

Claudia Lepp (Hg.)

Christliche Willkommenskultur?

Die Integration von Migranten als
Handlungsfeld christlicher Akteure nach 1945



Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte

Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte von
Siegfried Hermle und Harry Oelke

Reihe B: Darstellungen
Band 75

Vandenhoeck & Ruprecht

Claudia Lepp (Hg.)

Christliche Willkommenskultur?

Die Integration von Migranten als Handlungsfeld
christlicher Akteure nach 1945

Vandenhoeck & Ruprecht

Veröffentlichung gefördert durch: Deutsche Forschungsgemeinschaft FOR 1765

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: 3w+p, Rimpar
Druck und Bindung: Hubert & Co. BuchPartner, Göttingen
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0874
ISBN 978-3-647-54076-4

Inhalt

<i>Claudia Lepp</i> Christliche Willkommenskultur? Zur Einführung	9
1. Die Integration von Vertriebenen und Remigranten	21
<i>Felix Teuchert</i> Eine protestantische Kultur des Politischen? Die Integration der Ostvertriebenen als politisches Handlungsfeld protestantischer Akteure	23
<i>Markus Stadtrecher</i> Christliche Willkommenskultur im Bistum Augsburg nach 1945? . . .	47
<i>Romana Fojtová</i> Die Beteiligung der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder an der Integration der Wolhynien- und Zelow-Tschechen in der Tschechoslowakei nach 1945	63
2. Die Integration von Arbeitsmigranten	85
<i>Claudia Lepp</i> Vom „Gastarbeiter“ zum „Mitbürger“ Der Beitrag des Protestantismus zu Fragen der Integration von Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland	87
<i>Uwe Kaminsky</i> Die Betreuung der griechischen Arbeitsmigranten Impuls oder Hemmnis im Integrationsprozess?	113

Norbert Friedrich

Der Traum vom „besseren Leben“

Koreanische Krankenschwestern in evangelischen Krankenhäusern in
Deutschland 137*David Rüschemschmidt*

Der christlich-islamische Dialog als Integrationsgeschehen?

Historische Perspektiven auf die 1970er und 80er Jahre 159

3. Die Aufnahme von ausländischen Flüchtlingen 181*Jonathan Spanos*

Flüchtlingshilfe zwischen Nationalinteressen und Weltökumene

Zur Entwicklung des (west-)deutschen Protestantismus in den

Debatten um die Aufnahme und Anerkennung politischer Flüchtlinge

1949 bis 1993 183

Daniel Lenski

Helmut Frenz und sein Engagement für geflüchtete Menschen 207

Matthias Morgenstern

Kirchenasyl in Deutschland als Ausdruck religiös begründeter

Solidarität mit Geflüchteten 233

Jonathan Pärli

Die ganze Welt zu Tisch

Die banquets républicains der „anderen Schweiz“ und das Subjekt der

Demokratie 257

4. Migration und Theologie 277*Arnulf von Scheliha*

„Der Flüchtling ist [...] eine Gabe Gottes an seine Kirche“

Migration und Integration als Thema der protestantischen Sozialethik

in der Bundesrepublik Deutschland 279

5. Kommentare 301*Jürgen Micksch*

Kommentar aus Sicht des Zeitzeugen 303

Christiane Kuller

Kommentar aus Sicht der Historikerin 309

Autorinnen und Autoren 317

Personenregister 319

Claudia Lepp
Christliche Willkommenskultur?
Zur Einführung

Der Sommer 2015 wird vermutlich als „Sommer der Willkommenskultur“ in die bundesdeutsche Geschichte eingehen. Viele Bürger wurden damals spontan aktiv, um den in Deutschland ankommenden Geflüchteten unmittelbar zu helfen. Der Autor Georg Diez spricht von einem „Akt der politischen Schönheit“¹. Seit dieser Zeit ist das Wort „Willkommenskultur“ auch in den allgemeinen deutschen Sprachschatz eingewandert, 2017 kannten es drei von vier in Deutschland lebenden Menschen². Zwischenzeitlich hat es der Begriff zu einem 30seitigen Wikipedia-Artikel gebracht³. Vor der Rekordzuwanderung in den Jahren 2015 und 2016 wurde der Terminus vornehmlich in politischen und wirtschaftlichen Fachkreisen in Bezug auf den drohenden Fachkräftemangel verwendet; die Willkommenskultur sollte die Attraktivität Deutschlands für hoch qualifizierte Zuwanderer⁴ erhöhen. Schon damals wurde allerdings von wissenschaftlicher Seite davor gewarnt, zwischen „guten“ und „schlechten“ Zuwanderern zu unterscheiden sowie die „ansässige Migrationsbevölkerung“ von der Willkommenskultur auszuschließen⁵. Bereits im Jahr 2012 bemühte sich der Soziologe Friedrich Heckmann, Leiter des Instituts „europäisches forum für migrationsstudien“ an der Universität Bamberg, um eine wissenschaftliche Definition des Begriffs Willkommenskultur. Er versteht darunter eine „gewisse Grundhaltung der Offenheit und Akzeptanz gegenüber Migranten“ sowie „Praktiken in verschiedenen Organisationen und institutionellen Kontexten, in denen Barrieren der Integration abgebaut und Wege der Inklusion gefunden werden“⁶. Willkommenskultur ist nach Heckmann ein „sehr anspruchsvolles Projekt“ der Aufnahmegesellschaft, das „die Ebene der individuellen Einstellungen, der interpersonellen Beziehungen, der Struktur und Kultur von Organisationen und schließlich eines gesamtgesellschaftlichen Verständnisses von Einwanderungsgesellschaft umfasst“⁷. Willkommenskultur bezieht sich dabei nicht nur auf Neu-

1 DIEZ, Land, 23.

2 Vgl. KOBER, Willkommenskultur, 4.

3 Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Willkommens-_und_Anerkennungskultur [30. 9. 2019].

4 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird im Folgenden das generische Maskulinum verwendet.

5 CARREL, Anmerkungen.

6 HECKMANN, Willkommenskultur, 2.

7 EBD., 9.

ankömmlinge, sondern auch auf in Deutschland aufgewachsene Menschen mit ausländischen Wurzeln.

Heckmann wie auch der Migrationshistoriker Klaus Bade unterscheiden zwischen einer „staatlich intonierten sogenannten Willkommenskultur“ und der „breiten und spontanen bürgerschaftlichen Willkommensbewegung“, womit die Flüchtlingshilfe durch die Bevölkerung und nichtstaatliche Organisationen gemeint ist⁸. Zwischen dieser top-down und bottom-up-Version der Willkommenskultur in Deutschland „existiert noch keine konzeptuelle Verbindung, die in eine krisenfeste teilhabeorientierte Gesamtbewegung führen könnte“, stellte Orkan Kösemen, Senior Project Manager im Programm Integration und Bildung der Bertelsmann Stiftung, 2017 fest⁹. Für ihn steht der Begriff der „Willkommenskultur“ im Wesentlichen für eine „teilhabeorientierte Einwanderungsgesellschaft“¹⁰. Es gehe um „Inklusion“, also die gleichberechtigte Teilhabe, sowie um die „positive Gestaltung von Vielfalt“¹¹.

Doch zurück zum historischen Fall, der Aufnahme von Schutzsuchenden in der Bundesrepublik im Jahr 2015. Damals unterstützten die christlichen Kirchen offensiv die Aufnahmepolitik der Bundesregierung sowie die zivilgesellschaftliche Willkommensbewegung. Bereits im Mai 2015 erklärte der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Heinrich Bedford-Strohm, auf der Synode der EKD in Würzburg:

„Ich [bin] dankbar für all die Menschen in unseren Kirchengemeinden und darüber hinaus überall in der Gesellschaft und auch in den zuständigen Behörden, die sich für eine den christlich-humanitären Traditionen unseres Landes angemessene würdige Aufnahme von Flüchtlingen einsetzen und dafür viel Liebe und Lebenszeit investieren. Sie sind für mich Vorbilder für die Exzellenzinitiative der Humanität, die wir jetzt im Umgang mit den Flüchtlingen brauchen!“¹²

Bedford-Strohm band hier gleich mehreres in einer ethischen Zielperspektive zusammen: die zivilgesellschaftliche „Willkommensbewegung“ mit der staatlichen „Willkommenskultur“, das Engagement von Kirchengemeinden und das anderer gesellschaftlicher Initiativen, die Motivation durch christliche und durch humanitäre Werte. Eine spezifisch „christlich motivierte Willkommenskultur“¹³ wurde seit dem Sommer 2015 über die Medien öffentlich sichtbarer und dies nicht allein durch die Bilder von dem gemeinsamen Empfang von Flüchtlingen durch Heinrich Bedford-Strohm und den katholischen Kardinal Reinhard Marx am Münchener Hauptbahnhof im

8 BADE, *Einwanderung*, 35 (Zitate); vgl. auch HECKMANN, *Ton*, 47.

9 KÖSEMEN, *Willkommenskultur*, 2.

10 EBD., 1.

11 EBD., 2.

12 BERICHT, 8.

13 MENSCHENFREUNDLICHKEIT, 54.

September 2015¹⁴. Zahlreiche Kirchengemeinden sind seitdem in der Flüchtlingshilfe engagiert, die von Diakonie und Caritas sowie vielen Gemeindekreisen getragene professionelle Flüchtlingsarbeit wurde ausgebaut. „Flucht und Integration“ wurden ein kirchliches „Schwerpunktthema“¹⁵ und dies wurde auch von einer Mehrheit der Bevölkerung befürwortet¹⁶. Doch neben der Willkommenskultur löste die sogenannte Flüchtlingskrise bei einem Teil der Kirchenglieder auch Sorgen und Ängste, darunter auch „Kulturangst“¹⁷, aus. Dadurch wurden diese Christen – wie andere Teile der Gesellschaft auch – offen für Abwehrrnarrative.

Im Titel des vorliegenden Bandes¹⁸ wurde der Begriff einer „christlichen Willkommenskultur“¹⁹ verwendet und dahinter bewusst ein Fragezeichen gesetzt. Dabei sind es gleich drei grundlegende Anfragen, die sich auf den Begriff und das damit Bezeichnete beziehen:

1. Es stellt sich die Frage, ob es sich bei dem Begriff der „Willkommenskultur“, wie ihn Heckmann definiert hat, um einen brauchbaren Analysebegriff handelt, oder ob nicht besser von Aufnahme- und Integrationsbereitschaft gesprochen werden sollte, um die Konnotationen des umstrittenen Debattenbegriffs „Willkommenskultur“ zu vermeiden. Die Autorinnen und Autoren des Bandes sind hier verschiedene Wege gegangen. Einige haben versucht, den Begriff für ihre Themenstellung zu definieren, andere gaben dem Analysebegriff „Integration“ – im Sinne eines beiderseitigen Vorganges – den Vorzug. In beiden Fällen liegt indes der Fokus der Beiträge auf dem Selbstverständnis und dem Verhalten der Aufnahmegesellschaft, auch wenn die Erfahrungen und Handlungen der Migranten nicht ausgeblendet werden.

2. Fraglich ist auch, ob es im Untersuchungszeitraum eine spezifisch „christliche Willkommenskultur“ gab und wenn ja, was sie kennzeichnet. Einstellungen zu Migration und Integration basieren zu einem großen Teil auf Wertüberzeugungen. Sind es also die christlichen Glaubensinhalte, Argumentations- und Deutungsfiguren, die eine christliche Willkommenskultur

14 Siehe https://archiv.ekd.de/aktuell/edi_2015_09_06_bedford-strohm_marx_fluechtlinge.html [8. 10. 2019].

15 Siehe <https://www.ekd.de/flucht-und-integration-10884.htm> [8. 10. 2019].

16 Ein Großteil der Bevölkerung votierte in den Jahren 2015 und 2016 dafür, dass sich die evangelische Kirche für die Aufnahme von Flüchtlingen einsetzen solle. Vgl. AHRENS, Skepsis, 49–53.

17 Vgl. zum Begriff der „Kulturangst“: „Was unter dem Eindruck starker Zuwanderungen bereichsweise als Kulturangst umgeht in der Einwanderungsgesellschaft in Deutschland, ist die Angst vor der Gefährdung der eigenen kulturellen Werte, Normen und Lebensformen oder dessen, was man jeweils darunter versteht, durch als fremd empfundene kulturelle Wertvorstellungen und Lebensformen oder das, was man jeweils dafürhält.“ (BADE, Einwanderung, 29).

18 Der Band geht auf eine Tagung zurück, die von der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik 1949–1989“ und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte getragen wurde und vom 29. bis 30. November 2019 in München stattfand. Die Herausgeberin dankt den beiden Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft für die Aufnahme des Tagungsbandes in die Reihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“.

19 Der Begriff lässt sich seit 2014 vor allem in christlichen Kontexten finden. Siehe z. B. <http://www.sankt-johannis-luechow.de/gb-dez-jan-14.pdf> [2. 10. 2019].

ausmachen? Ist es die Berufung auf handlungsleitende biblische Vorgaben? Oder sind es allein schon ihre Träger und Trägergruppen, die eine christliche Willkommenskultur zu einer solchen machen? Bei letzterer Variante stellt sich aber die Frage, was unter christlichen Akteuren und Akteursgruppen zu verstehen ist. Die DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989“, der vier der Autoren dieses Bandes angehören²⁰, fasst unter protestantischen Akteuren in diesen Debatten solche Personen, die sich individuell als evangelische Christen verstehen, eine wie auch immer geartete Form der kirchlichen Bindung haben sowie gesellschaftlich-politisches Engagement zeigen²¹. Mit Blick auf eine „christliche“ Willkommenskultur wird in den Beiträgen des vorliegenden Bandes untersucht, wer die institutionellen und nicht-institutionellen Träger der christlichen Willkommenskultur waren; welche Motive und Argumente christliche Akteure für ihr Engagement fanden und welche Aktionsformen sie wählten; ob es differente Reaktionen von Christen auf Migrantengruppen unterschiedlicher nationaler, religiöser oder konfessioneller Herkunft gab; welche konfessionellen Unterschiede und Gemeinsamkeiten sich auf diesem Feld ausmachen lassen; aber auch, welche Abschottungs- und Abwehrr Narrative unter Christen kursierten.

3. Das Fragezeichen im Buchtitel bezieht sich auch auf die Haltungen und Handlungen von Christen gegenüber Zuwanderern in verschiedenen historischen Situationen während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und impliziert die Frage, ob sich daraus übergreifende Denk- und Handlungsmuster generalisieren lassen oder vielmehr jeder historische Fall für sich steht.

In der Öffentlichkeit, in der politischen Auseinandersetzung, in den Medien und auch in der Wissenschaft werden seit 2015 historische Vergleiche zur aktuellen Flüchtlingsfrage gezogen. „Historische Erfahrungen, Assoziationen und Analogien“ werden bemüht²². Man sucht nach historischen Mustern, um die Gegenwart zu deuten oder auch – wie Bundestagspräsident Wolfgang Schäuble in seiner Rede vor dem Historikertag 2018 in Münster meinte – um „unnötigen Dramatisierungen“ entgegenzuwirken²³. Gerne wird dabei auf die Flüchtlingsproblematik am Ende des Zweiten Weltkriegs Bezug genommen²⁴. Ein Vergleich kann aber leicht in die Irre führen, wenn man die unterschiedlichen strukturellen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen außer Acht lässt. Auch kann ein und dasselbe historische Ereignis mit Blick auf die

20 Claudia Lepp, Jonathan Spanos und Felix Teuchert vertreten in der Forschergruppe das Teilprojekt „Der Protestantismus in den Debatten um gesellschaftliche Integration und nationale Identität“, Christiane Kuller das Teilprojekt „Der Protestantismus und die Debatten um den deutschen Sozialstaat“. Vgl. <https://wiki.de.dariah.eu/display/F1P/Teilprojekte> [1. 10. 2019].

21 Vgl. ALBRECHT / ANSELM, Nachkriegsprotestantismus, 390.

22 BEER, Flüchtlingsfrage.

23 FESTREDE.

24 Vgl. z. B. KOSSERT, Flüchtlinge.

Gegenwart diametral unterschiedlich gedeutet werden²⁵. Will man Schlüsse aus der Situation im Nachkriegsdeutschland ziehen, so kann es laut des Historikers Mathias Beer, Geschäftsführer und stellvertretender Leiter des Instituts für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde in Tübingen, nur dieser sein: Integration kann gelingen und die Aufnahmegesellschaft kann daraus Vorteile ziehen. „All das kann, muss aber nicht eintreten und tritt schon gar nicht zwangsläufig ein.“²⁶ Grundsätzlich lässt sich jedoch durch die Analyse historischer Integrationsprozesse der Blick für heutige Integrationsfragen schärfen. Sie lässt aufmerksam werden für die Dimension und Dauer von Zuwanderung, die unterschiedlichen Merkmale der Migranten sowie die politischen, sozialen und kulturellen Voraussetzungen und Folgen hinsichtlich der Aufnahmegesellschaft.

Der vorliegende Band behandelt verschiedene historische Prozesse: Es werden die Aufnahme und Integration von Flüchtlingen, Vertriebenen und Remigranten in der Bundesrepublik Deutschland und der Tschechoslowakei nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ebenso untersucht wie die von Arbeitsmigranten und Asylsuchenden in Westdeutschland und der Schweiz zwischen den 1950er und 90er Jahren. Ein systematischer historischer Vergleich wird dabei nicht unternommen, jedoch auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede, Kontinuitäten und Brüche in der Haltung von Christen bei der Aufnahme von Migranten geachtet.

Die Zuwanderungen stellten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für die Bundesrepublik und andere europäische Länder eine politische und soziale Herausforderung dar und bargen zugleich Potential für wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen. Die langwierigen Integrationsprozesse erfolgten in Gesellschaften, die in dieser Zeit fundamentale Modernisierungs- und Transformationsprozesse durchliefen, die auch das religiöse Feld betrafen. Für die christlichen Konfessionen in den Aufnahmegesellschaften gaben die Zuwanderungen Anlass zu humanitärem Engagement, aber auch zu sozialethischer Stellung- und Einflussnahme in den gesellschaftlichen und politischen Aushandlungsprozessen um Teilhabe und Zugehörigkeit von verschiedenen Migrantengruppen. In den christlichen Beiträgen zu den Debatten um Migration und Integration wurden – je nach Migrantengruppe und Zuwanderungszeitpunkt – durchaus unterschiedliche ethische und politische Themen explizit und implizit verhandelt. Ebenso variierten die Debattenakteure und die von ihnen gewählten Aktions- und Sozialformen. Bei Zuwanderern der eigenen Konfession stellte sich für die Kirchen zugleich die Aufgabe, diese religiös und kirchlich zu integrieren.

In dem vorliegenden Band werden Motive und Art des Beitrags evangelischer und katholischer Akteure, Akteursgruppen und Institutionen zur Integration von Flucht- und Arbeitsmigranten durch Historiker und Theologen

25 Darauf verweist zu Recht BEER, Flüchtlingsfrage.

26 EBD.

untersucht. In den Blick kommen theologische Deutungsmuster und sozial-ethische Argumentationsstrukturen sowie Strategien und Kanäle der Einflussnahme auf die öffentliche Meinung und politische Entscheidungen. Damit wird eine christentumsgeschichtliche Forschungsperspektive in die Migrationsgeschichte eingebracht und zugleich die Migrationsgeschichte in die Geschichte christlich-ethischer Debatten und Handlungsfelder in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingeschrieben.

Die Beiträge des ersten Kapitels behandeln die Reaktionen von Kirchen und Christen auf die Migrationsbewegungen in der frühen Nachkriegszeit und verweisen dabei auf Formen und Grenzen christlicher Integrationsbemühungen. Der Historiker Felix Teuchert beschäftigt sich mit individuellen und institutionellen protestantischen Akteuren auf dem politischen Handlungsfeld der Vertriebenenintegration. Beispielhaft untersucht er Formen protestantischer Einflussnahme auf das 1952 verabschiedete Lastenausgleichsgesetz, dem bedeutendsten politischen Projekt zur Integration der Ostvertriebenen in das Sozial- und Wirtschaftsleben der Bundesrepublik. Während in kirchenamtlichen Stellungnahmen die Notwendigkeit des Lastenausgleichs mit christlich-moralischen Topoi unterstrichen wurde, passte der protestantische Sozialpolitiker Johannes Kunze seine Rhetorik den jeweiligen religiösen oder politischen Kontexten an, in denen spezifische funktionale Logiken galten. Somit lassen sich christliche Werthaltungen materialiter kaum im Gesetzgebungsprozess identifizieren. Felix Teuchert spricht von einem „Übersetzungsproblem zwischen religiösem und politischem Diskurs“ (S. 40). Der kulturgeschichtlich ausgerichteten Untersuchung Teucherts folgt eine Lokalstudie: Markus Stadtrecher beleuchtet die christliche Willkommenskultur gegenüber Flüchtlingen und Vertriebenen im Bistum Augsburg nach Kriegsende. Während sich die katholische Kirche in öffentlichen Stellungnahmen und in der praktischen Hilfe für die Vertriebenen engagierte, stieß die christliche Nächstenliebe von Gläubigen und Priestern gegenüber den neuen Gemeindemitgliedern in der Praxis auch an Grenzen, so sein Befund. In den von den deutschen Vertriebenen verlassenen Gebieten wurden nach 1945 auch protestantische Wolhynien- und Zelow-Tschechen angesiedelt. Romana Fojtová betrachtet in ihrem Beitrag den Anteil der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder an der Integration dieser Nachfahren religiöser Emigranten des 16., 17. und 18. Jahrhunderts nach deren „Rückkehr“ in die Tschechoslowakei. Die Prager Historikerin zeigt den Zusammenprall zwischen den idealisierten Heimatvorstellungen der Remigranten und der realen Lebenssituation in den Grenzgebieten. Der Synodalrat bemühte sich, bei den Behörden für die Remigranten Ausnahmeregelungen zu erreichen, etwa bei der Traditionspflege (Verbot der Sonntagsarbeit) oder bei der Weiternutzung mitgebrachter Bibeln und Gesangbücher. Die Remigranten unterschieden sich in ihren Gebräuchen und Moralvorstellungen von den örtlichen Gemeinden, die ihnen zu „liberal“ erschienen.

Während sich die Beiträge des ersten Kapitels also mit den christlichen Integrationsbemühungen im Zuge einer Einwanderung in den gleichen Natio-

nalverband und die gleiche Konfession beschäftigen, analysieren die Aufsätze im zweiten Kapitel die christlichen Reaktionen auf eine ausländische Zuwanderung und zwar die der sogenannten Gastarbeiter, die zum Teil auch einer anderen Religion angehörten. Der Beitrag von Claudia Lepp zeigt die historische Entwicklung der evangelischen Ausländerarbeit von der „Betreuung“ zur professionellen „Beratung“ und analysiert die Ziele, Wege und Strategien der advokatorischen Einflussnahme protestantischer Akteure hinsichtlich des ausländerpolitischen Diskurs- und Handlungsfelds. Als ein Signum ausländerpolitischer Aktivitäten der 1970er und 80er Jahre sieht die Historikerin die verstärkte interkonfessionelle Zusammenarbeit auf allen Ebenen. Die gemeinsame Positionierung auf der Grundlage des geteilten biblischen Glaubens und gleicher praktischer Erfahrungen in der sozialen Arbeit war auf diesem Themenfeld leichter möglich als bei anderen ethischen Fragestellungen. Auch hatten mit dem gesellschaftlichen und religiösen Wandel in den 1960er Jahren die christlich-konfessionellen Trennlinien an Relevanz verloren. Bei der Vertriebenenintegration der Nachkriegszeit lagen hier die Dinge noch anders, wie im Beitrag von Markus Stadtrecher deutlich wird: In Augsburg hofften katholische Oberhirten auf eine Rekonfessionalisierung zugunsten der Katholiken und sorgten sich vor Konfessionswechsel von katholischen Vertriebenen ohne Diasporaerfahrung. Und Romana Fojtová weist darauf hin, dass die rückkehrenden Wolhynien- und Zelow-Tschechen gegenüber Katholiken ausgesprochen vorsichtig und misstrauisch waren.

Die griechischen Arbeitsmigranten, mit denen sich der Historiker Uwe Kaminsky in seinem Beitrag beschäftigt, gehörten der griechisch-orthodoxen Kirche an, die seit 1963 mit einem eigenen Metropoliten in Deutschland tätig war. Die soziale „Betreuung“ der griechischen „Gastarbeiter“ war in der Bundesrepublik hingegen von Staats wegen dem Diakonischen Werk der EKD übertragen worden, was zu einem „Strukturkonflikt“ führte (S. 123). Bei vielen Griechen in Deutschland, so Kaminskys Befund, scheint aber gerade die „Spannung zwischen einer säkularisierten Sozialarbeit durch die Diakonie und einem eigenständigen Gemeindeaufbau viel zur sozialen Integration beigetragen zu haben“ (S. 130).

Einer durch Geschlecht und Berufszugehörigkeit gekennzeichneten, außereuropäischen Arbeitsmigrantengruppe wendet sich Norbert Friedrich zu. Der Sozialhistoriker untersucht die Anwerbung und Aufnahme koreanischer Krankenschwestern in evangelischen Krankenhäusern in der Bundesrepublik, deren Trägern es um kostengünstiges, vertrauenswürdiges und möglichst auch evangelisches Personal ging. Den Beteiligten waren die komplexen ethischen, entwicklungspolitischen und auch praktischen Probleme dieser Arbeitsmigration durchaus bewusst. Auch wenn die gut ausgebildeten Koreanerinnen fachlich unter ihren Fähigkeiten eingesetzt wurden, funktionierte die Kooperation am Arbeitsplatz. Entgegen den Erwartungen der anwerbenden Krankenhäuser waren indes nur circa 50 % der Schwestern Mitglieder christlicher Kirchen.

Mit den Arbeitsmigranten aus der Türkei wurde auch der Islam in der Bundesrepublik präsenter. David Rüschemschmidt geht in seinem Beitrag der Frage nach, inwiefern der christlich-islamische Dialog auf zivilgesellschaftlicher Ebene in den 1970er und 80er Jahren als Integrationsgeschehen aufgefasst werden kann. Vor allem in den noch stark durch die kirchliche Ausländerarbeit inspirierten Vorläufereinrichtungen des christlich-islamischen Dialogs während der 1970er Jahre nahmen Bemühungen um eine funktional-systemische Integration breiten Raum ein. Die Dialoginitiativen der 1980er Jahre, in denen sich Christen und Muslime unter expliziter Betonung ihrer religiösen Zugehörigkeit zusammenschlossen, um religiöse Themen zu erörtern und auch soziale und politische Fragestellungen aus religiöser Perspektive zu behandeln, bewirkten dann stärker eine kulturell-expressive Sozialintegration. Sie konnten durch ihre Praxis die Sichtbarkeit des Islams in lokalen Zusammenhängen deutlich erhöhen.

Im dritten Kapitel stehen die Fluchtmigration und damit die christlichen Reaktionen auf eine fortlaufende Zuwanderung von Migranten unterschiedlichster Herkunftsgebiete und deren individuelle Motive im Mittelpunkt. Damit verlagert sich der Akzent auf die jeweilige Aufnahmesituation und die Aufnahmeverfahren sowie auf die bundesdeutsche Aufnahmebereitschaft im Spannungsfeld von nationalen Interessen und christlich-humanitärer Solidarität. Jonathan Spanos analysiert den protestantischen Diskurs über Hilfe für politische Flüchtlinge nach Konstruktionen von nationalen Gemeinschaften und Flüchtlingsfiguren. Dabei identifiziert er im Zeitraum zwischen 1949 und 1989 eine Ablösung der Deutungsmuster des Kalten Krieges und eine Tendenz zur menschenrechtlichen Universalisierung des Flüchtlingsbildes. Christliche, zumeist überkonfessionelle Unterstützergruppen etablierten sich beim Thema Flüchtlings- und Asylpolitik als öffentlichkeitswirksame Stimmen. Doch bildete sich auch zu diesem Thema innerhalb des Protestantismus ein breites Meinungsspektrum aus und evangelikale Gemeinschaften setzten sich vor allem für christliche Flüchtlinge ein. Eine Personifizierung des Zusammenwirkens von christlichen, sozialistischen und menschenrechtsaktivistischen Unterstützergruppen war Helmut Frenz, mit dem sich der Theologe Daniel Lenski in seinem Beitrag beschäftigt. Frenz war Probst der deutschsprachigen evangelisch-lutherischen Kirche in Chile und später Generalsekretär der westdeutschen Sektion von Amnesty International. Seine Erfahrungen mit der sozialen und politischen Situation in Lateinamerika und seine Hilfe für politisch verfolgte Menschen in Chile bilden einen wichtigen Erklärungsrahmen für sein lebenslanges Engagement für Menschen auf der Flucht. Er begründete sein humanitäres Engagement auch theologisch und vor allem biblisch. Auch wenn Frenz häufig alttestamentliche Bilder und Texte heranzog, war seine theologische Argumentation stark christologisch geprägt, resümiert Lenski. Der Beschäftigung mit einem christlichen Einzelakteur folgt ein Beitrag über eine spezifisch christliche Aktionsform. Der Politikwissenschaftler Matthias Morgenstern charakterisiert das seit den 1980er Jahren in

der Bundesrepublik von einzelnen Kirchengemeinden und Unterstützerkreisen in Reaktion auf rechtliche Einschnitte in das Asylrecht praktizierte Kirchenasyl als einen „Akt christlicher Solidarität“ mit Flüchtlingen (S. 233)²⁷. Er zeigt auch, wie überaus kontrovers in den 1990er Jahren in Politik und Kirche über die Legitimität dieses modernen Sakralschutzes für rechtskräftig abgewiesene Asylsuchende diskutiert wurde. Einen gewissen Endpunkt der Debatte bildete 1997 das gemeinsame Wort von EKD, Deutscher Bischofskonferenz und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist“, in dem laut des Theologen Arnulf von Scheliha in einzelnen Passagen „die römisch-katholische Soziallehre die Feder geführt hat.“ (S. 294)

Der Aktionsform der „banquets républicains“, die auch im Kontext von Kirchenasylen gewählt wurde, widmet sich Jonathan Pärli in seinem Beitrag über die Asylbewegung in der Schweiz während der 1980er Jahre, in der Christen stark vertreten waren. In den Tischgemeinschaften nach historischem französischem Vorbild, so arbeitet der Freiburger Historiker heraus, subjektivierte sich die Asylbewegung über ihre soziale und weltanschauliche Heterogenität hinweg politisch als die „andere Schweiz“ und trat dort als eine Art demos auf. An diesen Orten demonstrierte die Bewegung, dass „das im Asyldiskurs identifizierte Volk nicht deckungsgleich ist mit sich selbst“ (S. 268).

Aus der Perspektive des systematischen Theologen erläutert Arnulf von Scheliha anhand von drei historischen Stationen die Entwicklung von Migration und Integration als Thema der protestantischen Sozialethik in Deutschland vom Kriegsende bis zur Gegenwart. Pointiert formuliert er zwei Resultate seiner Analyse der sozialetischen Diskussionen: 1. „Damals wie heute verstehen sich die Kirchen trotz aller Schwierigkeiten als Institutionen der Katalyse des Problems und sind zugleich aufs Tiefste verunsichert“ (S. 280); 2. „Akutes Krisenbewusstsein, ethische Intervention und theologische Selbstreflexion sind Katalysatoren protestantischer Selbstbeschreibung“ (S. 282). Scheliha schließt seinen Beitrag mit einigen anregenden Überlegungen zu den aktuellen Herausforderungen in Sachen Migrationsethik.

Nahezu den gesamten Untersuchungszeitraum des Bandes überblickt der 1945 aus Schlesien geflohene und jahrzehntelang in der kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Ausländer- und Flüchtlingsarbeit in der Bundesrepublik tätige Jürgen Micksch. Sein Kommentar aus Sicht des Zeitzeugen zu den präsentierten wissenschaftlichen Ergebnissen wird im letzten Teil des Bandes kontrastiert durch die Bemerkungen der Erfurter Zeithistorikerin Christiane Kuller, die es unternimmt, das Feld des auf der Tagung Vorgetragenen zu kartieren und weitere Forschungsperspektiven aufzuzeigen.

In ihrer Summe zeigen die Fallstudien des vorliegenden Bandes erstmals, dass und wie sich die Aufnahme und Integration von Migrant*innen seit Ende des

²⁷ Der Beitrag kam für die Buchpublikation neu hinzu.

Zweiten Weltkrieges bis heute zu einem neuen nachhaltigen, wenn auch nicht unumstrittenen Diskurs- und Handlungsfeld christlicher Akteure in der Bundesrepublik entwickelte. Kirchen und Christen beteiligten sich praktisch und argumentativ, mit materiellen und geistigen Ressourcen an dem „anspruchsvollen Projekt“ der Willkommenskultur und vollzogen notwendige Lernprozesse hinsichtlich der gleichberechtigten Teilhabe von Migranten und der positiven Gestaltung von Vielfalt in Kirche und Gesellschaft. Diese Prozesse evozierten aber auch politischen und innerkirchlichen Widerspruch. Für die ökumenische Kooperation auf den verschiedenen Ebenen sowie die Zusammenarbeit christlicher Akteure mit anderen zivilgesellschaftlichen Kräften wie Nichtregierungsorganisationen, Wohlfahrtsverbänden und Gewerkschaften war das Handlungsfeld indes ein Katalysator. Mit dem Aufzeigen auch solch sekundärer Folgen christlicher Integrationskonzepte und -praxis bietet der Band vertiefte Einblicke in ein bisher nur wenig erforschtes Themenfeld.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- AHRENS, Petra-Angela: Skepsis und Zuversicht. Wie blickt Deutschland auf Flüchtlinge? SI – Aktuell. Hannover 2017.
- ALBRECHT, Christian / ANSELM, Reiner: Der bundesdeutsche Nachkriegsprotestantismus: Erste Umriss. In: Dies. (Hg.): Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1). Tübingen 2015, 387–396.
- BADE, Klaus J.: Einwanderung, Kultur und Willkommenskultur. Festvortrag zum 50jährigen Jubiläum der Otto Benecke Stiftung e. V. In: Max Matter (Hg.): Auf dem Weg zur Teilhabegesellschaft. Neue Konzepte der Integrationsarbeit (Beiträge der Akademie für Migration und Integration 16). Göttingen 2017, 23–39.
- BEER, Mathias: Die „Flüchtlingsfrage“ in Deutschland nach 1945 und heute. Ein Vergleich. In: Zeitgeschichte-online, April 2016, <https://zeitgeschichte-online.de/themen/die-fluechtlingsfrage-deutschland-nach-1945-und-heute> [1. 10. 2019].
- Mündlicher BERICHT des Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, vor der EKD Synode im Mai 2015 in Würzburg. Hrsg. von der Pressestelle der EKD. Hannover 2015.
- DIEZ, Georg: Das andere Land. Wie unsere Demokratie beschädigt wurde und was wir tun können, um sie zu reparieren. München 2018.
- CARREL, Noemi: Anmerkungen zur Willkommenskultur. In: <https://www.bpb.de/apuz/172378/anmerkungen-zur-willkommenskultur> [30. 9. 2019].
- FESTREDE von Bundestagspräsident Dr. Wolfgang Schäuble zur Eröffnung des 52. Historikertages in Münster. 25. September 2018 (<https://www.bundestag.de/parlament/presidium/reden/016-571400>) [1. 10. 2019].

HECKMANN, Friedrich: Ein neuer Ton im migrationspolitischen Diskurs. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Vielfältiges Deutschland. Bausteine für eine zukünftige Gesellschaft. Gütersloh 2014, 39–54.

–, Was bedeutet „Willkommenskultur“? Eröffnungsvortrag zur Auftaktveranstaltung des Programms „Vielfalt gefällt“ der Baden-Württemberg Stiftung und des Ministeriums für Integration. Stuttgart 23. 10. 2012. efms paper 7 (2012). Bamberg, http://www.efms.uni-bamberg.de/pdf/efms%20paper%202012_7.pdf [30. 9. 2019].

KOBER, Ulrich: Willkommenskultur in Zeiten von Rekordzuwanderung. In: Willkommenskultur im „Stresstest“. Einstellungen in der Bevölkerung 2017 und Entwicklungen und Trends seit 2011/12. Bertelsmann Stiftung 2017, 4 f.

KÖSEMEN, Orkan: Willkommenskultur in Deutschland. Mehr als nur ein Modewort? Policy Brief Migration 2017, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/policy-brief-migration-willkommenskultur-in-deutschland/> [30. 9. 2019].

KOSSERT, Andreas: Flüchtlinge: Böhmen, Pommern, Syrien. Wer heute gegen Einwanderung auf die Straße geht, verdrängt die eigene Migrationsgeschichte. In: Die Zeit. Nr. 5 vom 29. 1. 2015, <https://www.zeit.de/2015/05/fluechtlinge-boehmen-pommern-nachkriegszeit> [1. 10. 2019].

Ja zu gelebter MENSCHENFREUNDLICHKEIT Gottes. Nein zum Rechtsextremismus. Haltungen, Erfahrungen und Perspektiven der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Hg. von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB). München 2018.

1. Die Integration von Vertriebenen und Remigranten

Felix Teuchert

Eine protestantische Kultur des Politischen?

Die Integration der Ostvertriebenen als politisches Handlungsfeld protestantischer Akteure

1. Einleitung¹

Die Vertreibung von circa acht Millionen Deutschen aus den Gebieten östlich von Oder und Neiße stellte eine große Herausforderung für den westdeutschen Nachkriegsprotestantismus dar. Ungefähr zwei Drittel der vertriebenen Deutschen gehörten der evangelischen Konfession an und mussten in die westdeutschen Landeskirchen und Gemeinden integriert werden². Die innerprotestantische Integrationsproblematik rief ein umfangreiches Engagement in klassischen kirchlichen Handlungsfeldern wie Diakonie, Seelsorge und Gemeindearbeit hervor³. Darüber hinaus evozierte sie auf gesellschaftspolitischer Ebene beachtlichen politischen Regelungsbedarf, insbesondere auf dem Gebiet der Sozial-, Wirtschafts-, Finanz- und Kulturpolitik⁴. Im vorliegenden Beitrag wird gefragt, inwieweit religiöse Akteure auch außerhalb kirchlicher Strukturen die Integrationsproblematik als ein *politisches* Handlungsfeld entdeckten⁵. Gestalteten sie den Integrationsprozess auf politisch-parlamentarischer Ebene mit und wenn ja, wie agierten und positionierten sie sich? Insbesondere das 1952 verabschiedete Lastenausgleichsgesetz ist hier zu nennen. Bei dem Gesetz handelt es sich um das wichtigste Projekt zur Integration der Vertriebenen ins westdeutsche Sozial- und Wirtschaftsleben.

1 Der vorliegende Aufsatz basiert auf den Ergebnissen meiner im August 2018 erschienenen Dissertationsschrift. Hier wird die Rolle des Protestantismus in den gesellschaftlichen Debatten sowie der Vertriebenenpolitik in den Blick genommen und die sich in den Integrationsdebatten reaktivierenden gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen analysiert. Damit werden die kirchengeschichtlichen Arbeiten um eine gesellschafts- und kulturgeschichtliche Perspektive ergänzt. Vgl. TEUCHERT, *Gemeinschaft*.

2 Vgl. HERZOG, Art. Ostgebiete, 1432; siehe auch NEUBACH, *Rolle*, 202.

3 Vgl. v. a. RUDOLPH, *Kirche* Bd. 1; DERS., *Kirche* Bd. 2; und am Beispiel einer ostdeutschen Landeskirche vgl. WUSTMANN, *Vertrieben*. Einen Überblick geben zudem GRESCHAT, *Vertriebenen*; WENDEBOURG, *Kirche*; und TEUCHERT, *Identität*. Zur karitativen Arbeit siehe WISCHNATH, *Kirche*.

4 Die Literatur zur Integration der Vertriebenen in Bundesrepublik und DDR ist mittlerweile unübersehbar. Hier seien daher nur einige wenige Standardwerke und neuere Veröffentlichungen genannt: BEER, *Flucht*; SCHWARTZ, *Vertriebene*; KOSSERT, *Heimat*; BORUTTA / JANSEN (Hg.), *Vertriebene*; und ROEGER, *Ereignis- und Erinnerungsgeschichte*. Die gesamte bis 1989 erschienene Literatur wird genannt bei KRALLERT-SÄTTLER, *Bibliographie*.

5 Ausführlicher zu diesem gesamten Komplex siehe TEUCHERT, *Gemeinschaft*, v. a. 234–336.

Zunächst aber gilt es zu klären, wie ein christlicher bzw. protestantischer Akteur identifizier- und bestimmbar ist. Das interdisziplinäre Autorenkollektiv um Judith Könemann, Anna-Maria Meuth, Christiane Frantz und Max Schulte plädiert für einen weiten Begriff, der sowohl Organisationen – beispielsweise Hilfswerke, Verbände, Kirchengemeinden oder kirchliche Leitungsgremien – als auch religiöse „Einzelakteure mit ideologisch-religiöser Orientierung“ einschließt⁶. Diese allgemeinen Überlegungen lassen sich auch auf den Protestantismus mit seinen institutionalisierten Formen und individuellen Akteuren übertragen. Allerdings liefert diese Vorüberlegung noch keine Anhaltspunkte dafür, was genau einen Akteur im politischen Prozess als *protestantischen* Akteur qualifiziert und erkennbar macht⁷. Denn inhaltliche Vorfestlegungen im Hinblick auf ein bestimmtes, fixes Konzept von „protestantisch“ sind einerseits zu vermeiden, andererseits ist ein inhaltlich unbestimmter Protestantismusbegriff, der lediglich die formale Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche als Kriterium definiert, unbefriedigend. Um protestantische Akteure im politischen System identifizieren zu können, wird hier ein induktiver Weg vorgeschlagen: Zunächst werden solche Akteure als protestantische Akteure identifiziert, die sich sowohl im politischen System als auch im kirchlichen Raum engagierten und folglich als „Mehrfachengagierte“⁸ klassifiziert werden können. Sie nahmen die Funktion einer Schnittstelle zwischen politischem und kirchlichem System wahr. In einem zweiten Schritt wird herausgearbeitet, auf welche Argumentations- und Deutungsfiguren christlich-protestantische Akteure zurückgriffen, und ob und wie sie diese in die politischen Debatten einbrachten. Ausgehend von den Debattenbeiträgen und der Performanz protestantischer Akteure im politischen Prozess lässt sich sowohl ihre Rolle in Politik und Verwaltung als auch ihre religiös-politische Selbstkonzeption analysieren.

Konzeptionell orientiert sich der Beitrag an den hermeneutisch arbeitenden Methoden. In Anlehnung an die sogenannte Kulturgeschichte bzw. die „Kulturgeschichte des Politischen“ interessiert „weniger das Ergebnis des politischen Prozesses, sondern der Prozess selbst als kommunikativ vermitteltes politisches Interpretationsangebot“⁹. Die Politikwissenschaftlerin Karen Schönwälder bringt es folgendermaßen auf den Punkt:

„Ausgangspunkt [...] ist die Überlegung, dass Migrationsprozesse sowie die Koexistenz von ethnisch verschiedenen Individuen oder Bevölkerungsgruppen nicht einfach per se klar bestimmte Probleme konstituieren, sondern dass sich in

6 KÖNEMANN u. a., Interessenvertretung, 11.

7 Eine ausführliche Diskussion des Protestantismusbegriffs findet sich bei TEUCHERT, Gemeinschaft, 44–52. Aus theologiegeschichtlicher Perspektive vgl. v. a. die inhaltlich profilierten, materialreichen Beiträge von Hermann Fischer und Friedrich Wilhelm Graf: GRAF, Protestantismus; und FISCHER / GRAF, Art. Protestantismus.

8 Begriff nach KÖNEMANN u. a., Interessenvertretung, 172–189.

9 SCHÖNWÄLDER, Einwanderung, 13.

den politischen Eliten und in der breiteren gesellschaftlichen Diskussion ein Prozess vollzieht, in dem über die Wahrnehmung der Neuankömmlinge als willkommen oder lästig, als Arbeitsmarkt- oder Wohnungsproblem, als Frage der Außenpolitik oder Bedrohung nationaler Interessen etc. entschieden wird.¹⁰

Entscheidend sind demnach die diskursiv zugeschriebenen Problemwahrnehmungen und Lösungsangebote. Diese Überlegungen aus der Kulturgeschichte werden um eine performative Komponente ergänzt, indem nach der Rolle und der Interaktion protestantischer Akteure in der Politik gefragt wird, wobei Interaktionen und Rollen ausschließlich kommunikativ vermittelt begegnen. Politische Kommunikation wiederum kann mit dem Historiker Thomas Mergel als „deutendes Handeln“ verstanden werden¹¹.

Im Mittelpunkt des folgenden Beitrags stehen die protestantische Positionierung zum Lastenausgleich und das politische Agieren protestantischer Akteure im Gesetzgebungsprozess. Dabei thematisiere ich erstens die kirchenamtlichen Stellungnahmen zum Lastenausgleichsgesetz, zweitens Netzwerke, Kommunikationskanäle und Einflusspotentiale und drittens das Handeln individueller religiöser Akteure am Beispiel des protestantischen Sozialpolitikers Johannes Kunze.

2. Kirchenamtliche Stellungnahmen zum Lastenausgleichsgesetz

In der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft war unumstritten, dass es eine großflächige Umverteilung geben würde zwischen denjenigen, die während des Zweiten Weltkrieges große Verluste erlitten, und denjenigen, die wenig oder gar nichts verloren hatten¹². Es schien ein Gebot nationaler Solidarität, dass die Verluste infolge des verlorenen Krieges vom gesamten deutschen Volk getragen werden müssten¹³. Dennoch barg der Lastenausgleich ein beträchtliches Konfliktpotential, denn das „größte Umverteilungsprojekt in der Geschichte der Bundesrepublik“ ging mit beachtlichen materiellen und wirtschaftlichen Interessenkonflikten einher¹⁴. So wurde scharf darüber diskutiert, wie der Lastenausgleich durchzuführen sei und wie weit die Belastung der Besitzenden bzw. die Entschädigung gehen sollte¹⁵. Im Wesentlichen

10 EBD., 31.

11 MERGEL, Kulturgeschichte der Politik.

12 Vgl. SCHWARTZ, Lastenausgleich, 173.

13 Insbesondere die Begründungsfigur der nationalen Solidarität spielte eine große Rolle und wurde immer wieder von den Verteidigern des Lastenausgleichs bedient. Vgl. TEUCHERT, Gemeinschaft, 101, v. a. Anm. 101.

14 SCHWARTZ, Lastenausgleich, 167; KLESSMANN, Staatsgründung, 37; und SCHWARTZ, Umsiedlerpolitik, 8.

15 Zum Lastenausgleich in der sozialhistorischen und wirtschaftshistorischen Literatur vgl. u. a. SCHWARTZ, Lastenausgleich, 167–193; WENZEL, Verschiebung; WIEGAND, Lastenausgleich;