [...] O Herr, gib uns die Heimat wieder!»⁵³ Diese Beispiele zeigen, dass die Bitte um Rückkehr eng mit einem Rechtsanspruch auf die Heimat verbunden war, der nicht nur politisch oder juristisch, sondern auch theologisch begründet wurde. Auch in der kirchlichen Vertriebenenseelsorge beider Konfessionen trat im Laufe der 1950er Jahren die Verlustbewältigung immer mehr hinter eine Beförderung des «Willens zur Heimat» zurück, der auch die Legitimation eines «Rechts auf Heimat» als Teil der göttlichen Ordnung diente. Während in der evangelischen Kirche eine theonome Untermauerung des «Rechts auf die Heimat» jedoch von Beginn an umstritten war, wurde es von der katholischen Kirche positiv formuliert und wird bis heute postuliert.⁵⁴

Von Anfang an wurde dem häufig verwendeten christlichen Motiv des Kreuzes in Vertriebenendenkmälern eine grosse politische Bedeutung zugewiesen. Das religiöse Symbol des Zusammenhangs von Tod und Auferstehung konnte leicht in ein politisches Symbol der Hoffnung auf Rückkehr der Vertriebenen und Rückgabe der verlorenen Gebiete transformiert werden. Wenn Bundesvertriebenenminister Lukaschek 1950 von der Vertreibung als dem «geschichtlichen Karfreitag unseres Volkes» sprach, implizierte das auch die Erwartung des darauf folgenden Osterfestes.⁵⁵ Als Symbol dieser politischen Erwartung dienten die zahlreichen Heimatkreuze, die nicht nur den Rückkehrwunsch, sondern auch das Festhalten an einer Revision der deutschen Ostgrenze zum Ausdruck bringen und befestigen sollten. In besonderer Weise gilt das für die monumentalen Ostlandkreuze, die seit den 1950er Jahren auf Anhöhen und Berggipfeln weit sichtbar errichtet wurden. Prototyp war das 1950 in 555 Meter Höhe aufgestellte «Kreuz des deutschen Ostens» bei Bad Harzburg, das eine Höhe von über 20 Metern hatte und bei Nacht beleuchtet wurde. Es stand nur unweit der Grenze zur DDR, sollte ein Mahnmal für alle Deutschen sein und hunderte von Kilometern gen Osten leuchten. Bei der Einweihungsfeier mit 20.000 Besuchern mahnte Bundesvertriebenenminister Lukaschek, dass es niemals, solange Deut-

⁵² Zit. nach Robert Zurek, Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945–1956, Köln u.a. 2005, 218.

⁵³ BdV-Dokumentation, Hessen-1 (wie Anm. 3).

⁵⁴ Jüngst stellte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Zollitsch, auf dem Tag der Heimat am 6.9.2008 nochmals klar, «dass man das Recht auf Heimat niemals aufgeben kann, ohne die Menschenrechte selbst in Frage zu stellen», zit. nach dem Redemanuskript, URL: <<http://www.bund-der-vertriebenen.de/presse/index.php3?id=769>> (Zugriff: 26.9.08). Vgl. zu der Haltung beider Kirchen Zurek, Zwischen Nationalismus und Versöhnung (wie Anm. 52), 198ff., 219; Rudolph, Evangelische Kirche und Vertriebene (wie Anm. 32), Bd. 1, 317f., Bd. 2, 1–59; Voßkamp, Katholische Kirche und Vertriebene (wie Anm. 33), 231–237.

⁵⁵ Zit. nach «Kirche und Heimat», in: Christ unterwegs, 4 (1950), H. 12, 14. Ähnlich hatte sich bereits zu Ostern 1948 der Glatzer Generalvikar Monse in einem Hirtenbrief geäussert. Vgl. Michael Hirschfeld, Prälat Graf Monse (1882–1962). Grossdechant von Glatz, Sigmaringen 1997, 120.

sche leben, einen Verzicht auf die Ostgebiete geben werde.⁵⁶ Auch andere Hochkreuze mahnten von Gipfeln herab, den deutschen Osten nicht zu vergessen und den territorialen Anspruch aufrechtzuerhalten. So z.B. das ebenfalls 1950 errichtete, 24 Meter hohe Ostlandkreuz in Geislingen, das auf einer «Schildwacht» genannten Anhöhe steht, wo es «Schildwache halten und Schildträger für Generationen» sein sowie «von einem gemeinsamen Wollen» künden sollte, wie es noch 1979 in einer Publikation des Bundes der Vertriebenen hiess.⁵⁷ Oder das 1961 errichtete «Kreuz des deutschen Ostens» auf dem Bocksberg bei Heyersum, das auf seinem Querbalken bis heute «Ganz Deutschland» beansprucht und am Sockel mahnt: «Deutscher Osten/Deutsche Heimat/Deutsche Art/Vergiß das nie».⁵⁸ Die Ostlandkreuze sollten nicht nur durch ihre Grösse und erhöhte Lage, sondern auch durch ihre Platzierung in Sichtweite grösserer überregionaler Verkehrswege den Blick und die Aufmerksamkeit auf sich und damit auf den «deutschen Osten» lenken.⁵⁹



*Abb. 6: Bad Harzburg,
Kreuz des deutschen Ostens*



Abb. 7: Heyersum, Ostlandkreuz

⁵⁶ «Deutsches Kreuz in Holz», in: Der Spiegel, 17.01.1951, 8; Hanx Kuhne, Das Kreuz auf den Uhlenklippen bei Bad Harzburg, in: Uhlenklippen-Spiegel. Informationen des Harzburger Altertums- und Geschichtsvereins, 13 (1998), H. 47, 46–50; Maren Ullrich, Geteilte Ansichten. Erinnerungslandschaft deutsch-deutsche Grenze, Berlin 2006, 66–71.

⁵⁷ Zerlik, Das Ostlandkreuz (wie Anm. 39), 172.

⁵⁸ Vgl. BdV-Dokumentation, Niedersachsen-1 (wie Anm. 3).

⁵⁹ Das Kreuz bei Heyersum ist von der B1 gut sichtbar, während das Geislunger Kreuz auf der B10 zwischen Stuttgart und München sowie von der Eisenbahn aus ins Auge fällt.

Die Nähe des Bad Harzburger Ostlandkreuzes zur DDR-Grenze verweist dabei auf die enge Verbindung des Revisionsanspruches mit dem herrschenden Antikommunismus und der Abendlandideologie in der Zeit des Kalten Krieges.⁶⁰ Nach dem Volksaufstand 1953 in der DDR war der 17. Juni ein häufig gewähltes Datum für Einweihungen von oder Gedenkveranstaltungen an Vertriebenendenkmälern.⁶¹ Manche Gedenkorte für die Vertreibung, wie das Gedenkkreuz im Berliner Viktoriapark, wurden um Gedenktafeln für die Opfer des 17. Juni 1953 ergänzt.⁶² Man bemühte sich so, die Vertreibung der Deutschen als eine Erscheinung des kommunistischen Systems in Osteuropa und in der DDR darzustellen. Unter Ausblendung des Anteils der Westalliierten wurde der Komplex von Flucht und Vertreibung als eine politisch und ideologisch motivierte bolschewistische Vertreibungsaktion präsentiert. Die Vertriebenen wurden als Opfer des Bolschewismus stilisiert und galten als solche gleichzeitig als «besonderes Werkzeug in den Plänen Gottes»: «Vielleicht ist Euer Leidensweg die letzte Warnung Gottes an die Welt vor den Greueln des Bolschewismus», meinte Pater Emmanuel Reichenberger 1949.⁶³ Dieselbe Rolle eines antibolschewistischen Schutzwalls wurde den Vertriebenen noch ein halbes Jahrhundert später zugewiesen, z.B. bei der Einweihung eines Vertriebenendenkmals 1995 im westfälischen Ahlen durch den früheren Bundesvertriebenenminister Heinrich Windelen: Durch ihre Vertreibungserfahrung hätten sie die westdeutsche Gesellschaft gegen den Kommunismus nachhaltig immunisiert.⁶⁴

Auch historisch versuchte man das Bild der Ostdeutschen als Vormauer des christlichen Abendlandes gegen den Unglauben zu fundieren und knüpfte dabei nahtlos an den Slawen- und Grenzlanddiskurs der Kriegs- und Vorkriegszeit an. In zahlreichen Reden wurde auf den ostdeutschen Widerstand gegen heidnische und barbarische Überfälle in der Geschichte verwiesen, gegen den «Ungarnsturm» von 955 und den «Mongoleneinfall» von 1241, auf die Eindämmung des Hussitismus und die Abwehr der Türkengefahr. Auch der Deutsche Ordensstaat in Preussen galt als Schutzwehr nach Osten für die zivilisatorische und abendländische Entwicklung. Zur Illustration der angenommenen Kontinuität traten bei der Einweihung von Vertreibungsdenkmälern wiederholt Personen im Kos-

⁶⁰ An der deutsch-deutschen Grenze standen noch weitere Ostlandkreuze, z.B. in Ratzeburg und in Lauenburg, vgl. Ullrich, Geteilte Ansichten (wie Anm. 56), 71.

⁶¹ So wurde das Hochkreuz auf dem Auer Berg bei Rosenheim am 17. Juni 1957 aufgestellt. Am selben Datum finden hier bis heute Gedenkveranstaltungen statt. Dasselbe galt bis 1989 auch für das Bad Harzburger Ostlandkreuz. Vgl. Oberbayerisches Volksblatt, 03.07.07, URL: <http://www.ovb-online.de/news/landkreis_rosenheim/LK-Rosenheim-Gedenken-key-am-Heimatkreuz;art4107,1009643> (Zugriff: 2.6.08); Kuhne, Das Kreuz auf den Uhlenklippen (wie Anm. 56).

⁶² Stefanie Endlich/Bernd Wurlitzer, Skulpturen und Denkmäler in Berlin, Berlin 1990, 57.

⁶³ Predigt in Ottobeuren am 31. Juli 1949, zit. nach Weger, Die katholische Rhetorik (wie Anm. 46), 461. Ähnlich äusserten sich auch der sudetendeutsche Theologe Adolf Kindermann und der Glatzer Generalvikar Monse, vgl. Bendel, Aufbruch aus dem Glauben (wie Anm. 32), 150f.; Hirschfeld, Prälat Graf Monse (wie Anm. 55), 115.

⁶⁴ Heinrich Windelen, «Möge diese Mahnung von allen verstanden werden». Zur Einweihung des Ahlener Denkmals, in: Münsterland. Jahrbuch des Kreises Warendorf, 2 (1996), 7–11, hier 10.

tüm von Deutschordensrittern auf.⁶⁵ In dieser Tradition sollte das für Vertriebenenendenkmäler so zentrale Symbol des Kreuzes ein Zeichen des christlichen Abendlandes gegen Unglauben und Kommunismus sein, als dessen Folge die Vertreibung dargestellt wurde. Der «Kampf um die Wiedergewinnung ihrer Heimat» galt somit als eingebunden «in das große Ringen um die christlich-humanistische Wiedergeburt Europas».⁶⁶

Opferstilisierung und Sakralisierung der Vertreibungserfahrung

Im antibolschewistischen Abendlandsdiskurs wurde der verlorene deutsche Osten in den Jahren nach dem Krieg nicht selten als «offene Wunde» Europas thematisiert, die als unablässig blutende Wunde die Signatur eines Stigmas erhielt.⁶⁷ Das daran anknüpfende Bild der nach dem Beispiel Christi leidenden Vertriebenen wurde insbesondere mit Bezug auf das Symbol des Kreuzes in der Folge immer wieder reproduziert. Das Kreuz mit seinem zentralen Bedeutungselement des Opfers diente dazu, die Vertriebenen als christusgleiche Opfer zu stilisieren und die Vertreibungserfahrung im Rahmen der göttlichen Heilsgeschichte zu sakralisieren. An vielen Gedenkorten der Vertreibung sollte mit Hilfe des Kreuzes die «Passion» der Vertriebenen symbolisiert werden. Zur Verdeutlichung dieser Lesart und Verstärkung des Deutungsmusters wurde das Symbol des Kreuzes in manchen Denkmälern noch durch eine Dornenkrone ergänzt.⁶⁸ In einer Gedenkkapelle in Schleswig-Holstein befindet sich ein neunteiliger Fensterbild-Zyklus über die Vertreibung aus dem Jahr 1965, der an die in katholischen Kirchen üblichen Kreuzweg-Stationen anknüpft und noch 1988 als Illustration der «Ostdeutschen Passion 1945» bezeichnet wurde.⁶⁹ Das Bild einer «Ostdeutschen Passion» wird auch in einem grossflächigen Fensterbild in der «Pommernkapelle» der St. Nikolai-Kirche in Kiel gezeichnet, auf dem um ein Kreuz mit Korpus gebeugte Gestalten auf der Flucht gruppiert sind.⁷⁰

⁶⁵ Z.B. in Bad Harzburg und Lörrach, vgl. «Deutsches Kreuz in Holz», in: Der Spiegel, 17.01.1951, 8; Hans-Werner Retterath, Gedenkstein und Wegweiser. Zur Symbolik von zwei Vertriebenendenkmälern im südbadischen Lörrach, in: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde, 48 (2006), 1–33, hier 18f.

⁶⁶ So die «Eichstätter Erklärung» sudetendeutscher Politiker und Wissenschaftler von 1949, hier zit. nach Weger, Die katholische Rhetorik (wie Anm. 46), 464. Zum Zusammenhang von Geschichtsbild, Abendlandsideologie und Zukunftshoffnung auf katholischer Seite vgl. auch Voßkamp, Katholische Kirche und Vertriebene (wie Anm. 33), 222–229.

⁶⁷ Vgl. eine Auswahl entsprechender Beispiele bei Zurek, Zwischen Nationalismus und Versöhnung (wie Anm. 52), 205.

⁶⁸ So in Marbach, Essingen, Uhingen und Höhr, vgl. BdV-Dokumentation, Baden-Württemberg-1, Baden-Württemberg-2, Rheinland-Pfalz (wie Anm. 3). In Villingen erhebt sich in einem Denkmal von 1967 über drei Granitblöcken eine stilisierte Dornenkrone, welche die Passion nicht nur der Vertreibung, sondern des dreigeteilten Deutschlands symbolisieren soll. Vgl. BdV-Dokumentation, Baden-Württemberg-2 (wie Anm. 3).

⁶⁹ Kulturpolitische Korrespondenz (1988), H. 677, 8; BdV-Dokumentation, Schleswig-Holstein-1 (wie Anm. 3). Bereits in den 1940er Jahren war auf einer Vertriebenenwallfahrt die Rede von einem «Kreuzweg, den wir alle gehen, ein blutiger, dorniger Kreuzweg», vgl. Hirschfeld, Prälat Graf Monse (wie Anm. 55), 111.

⁷⁰ BdV-Dokumentation, Schleswig-Holstein-1 (wie Anm. 3).

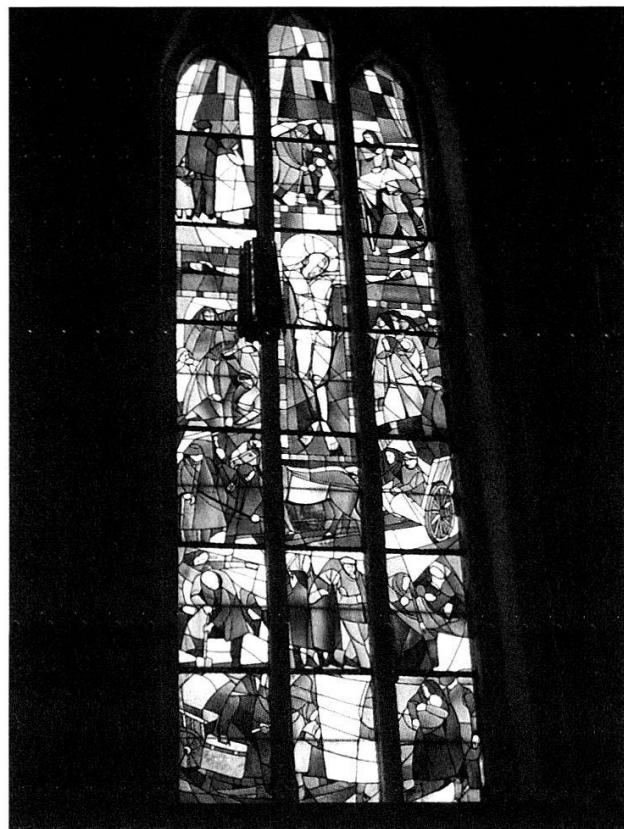


Abb. 8: Kiel, Pommernkapelle, Fensterbild⁷¹

Besonders einflussreich bei der Vermittlung dieses Bildes war das 1948 erstmals erschienene Buch *Ostdeutsche Passion*, auf dessen Umschlag ein Flüchtlingstreck abgebildet ist, über den sich am Himmel ein düsteres Kreuz erhebt. Der Autor dieses Buches, Pater Emmanuel Reichenberger, dessen Bücher noch heute vom Bund der Vertriebenen als Standardwerke für die Geschichte der Vertreibung empfohlen werden, war Anfang der 1950er Jahre ein prominenter und gefragter Redner bei Vertriebenenwallfahrten und Gedenkveranstaltungen. Er kennzeichnete die Vertreibung als «das größte Verbrechen der christlichen Geschichte, die brutalste Christenverfolgung aller Zeiten».⁷² Reichenberger begleitete im Jahr 1950 auch fast 6.000 Vertriebene zu einer Sondervorstellung des Passionsspiels in Oberammergau, das für einen Tag zu einem ephemeren Gedenkort der Vertreibung werden sollte.⁷³ «Heimatvertriebene erleben die Passion» titelte die katholische Zeitschrift *Christ unterwegs* anschliessend über diese Veranstaltung. Gleichnishaft hätten die Vertriebenen, die «aus *ihrem* Jerusalem vertrieben [...] und auf *ihr* Kalvaria geführt» worden seien, hier ihr eigenes

⁷¹ Foto: Tobias Weger.

⁷² Zit. nach Weger, Die katholische Rhetorik (wie Anm. 46), 454. Zur Person Reichenbergers vgl. ebenda, 454–457; Tobias Weger, «Volkstumskampf» ohne Ende? Sudetendeutsche Organisationen, 1945–1955, Frankfurt am Main. u.a. 2008, 175–178.

⁷³ Zur Bedeutung ephemerer Gedenkorte vgl. Michael Diers, (Hg.), Mo(nu)mente. Formen und Funktionen ephemerer Denkmäler, Berlin 1993.

Schicksal nochmals verfolgen können. Auch Pater Reichenberger kommentierte in einer Dankesrede im Anschluss, es sei gewesen, «als ob wir ein Stück jüngster Geschichte des deutschen Volkes erlebt hätten».⁷⁴

Nicht nur in den 1950er Jahren, sondern bis heute dient die Parallelisierung des Schicksals der Vertriebenen mit dem Tod Christi am Kreuz zur Sakralisierung und Opferstilisierung, z.B. wenn der Präsident des Bayerischen Landtages vom «ostpreußischen Golgatha» oder die Präsidentin des Bundes der Vertriebenen von einer «monumentalen Passionsgeschichte» spricht.⁷⁵ Wie schon in den Jahren unmittelbar nach dem Krieg, so wird auch heute mitunter das Kreuz als Erinnerungszeichen benutzt, um von einem Völkermord an den Deutschen zu sprechen, so etwa im Jahr 2007 bei einer Gedenkveranstaltung am Ostlandkreuz auf dem Auer Berg im Landkreis Rosenheim.⁷⁶ Ziel dieser Opferrhetorik und -symbolik ist es offenbar, angesichts der latenten Konkurrenz der Opfer des Zweiten Weltkrieges für die deutschen Vertriebenen und die Deutschen insgesamt einen prominenten Platz in der Opferhierarchie zu belegen.⁷⁷

Zu diesem Zweck wird auch immer wieder auf einige wenige Berichte realer «Kreuzigungen» deutscher Zivilisten während der Flucht und Vertreibung zurückgegriffen.⁷⁸ Obwohl diese Berichte heute als höchst zweifelhaft gelten, ist das in ihnen transportierte Bild emotional so stark, dass bei der Stilisierung der Vertriebenen als Opfer nicht auf sie verzichtet wird. So ist es wohl kein Zufall, dass die Präsidentin des Bundes der Vertriebenen, Erika Steinbach, sich 2003 in einem Beitrag für die vom evangelischen Arbeitskreis der CDU/CSU herausgegebene Zeitschrift *Evangelische Verantwortung* auf einen solchen Bericht bezieht. In ihrem Artikel, in dem sie um Unterstützung für ihr Projekt eines Zentrums gegen Vertreibungen in Berlin wirbt, zitiert sie aus dem Bericht eines Pfarr-

⁷⁴ Josef Schneider, Heimatvertriebene erleben die Passion, in: *Christ unterwegs*, 4 (1950), H. 7, 12–15, hier 13f.

⁷⁵ Johannes Böhm im Jahr 2000, in: «Grußwörter aus Anlaß des 50. Geburtstages des Ostpreußenblattes», in: Das Ostpreußenblatt, 1.4.2000, URL: <<http://www.webarchiv-server.de/pin/archiv00/getdata.asp?FILE=1300ob25%2Ehtm&S1=oberschlei%DFheim&S2=&S3=>>> (Zugriff: 23.6.08); Erika Steinbach im Jahr 2004 zit. nach Ingo Haar, Die deutschen «Vertreibungsverluste». Zur Entstehungsgeschichte der «Dokumentation der Vertreibung», in: Tel Aviv Jahrbuch für deutsche Geschichte, 35 (2007), 251–272, hier 272.

⁷⁶ Vgl. Oberbayerisches Volksblatt, 03.07.07, URL: <http://www.ovb-online.de/news/landkreis_rosenheim/LK-Rosenheim-Gedenken-keyam-Heimatkreuz;art4107,1009643> (Zugriff: 2.6.08). Als Völkermord wurde die Vertreibung auch jüngst am Tag der Heimat 2008 bei der Kranzniederlegung am Vertriebenendenkmal im Schleswig-Holsteinischen Uetersen bezeichnet, vgl. Uetersener Nachrichten, 10.09.2008, URL: <<http://www.kn-online.de/artikel/2460726>> (Zugriff: 10.9.08).

⁷⁷ Von einem «Holocaustneid» sprach polemisch zugespitzt der Publizist Henryk M. Broder angesichts des Motto «Vertreibung ist Völkermord», das die Sudetendeutsche Landsmannschaft 2006 für ihr Pfingsttreffen gewählt hatte, vgl. Henryk M. Broder, Der Holocaustneid. Die Sudetendeutschen wollen auch Opfer eines Völkermordes sein, in: Der Tagesspiegel, 31.5.2006. Zu dem nicht seltenen Vergleich mit dem Völkermord an den Juden in den 1950er Jahren auch im kirchlichen Bereich vgl. Weger, Die katholische Rhetorik (wie Anm. 46), 454; Bendel, Aufbruch im Glauben (wie Anm. 32), 186; Zurek, Zwischen Nationalismus und Versöhnung (wie Anm. 52), 184ff.

⁷⁸ Den Hinweis auf die Kolportierung dieser Kreuzigungsgeschichten verdanke ich Dr. Eva Hahn.

ters, der von dem Fund einer «hölzerne[n] Bettstelle» berichtet, «auf der eine ganze deutsche Familie mit ihren Kindern mit Hilfe langer Nägel angenagelt war».⁷⁹ Dieser erstmals 1954 in einem Sammelband veröffentlichte Bericht gilt heute als zweifelhaft und wurde in die aktuelle Neuauflage nicht mehr aufgenommen.⁸⁰ Auch die «Kreuzigung» sechs nackter Frauen an einem Scheunentor durch russische Soldaten im ostpreussischen Nemmersdorf wird bis heute immer wieder kolportiert, obwohl der zu Grunde liegende, in den 1950er Jahren erstmals erschienene Bericht mittlerweile ebenfalls als höchst zweifelhaft gilt.⁸¹

Das hier verwendete Motiv der Kreuzigung gibt durch das Vorbild Christi den Vertriebenen eine sakrale Aura. Es erhöht ihren Opferstatus aber auch durch die ausgeübte Brutalität und dadurch, dass es sich bei den Opfern der berichteten Gewaltausübung um Frauen und Kinder handelt. Frauen und Kinder waren tatsächlich zwar nicht vom Ergebnis, aber doch vom Vorgang der Flucht und Vertreibung in höherem Masse betroffen als Männer, weil diese als Soldaten oder Kriegsgefangene häufig noch abwesend waren. Im Vertreibungsdiskurs stellen «Frauen und Kinder» darüber hinaus ein zentrales Symbol für die Figur des deutschen Opfers und seiner Unschuld dar.⁸² Es ist auffällig, dass das Motiv von Müttern mit Kindern in Vertriebenendenkmälern seit den 1980er Jahren zunimmt, während das Kreuz als Symbol immer weniger verwendet wird. Offenbar lässt sich der Opfergedanke in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft durch das Motiv des Kreuzes nicht mehr so selbstverständlich vermitteln, wie es noch einige Jahrzehnte früher der Fall war. Das Mutter-Kind-Motiv dagegen, das z.B. in Vertreibungsdenkmälern in Oberursel, Ahlen, Pforzheim oder Vaihingen im Mittelpunkt steht,⁸³ ist in der Lage, den Opfer-Status der Vertriebenen über das Bild der für Frauen und Kinder selbstverständlich vorausgesetzten Unschuldsüberzeugung zu insinuieren. Überdies knüpft das Mutter-Kind-Motiv ikonographisch an Darstellungen Marias mit dem Jesus-Kind an und gibt den Vertriebenen dadurch nochmals eine sakrale Weihe und einen Bezug zum Opfertod Jesu sowie zum Leiden Marias. Flucht und Vertreibung erscheinen darüber hin-

⁷⁹ Erika Steinbach, Das «Zentrum gegen Vertreibung» als Ort der Erinnerung und der Aussöhnung, in: Evangelische Verantwortung, (2003), H. 11, 1–6, hier 1.

⁸⁰ Die Weglassung einzelner Passagen erfolgte nach Angabe des Herausgebers «auf Grund neuer Quellenunterlagen», vgl. Jürgen Thorwald, Die grosse Flucht. Niederlage, Flucht und Vertreibung, München 2005, 631.

⁸¹ Vgl. Bernhard Fisch, Nemmersdorf, Oktober 1944. Was in Ostpreussen tatsächlich geschah, Berlin 1997, 165f. Jüngst kolportiert wurde der Bericht z.B. noch bei Micha Brumlik, Wer Sturm sät. Die Vertreibung der Deutschen, Berlin 2005, 30.

⁸² Vgl. Heidemarie Uhl, Deutsche Schuld, deutsches Leid – Eine österreichische Perspektive auf neue Tendenzen der deutschen Erinnerungskultur, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, 33 (2005), 161–180, hier 178; Hahn/Hahn, Mythos «Vertreibung» (wie Anm. 16), 184. Zu der Problematik eines mit der Opferrolle identifizierten Frauenbildes vgl. aus feministischer Sicht Gudrun Kohn-Waechter (Hg.), Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitssentwürfe im 20. Jahrhundert, Berlin 1991.

⁸³ Vgl. BdV-Dokumentation, Hessen-3, Nordrhein-Westfalen-1, Baden-Württemberg-2 (wie Anm. 3).

aus als besonderes Sakrileg durch die implizite Verknüpfung des sich an Mariendarstellungen anlehnnenden Mutter-Kind-Motivs mit der Vergewaltigungserfahrung vieler Frauen in dieser Zeit.



Abb. 9: Pforzheim, Mutter mit Kind



Abb. 10: Ahlen, Mutter mit Kind

Das Motiv der Schändung unschuldiger Frauen, das in dem Kreuzigungsbericht aus Nemmersdorf bereits anklingt, indem er sechs nackte Frauen als Opfer nennt, spielt von Beginn an eine grosse Rolle für die Opferstilisierung innerhalb des Vertreibungsdiskurses, der im wesentlichen von Männern geprägt wurde. Das Bild vom «Einbruch asiatischer Wildheit, die sich auf unsere Frauen und Mädchen stürzte», wie es der sudetendeutsche Priester Paulus Sladek bereits 1948 formulierte,⁸⁴ wurde schon früh zu einem Motiv der Unschuld und des Opfers, das sich auf die Vertriebenen und die Deutschen insgesamt ausdehnen liess. Da man sprachlich nicht zwischen den vom Vorgang und den vom Ergebnis der Vertreibung Betroffenen unterscheidet, konnten die oft traumatischen Erfahrungen von Frauen während des Vorgangs von Flucht und Vertreibung zunächst auch auf die vertriebenen Männer übertragen werden, die oft zwar nicht gleichermaßen von dem Vorgang, aber letztlich immer auch von dem Ergebnis des Heimatverlustes betroffen waren. Darüber hinaus konnten aber auch die Deutschen insgesamt als Opfer gelten, wenn der Verlust des deutschen Ostens als Vergewaltigung göttlichen Rechts dargestellt oder die Vertreibung mit der Vergewaltigung einer Frau parallelisiert wurde. In diesem Sinne sollte nach den Vorstellungen der sudetendeutschen Ackermann-Gemeinde von 1947 «das vergewaltigte Recht, die geschändete heilige Heimaterde in das Bewusstsein aller rechtlich und

⁸⁴ Zit. nach Weger, Die katholische Rhetorik (wie Anm. 46), 463.

ethisch denkenden Völker» gerufen werden.⁸⁵ Das Bild der vergewaltigten Frauen diente als Symbol für die kollektive Vergewaltigung der Vertriebenen und der Deutschen insgesamt und trug zur Konstruktion einer imaginierten Leidensgemeinschaft der Deutschen bei.⁸⁶

Bereits in den 1950er Jahren war die Vorstellung virulent, dass die Vergewaltigung und Misshandlung deutscher Frauen während der Flucht und Vertreibung als ein «Sühneopfer» der Deutschen zu betrachten sei. *Das Martyrium und Heldentum ostdeutscher Frauen* lautete der Titel einer Dokumentation von Übergriffen auf deutsche Frauen, die 1954 von einem schlesischen Priester herausgegeben wurde. Hier sollte es um den «stellvertretenden, sühnenden Opfergang dieser Frauen und Mädchen» gehen.⁸⁷ Der Sühnegedanke ist mit dem des Opfers eng verbunden und auch im Symbol des Kreuzes inhärent, in dem ein stellvertretender Opfergang nach dem Vorbild Jesu evoziert wird.⁸⁸ Wie René Girard gezeigt hat, nimmt das Opfer im Opfermechanismus die Rolle eines unschuldigen Stellvertreters ein, das für eine schuldig gewordene Gruppe büsst und damit eine die Schuld sühnende soziale Funktion hat. Durch die Unschuld des Opfers wird der Akt der Sühne verstärkt und gewinnt einen sakralen Charakter.⁸⁹ Derrida spricht in diesem Zusammenhang von der «Rückerstattung, die zuweilen durch ein Opfer geschieht und die die unberührte Reinheit wiederherstellt, die heile, geborgene, unversehrte Vollständigkeit, das unbeschädigte Eigene der Eigenheit und das fleckenlos oder unbefleckte Reinliche.»⁹⁰ Tatsächlich wurden die vergewaltigten Frauen in der Dokumentation von 1954 als «Martyrer der Reinheit im deutschen Osten» bezeichnet, und in dem Geleitwort sprach auch der «inoffizielle Vertriebenenbischof» Joseph Ferche von einem «Opfer stellvertretender Sühne» der ostdeutschen Frauen.⁹¹ Diente das Leid der Vertriebenen den Deutschen in den

⁸⁵ Zit. nach Tobias Weger, Die Ackermann-Gemeinde als katholische Gesinnungsgemeinschaft der Sudetendeutschen nach 1945, in: *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde*, 45 (2003), 35–52, hier 42.

⁸⁶ Vgl. Robert G. Moeller, Die Vertreibung aus dem Osten und westdeutsche Trauerarbeit, in: Brigitta Huhne/Björn Krondorfer (Hg.), *Das Vermächtnis annehmen. Kulturelle und biographische Zugänge zum Holocaust*, Giessen 2002, 113–148, hier 127, 139.

⁸⁷ Johannes Kaps (Hg.), *Das Martyrium und Heldentum ostdeutscher Frauen. Ein Ausschnitt aus der schlesischen Passion 1945/46*, München 1954, 143. Ein früheres Buch desselben Herausgebers beschäftigte sich mit dem «Sterben schlesischer Priester», einer weiteren Gruppe, die pauschal als unschuldig und sakrosankt galt und sich daher für das Opfernarrativ eignete. Vgl. Johannes Kaps (Hg.), *Vom Sterben schlesischer Priester 1945/46. Ein Ausschnitt aus der schlesischen Passion*, München 1950.

⁸⁸ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, «Er gab sein Leben hin für die Vielen». Überlegungen zu einer biblischen Opfersemantik, in: Detlef Hoffmann (Hg.), *Das Opfer des Lebens. Bildliche Erinnerungen an Märtyrer*, Rehburg-Loccum 1996, 7–21.

⁸⁹ Vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006, 9–18, 64.

⁹⁰ Derrida, *Glaube und Wissen* (wie Anm. 49), 40f.

⁹¹ Kaps, *Das Martyrium und Heldentum ostdeutscher Frauen* (wie Anm. 87), 19f. Ferche sah als Bezugspunkt der Sühne allerdings nicht eine etwaige Schuld der Deutschen im Zusammenhang mit dem Krieg, sondern die «entsittlichen Gefahren der Zeitmächte [...] in einer Zeit, da so viele Frauen ihre Frauenehre nicht mehr achten und sie leichthin aufs Spiel setzen.» Ebenda, 8. Die Charakterisierung Ferches als «inoffiziellen Vertriebenenbischof» stammt von Sebastian Holzbrecher, Joseph Ferche (1888–1965). Integration eines vertriebenen Weihbischofs, in: Rainer Bendel (Hg.), *Vertriebene finden Heimat in der Kirche. Integrationsprozesse im geteilten Deutschland nach 1945*, Köln u.a. 2008, 120–130, hier 130.

fünfziger Jahren allgemein als «moralische Währung [...] um Sühne für das Leiden der anderen zu reklamieren», wie Robert G. Moeller feststellt,⁹² so galt dies um so mehr für das Leiden der pauschal für unschuldig geltenden Frauen.

Heute wird der Gedanke des stellvertretenden Sühneopfers im Hinblick auf die Schuld der Deutschen im Zweiten Weltkrieg gelegentlich wieder aktualisiert, so z.B. bei der Einweihung des Vertriebenendenkmals im westfälischen Ahlen 1995. Im Zentrum des Denkmals steht die Skulptur einer Mutter mit zwei Kindern. Die Skulptur, in der das Leid der Vertreibung bewegend zum Ausdruck komme, so der ehemalige Vertriebenenminister Heinrich Windelen in der Einweihungsrede, verweise darauf, dass die Vertriebenen, «meist Frauen und Kinder», stellvertretend für das ganze deutsche Volk «das größte Sühneopfer» erbracht hätten.⁹³ Durch das Opfer der Vertriebenen, insbesondere unschuldiger Frauen und Kinder, hat in dieser Sichtweise also die Sühne deutscher Schuld und damit eine Rückerstattung deutscher Unschuld stattgefunden, die fortan in Anspruch genommen werden kann. Die Opferstilisierung der Vertriebenen dient somit dazu, einen Zustand der Unbeflecktheit der Deutschen wiederherzustellen. Nicht zufällig werden dabei christliche Motive wie das Kreuz und Figuren wie die der unbefleckten Maria und daran anknüpfende Mutter-Kind-Motive verwendet.

Schlussbemerkungen

Die Zahl der Gedenkorte für die Vertreibung in der Bundesrepublik nimmt weiter zu. Alte Denkmäler werden restauriert,⁹⁴ neue Denkmäler vielerorts errichtet. Ein neuer Hintergrund für die Errichtung von Vertreibungsdenkmälern ist der unvermeidliche und endgültige Übergang der Erinnerung vom kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis. Die Erlebnisgeneration, die Flucht und Vertreibung zumindest noch im Kindesalter miterlebte, tritt langsam ab und möchte in vielen Fällen ihre Perspektive auf Flucht und Vertreibung an die nachfolgenden Generationen weitergeben. Auch die Vertriebenenverbände sehen gegenwärtig ihre letzte Chance, Einfluss auf das zukünftige deutsche Geschichtsbild zu nehmen und verstärken dementsprechend ihre Anstrengungen, das kollektive Gedächtnis durch die Schaffung von Gedenkorten nachhaltig zu prägen.⁹⁵

Religiöse Motive spielen heute im Rahmen dieser Denkmäler immer noch eine Rolle. Ihre Funktion hat sich allerdings gewandelt. Totengedenken, Trost, Verlustbewältigung und Beheimatung stehen heute nicht mehr im Zentrum des Gedenkens. Auch die Aufrechterhaltung des Wunsches nach Rückkehr und nach einer Revision der Ostgrenze scheint nach 1989/90 nicht mehr Gegenstand des

⁹² Moeller, Die Vertreibung aus dem Osten (wie Anm. 86), 133.

⁹³ Windelen, «Möge diese Mahnung von allen verstanden werden» (wie Anm. 64), 10.

⁹⁴ So wurden z.B. alle drei erwähnten Ostlandkreuze in Bad Harzburg, Geislingen und Heyersum in den Jahren nach 2000 aufwändig restauriert. Mitunter ist dabei eine zusätzliche Reaktivierung von Gedenkformen der 1950er Jahre zu beobachten; so wurde das Geislunger Kreuz 2003 mit einer Lichtanlage ausgestattet, wie sie in Bad Harzburg bereits Mitte der 1960er Jahre abmontiert worden war.

⁹⁵ Am stärksten durch das BdV-Projekt eines Zentrums gegen Vertreibungen in Berlin, das die Bundesregierung nun im Wesentlichen umzusetzen bereit ist.

Interesses zu sein. In dem Masse, wie diese Ziele an Bedeutung verloren haben, hat das Bedürfnis nach Würdigung der Vertriebenen als Opfer zugenommen. Werden dafür traditionell christliche Motive, wie das Kreuz, auch weiterhin verwendet, so ist doch auch ein Übergang auf eine scheinbar säkulare Opfersymbolik feststellbar. Häufig knüpfen die hierbei verwendeten Motive, wie das von Mutter und Kind, jedoch wieder an christliche Motive an und beziehen von da aus eine sakrale Aura.

Durch den direkten oder indirekten Rückgriff auf christliche Symbolik wird ein heilsgeschichtlicher Deutungsrahmen errichtet, der das geschichtliche Ereignis der Flucht und Vertreibung aus seinem konkreten Kontext löst und enthistorisiert. Statt Auskunft und Orientierung zu geben über die Ursachen des Vertreibungskomplexes und seinen Ablauf, über die politischen Intentionen der Akteure und die Folgen für die Betroffenen, wird das Ereignis verklärt und in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Schuld und Sühne, Opfer und Satisfaktion gestellt.⁹⁶ Die Opferstilisierung rückt für die Betroffenen die Frage nach der Angemessenheit der Vertreibung als Strafe für ihre Schuld ins Zentrum. Opfer gelten aber generell als unschuldig oder werden es nachträglich durch ihren Opferstatus. Unter Abweisung der Kollektivschuldthese und verstärkt durch das dominante Bild von Frauen und Kindern auf der Flucht führt das zu der Annahme einer individuellen wie kollektiven Unschuld der Vertriebenen. Indem gleichzeitig festgestellt wird, dass die Vertriebenen nicht mehr oder weniger schuldig waren als die Deutschen insgesamt, lässt sich dann das Bild der kollektiven Unschuld auf die Deutschen allgemein übertragen und zu einem «Mythos deutscher Kollektivunschuld» generieren.⁹⁷

Es wird dabei kaum reflektiert, dass die Kategorien von Schuld und Sühne gar nicht solche waren, in denen Diejenigen dachten, die die Entscheidung zur Vertreibung trafen. Die politischen Motive, die hier stattdessen massgeblich waren und in der Erfahrung des Zweiten Weltkrieges und seiner Vorgeschichte begründet waren, bleiben zugunsten einer religiös aufgeladenen Opferstilisierung ausgeblendet. Es bestätigt sich, was Hildegard Cancik-Lindemaier aus religionswissenschaftlicher Perspektive generell für die Anwendung von Opfersymbolik und -semantik feststellt: «Opferdunst vernebelt die Verhältnisse, verhindert Erkenntnis [...]; die Misere wird euphemistisch verklärt und nicht beim Namen genannt.»⁹⁸

⁹⁶ Der Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz für die Katholische Flüchtlings-, Vertriebenen- und Aussiedlerseelsorge, Gerhard Pieschl, erklärte noch 1999 ausdrücklich, dass es um «die Deutung des Vertriebenenschicksals als Heilsgeschichte» gehen müsse, um eine Auseinandersetzung «mit den großen Zusammenhängen von Schuld und Unschuld» (Gerhard Pieschl, Entwicklung der Vertriebenenseelsorge in der Katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kirche und Heimat. Die katholische Vertriebenenseelsorge in Deutschland, Bonn 1999, 11–26, 11f.).

⁹⁷ Samuel Salzborn, Opfer, Tabu, Kollektivschuld. Über Motive deutscher Obsession, in: Samuel Salzborn u.a., Erinnern, Verdrängen, Vergessen. Geschichtspolitische Wege ins 21. Jahrhundert, Giessen 2003, 17–41, hier 22, auch 30.

⁹⁸ Hildegard Cancik-Lindemaier, Opfersprache. Religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Bemerkungen, in: Gudrun Kohn-Waechter (Hg.), Schrift der Flammen. Opfermythen und WeiblichkeitSENTWÜRFE im 20. Jahrhundert, Berlin 1991, 38–56, hier 52.

«Opferdunst vernebelt die Verhältnisse» – Religiöse Motive in bundesdeutschen Gedenkorten der Flucht und Vertreibung

Die Flucht und Vertreibung von Deutschen am Ende des Zweiten Weltkrieges stellte den grössten und beeindruckendsten Fall von Migration von Deutschen im 20. Jahrhundert dar. Da es sich um eine erzwungene Migration handelte sowie durch den Zusammenhang mit dem Verlust von Ostgebieten, war sie eng verknüpft mit sozialen, kulturellen und politischen Themen im Deutschland der Nachkriegszeit. Dieser Beitrag untersucht die zahlreichen religiösen Motive, Symbole und Bezüge dieser Flucht und Vertreibung in der Bundesrepublik in Denkmälern und Gedenkorten. Der Beitrag zeigt, dass die religiösen Interpretationsbedingungen nicht nur die Funktion des Trosts und der sozialen Integration hatten, sondern auch einer politischen Absicht dienten, das «Recht auf Heimat» und eine Revision der Nachkriegsordnung zu rechtfertigen. Die religiösen Überlegungen über die Gründe und Bedeutung der Flucht und Vertreibung der Deutschen bestehen immer aus Fragen von Schuld und Sühne. Die Vertreibung als Teil der Heilsgeschichte auszudrücken, bedeutete dass sie nicht politisch betrachtet wurde, wie sie von den Alliierten am Ende des Krieges gesehen wurde. Dies bedeutet, dass bis heute das wichtigste Ziel der Gedenkorte zu Flucht und Vertreibung der Deutschen die Funktion in der Sakralisierung ihres Schicksals als Kriegsopfer darstellt.

«Le spectre des victimes embrume la situation» – les motifs religieux sur des lieux commémoratifs de la fuite et de l'expulsion dans la République fédérale d'Allemagne

La fuite et l'expulsion des Allemands à la fin et après la deuxième guerre mondiale fut l'épisode le plus important et le plus impressionnant de la migration allemande du 20^{ème} siècle. Etant donné que cette migration fut forcée et liée à la perte des territoires de l'Est, elle était le centre des préoccupations sociales, culturelles et politiques de l'Allemagne de l'après guerre. Cet article examine les nombreux motifs, références et symboles religieux sur les monuments et lieux commémoratifs de cette fuite et expulsion en République fédérale. Il démontre que les conditions d'interprétation religieuses ne servaient pas uniquement au réconfort et à l'intégration sociale, mais également à la légitimation politique du «droit à la patrie» et de la révision du décret territorial d'après-guerre. Les réflexions religieuses sur les raisons et le sens de la fuite et de l'expulsion du peuple allemand ont toujours inclus les questions de culpabilité et d'expiation. L'interprétation de l'expulsion comme partie de l'histoire de rédemption de l'Allemagne de l'après-guerre démontre qu'elle n'était pas considérée au niveau politique, comme elle l'avait été par les Alliés à la fin de la guerre. Cela signifie que le but principal des monuments à la fuite et à l'expulsion du peuple allemand est, jusqu'au jour d'aujourd'hui, de sacraliser celui-ci en tant que victime de guerre.

«The spectre of the victims obscuring the situation» – religious motifs in German memorials of flight and expulsion in the Federal Republic of Germany

The flight and expulsion of Germans at the end and after World War II was the greatest and most impressive instance of German migration in the 20th century. Since it was a forced migration, and because of its connection with the loss of the eastern territories, it was intimately connected with the social, cultural and political issues of post-war Germany. This article examines the numerous religious motifs, symbols and references on monuments and in places for the commemoration of this flight and expulsion in the Federal Republic. The article shows that the religious conditions of interpretation not only served as a function of comfort and social integration; but also a political purpose to legitimize a «Recht auf Heimat» (right [to return] to a *homeland*) and a revision of the post-war territorial order. The religious reflections as to the reasons and meaning of the flight and expulsion of the German people always consider questions of guilt and atonement. By expressing the expulsion as part of the salvation history meant that it was not considered politically, as it had been by the allies at the end of the war. This means that, to-date, the most important aim of the monuments to the flight and expulsion of the German people has been to sacralise their fate as victims of the war.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Bundesrepublik Deutschland – République fédérale d'Allemagne – Federal Republic of Germany, Flucht und Vertreibung – fuite et expulsion – flight and expulsion, Erinnerung – mémoire – commemoration, Gedenkorte – lieux commémoratifs – memorials, Denkmäler – monuments commémoratifs – monuments, religiöse Motive – motifs religieux – religious motives, deutsche Opfer – victimes allemandes – German victims

Stephan Scholz, Dr., ist zur Zeit Lehrbeauftragter am Institut für Geschichte der Carl v. Ossietzky-Universität Oldenburg und arbeitet an einem Forschungsprojekt zu Vertreibungsdenkmälern in der Bundesrepublik Deutschland.