

1 Einleitung

„Der furchtbarste Völkermord in der Menschheitsgeschichte, das Massaker an mehreren Millionen Juden in Polen, das von Hitler als Hinrichtungsort ausgewählt wurde, das Blut und die Asche der Opfer, die in polnischem Boden versickerten, bilden ein wichtiges Band, das Polen mit der jüdischen Nation verknüpft, wobei es nicht in unserer Macht steht, uns von diesem Band zu lösen.“

Maria Janion, 2007

Nur selten schaffen es Geistes- oder Sozialwissenschaftler, das Interesse einer größeren Öffentlichkeit für die Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Arbeit zu wecken. Im Jahr 2000 gelingt dem amerikanisch-polnischen Soziologen Jan Tomasz Gross dieser Coup: Die Thesen seines Buches „Nachbarn“¹ beherrschen über Wochen die Schlagzeilen der polnischen Medien und erlangen die Aufmerksamkeit der internationalen Presse. In seinem Buch, das zunächst in polnischer Sprache, später in englischer und deutscher Übersetzung erscheint,² stellt er die Behauptung auf, die jüdische Bevölkerung des kleinen Ortes Jedwabne sei im Sommer 1941 von ihren katholischen Nachbarn zusammengetrieben, drangsaliert und schließlich bei lebendigem Leibe in einer Scheune verbrannt worden. Mit seiner Darstellung der Ereignisse ruft der Soziologe eine erbitterte publizistische Debatte in Polen hervor, die über Monate die Öffentlichkeit beschäftigt und an deren Ende sich der Staatspräsident für die Ereignisse in Jedwabne entschuldigt.

Diese Debatte stellt den vorläufigen Höhepunkt in einer Reihe öffentlicher Konflikte dar, die seit Mitte der 1980er Jahre über den polnischen Umgang mit der Shoah geführt worden sind. Den Auftakt bildet 1985 die Diskussion um den Film „Shoah“, in dem der französische Regisseur Claude Lanzmann gegenüber der polnischen Bevölkerung den Vorwurf der Gleichgültigkeit erhebt und den Katholizismus für den vorherrschenden Antisemitismus verantwortlich macht. Zwei Jahre später wirft der Krakauer Literaturwissenschaftler Jan Błoński seinen Landsleuten vor, angesichts der Judenvernichtung moralisch versagt zu haben, und fordert sie dazu auf, sich zu ihrer Schuld zu bekennen. Im Jahr 1994 rüttelt der Warschauer Journalist Michał Cichy am Mythos des Warschauer Aufstands, indem er die Behauptung aufstellt, Soldaten der Heimatarmee hätten Überlebende des Warschauer Ghettoaufstands ermordet.

Ausgangspunkt dieser vier Diskussionen ist jeweils der Vorwurf eines moralischen Versagens, d.h. des Wegsehen und nachträglichen Verschweigens, oder

1 Vgl. Gross, Jan Tomasz (2000a): Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka. [Nachbarn. Die Geschichte der Vernichtung eines jüdischen Ortes.] Sejny.

2 Vgl. Gross, Jan Tomasz (2001a): Neighbours. The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland. Princeton. Im gleichen Jahr erscheint die deutsche Übersetzung im Beck Verlag: Gross, Jan Tomasz (2001b): Nachbarn. Der Mord an den Juden in Jedwabne. München.

einer aktiven Schuld, d.h. der Ermordung von Juden durch ihre polnischen Mitbürger. Diese Schuldvorwürfe stellen das polnische Identitätskonzept als Helden- und Opfergemeinschaft grundsätzlich infrage. Seit der Erfahrung der Teilungszeit im 19. Jahrhundert dominiert in der polnischen Gesellschaft die Wahrnehmung als ewiges Opfer feindlicher Intrigen und ausländischer Mächte, gegen die sich das Land immer wieder heroisch zur Wehr gesetzt hat. Dieser vom polnischen Messianismus geprägte Opfermythos lässt sich nach Elias Canetti als ein „Massensymbol“³, ein nationales Wertemuster beschreiben. In diesem Konzept findet sich kein Platz für die Erinnerung an die Vernichtung der polnischen Juden im Zweiten Weltkrieg, die als „auserwähltes Volk“ und Opfer des nationalsozialistischen Rassenwahns ebenfalls Anspruch auf die Einzigartigkeit ihres Leidens erheben.

Die zentrale Frage dieser Arbeit ist daher, ob es im Verlauf der öffentlichen Konflikte über die Shoah gelingt, den aufgezeigten Widerspruch zwischen der polnischen Selbstwahrnehmung und den Schuldvorwürfen aufzulösen. Darüber hinaus ist zu fragen, ob die Diskussionsteilnehmer seit den 1990er Jahren bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts eine Lösung finden, wie die polnische Gesellschaft zukünftig die Erinnerung an die Judenvernichtung ins kollektive Gedächtnis integrieren kann.

1.1 Theoretischer Rahmen und historische Verortung

„Ein nationaler Mythos lässt sich nur schwer erschüttern, wenn die kollektive Selbstachtung auf dem Spiel steht oder kollektive Schamgefühle heraufbeschworen werden könnten. Mythos und Verdrängung waren nach dem Zweiten Weltkrieg in allen westlichen Ländern die probatesten Beruhigungsmittel. Doch seltsamer- und paradoxerweise drängt sich trotz der Widerstände gegen die Entmystifizierung die bittere Wahrheit über diese Vergangenheit immer wieder in den Vordergrund. Diese Vergangenheit ist gegenwärtiger denn je. Es ist ein paradoxes Phänomen, das der tiefer gehenden Reflexion wert ist.“

Saul Friedländer, 1998

1.1.1 Über den Zusammenhang von öffentlichen Konflikten und kollektivem Lernen

Im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen die öffentlichen Diskussionen, die in den Jahren 1985 bis 2001 über den Umgang mit der nationalsozialistischen Judenvernichtung in den polnischen Medien geführt worden sind. Hierbei handelt es sich um Konfliktkommunikationen, d.h. um die Kommunikation von widersprüchlichen Äußerungen oder gegensätzlichen Meinungen zum Thema der Shoah in Polen, die zum

3 Canetti, Elias (1983): Masse und Macht. Frankfurt a. Main, hier v.a. S. 185–197.

Gegenstand einer massenmedialen Berichterstattung geworden sind.⁴ Sie stellen den möglichen Ausgangspunkt eines kollektiven Lernprozesses dar.

Der Begriff des kollektiven bzw. kooperativen Lernens wird hier nach dem Soziologen Max Miller definiert,⁵ der einen Zusammenhang zwischen individuellem und kollektivem Lernen herstellt. Seiner Meinung nach kann eine soziale Gruppe nur dann etwas lernen, wenn der Einzelne dazu in der Lage ist. Der Einzelne kann jedoch nur dann etwas grundsätzlich Neues erlernen, wenn Lernprozesse Teil eines sozialen Interaktionsprozesses sind, oder wie Max Miller es formuliert:

Kollektive Lernprozesse lassen sich als eine bestimmte Form des an Verständigung orientierten sozialen Handelns verstehen: kollektive Lernprozesse vollziehen sich im wesentlichen in Form von kollektiven Argumentationen. Nur wenn soziale Akteure interindividuelle Widersprüche gemeinsam zu identifizieren und aufzulösen versuchen, wenn sie, mit anderen Worten, Handlungsprobleme argumentativ zu lösen versuchen, können individuelle Prozesse des fundamentalen Lernens in Gang gesetzt werden.⁶

Die Veränderung individueller Einstellungen ist demnach das Ergebnis kollektiver dialogischer Argumentationen. Gleiches gilt für den Zusammenhang von individuellem und kollektivem Lernen. So stellt Max Miller fest, dass die persönlichen Erinnerungen, soweit sie über den eigenen Erfahrungshorizont hinaus reichen, Teil eines sozialen Interaktionsprozesses sind und sich in kollektiven dialogischen Argumentationen herausbilden:

⁴ Ein Konflikt liegt nach Definition von Niklas Luhmann vor, „wenn Erwartungen kommuniziert werden und das Nichtakzeptieren der Kommunikation rückkommuniziert wird“. Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M., S. 530. Diese Definition erweist sich im vorliegenden Zusammenhang als besonders geeignet, da sie im Gegensatz zu anderen Konfliktdefinitionen keine strukturellen Gegensätze mit einschließt, sondern mindestens zwei widersprüchliche Kommunikationen voraussetzt. Vgl. Hoffjann, Olaf (2007): *Journalismus und Public Relations. Ein Theorieentwurf der Intersystembeziehungen in sozialen Konflikten*. 2. Aufl., Wiesbaden, S. 182f.

⁵ Über den Begriff des kollektiven bzw. kooperativen Lernens gibt es bisher keine einheitliche Definition. Michael Brodowski beklagt in seiner Arbeit zum kollektiven Lernen einen gravierenden Mangel an theoretischen Konzepten und stellt fest: „Kollektive Lernprozesse sind Phänomene, die allenfalls beschrieben, aber keinesfalls geklärt sind.“ Brodowski, Michael (2006): *Kollektives Lernen als Grundlage organisationalen Lernens. Eine empirische Fallstudie*. Berlin, S. 16. Ähnlich äußert sich 1995 Helmut Wiesenthal, der feststellt, dass es sich beim Organisationslernen um ein wenig strukturiertes Forschungsfeld handelt. Vgl. Wiesenthal, Helmut (1995): *Konventionelles und unkonventionelles Organisationslernen. Literaturreport und Ergänzungsvorschlag*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Heft 2, S. 137–155, hier S. 138.

⁶ Miller, Max (1986): *Kollektive Lernprozesse. Studien zur Grundlegung einer soziologischen Lerntheorie*. Frankfurt a. Main, S. 10.

Zwar mag der einzelne glauben, seine Erinnerungen seien sein ganz persönliches Werk, ein exklusiver Ausdruck seines individuellen Ich; aber soweit sich seine Erinnerungen an soziale Überzeugungen (Sitten, Normen und Werte) orientieren, setzen sie bereits ein kollektives Gedächtnis voraus. Dessen Inhalte können zwar nur in den individuellen Gedächtnissen gespeichert werden, aber was sich als kollektives Gedächtnis durchsetzt, ist nicht eine Summe individueller Erinnerungen, sondern ist ein Ergebnis sozialer Auseinandersetzungen und Konflikte um soziale Überzeugungen und den damit kohärenten Erinnerungen. Erst auf der Ebene dieser kollektiven Auseinandersetzungen scheint es möglich zu sein, den Zirkel von Erinnerungen und Einstellungen/Überzeugungen zu durchbrechen, können sich die kollektiven Erinnerungen und damit auch die individuellen Erinnerungen an eine soziale Vergangenheit grundlegend ändern.⁷

Dieses theoretische Konzept zum kollektiven Lernen ist im vorliegenden Zusammenhang von besonderer Bedeutung. Geht es doch davon aus, dass die Veränderung individueller Einstellungen und kollektiver Überzeugungen das Ergebnis öffentlicher Auseinandersetzungen ist. Somit ist anzunehmen, dass die öffentlichen Konflikte über die Shoah als kollektive dialogische Argumentationen den Ausgangspunkt eines kollektiven Lernprozesses darstellen können. Voraussetzung ist jedoch nach Darstellung Max Millers die Einhaltung von drei grundlegenden Kooperationsprinzipien: dem Verallgemeinerungsprinzip, dem Objektivitätsprinzip und dem Wahrheits- bzw. Konsistenzprinzip:

Eine Aussage zählt dann zum Bereich des kollektiv Geltenden, wenn sie von den Argumentierenden unmittelbar akzeptiert wird (Verallgemeinerungsprinzip); eine Aussage führt dann zur Erweiterung oder Einschränkung des kollektiv Geltenden, wenn sie von einem oder einigen der Argumentierenden nicht bestritten (d.h. ihre Negation nicht auf kollektiv Geltendes zurückgeführt) werden kann (Objektivitätsprinzip); und der Bereich des kollektiv Geltenden muss dann erweitert oder eingeschränkt werden, wenn das, was unter den an einer Argumentation Beteiligten kollektiv gilt, Widersprüche enthält (Wahrheits- bzw. Konsistenzprinzip).⁸

Werden diese Kooperationsprinzipien kollektiver Argumentationen systematisch verletzt, spricht Max Miller von einer Blockierung kollektiver Lernprozesse.⁹ So wird zum Beispiel das Verallgemeinerungsprinzip verletzt, indem die Verantwortung für ein Verbrechen auf einen ‚Außenseiter‘ abgewälzt wird. Denn durch die Individualisierung der Schuld ist die Verantwortung nicht auf die gesamte Gesellschaft übertragbar und damit nicht verallgemeinerbar.

⁷ Miller, Max (1990): Kollektive Erinnerungen und gesellschaftliche Lernprozesse. Zur Struktur sozialer Mechanismen bei der „Vergangenheitsbewältigung“. In: Bergmann, Werner/Erb, Rainer (Hrsg.): Antisemitismus in der politischen Kultur nach 1945. Opladen, S. 79–105, hier S. 90.

⁸ Miller (1986), S. 29.

⁹ Vgl. Miller (1990), S. 94.

Ein gesellschaftlicher Lernerfolg ist demnach nur möglich, wenn sich in den kollektiven dialogischen Argumentationen die Diskussionsteilnehmer an zentrale Kooperationsprinzipien halten. Werden diese Prinzipien erfüllt, können in öffentlich ausgetragenen Auseinandersetzungen gesellschaftliche Widersprüche aufgelöst und „kollektiv Strittiges“ in „kollektiv Geltendes“¹⁰ überführt werden. Kommt es zu einer systematischen Verletzung dieser Prinzipien, so wird es nicht gelingen, strittige Fragen gemeinsam zu beantworten und kollektiv geltende Überzeugungen zu verändern.

Ziel der Analyse der öffentlichen Konflikte über die Shoah wird es somit sein zu zeigen, ob die zentralen Kooperationsprinzipien kollektiver dialogischer Argumentationen im Verlauf der Debatten eingehalten werden und damit ein kollektiver Lernerfolg möglich ist oder ob es zu einer systematischen Verletzung dieser Prinzipien kommt. In diesem Fall könnten die Konflikte nicht als ‚erfolgreich‘ im Sinne von Max Miller bezeichnet werden.

1.1.2 Polnische Erinnerungskonflikte

Öffentlich ausgetragene Konflikte über die Deutung der Vergangenheit stellen einen wichtigen Bestandteil der Erinnerungskultur¹¹ eines Landes dar. Die politische Wende von 1989/90 hat zu tiefgreifenden Veränderungen in der Erinnerungslandschaft der ehemals sozialistischen Staaten in Ost- und Ostmitteleuropa geführt. Durch den Zusammenbruch der bisherigen politischen Ordnung und den Zerfall geschichtspolitischer Leitlinien sind staatlich determinierte und private Erinnerungen miteinander in Beziehung getreten und haben zu zahlreichen „Erinnerungskonflikten“¹² geführt. Nach Darstellung von Konrad Jarausch

¹⁰ Miller (1986), S. 26.

¹¹ Die Erinnerungskultur lässt sich nach Christoph Cornelißen „als einen formalen Oberbegriff für alle denkbaren Formen der bewussten Erinnerung an historische Ereignisse, Persönlichkeiten und Prozesse verstehen, seien sie ästhetischer, politischer oder sogar kognitiver Natur. Der Begriff umschließt also neben Formen des ahistorischen und sogar antihistorischen kollektiven Gedächtnisses alle anderen Repräsentationsmodi von Geschichte, darunter den geschichtswissenschaftlichen Diskurs sowie die nur ‚privaten‘ Erinnerungen, jedenfalls soweit sie in der Öffentlichkeit Spuren hinterlassen haben.“ Cornelißen, Christoph (2003): Was heißt Erinnerungskultur? Begriff – Methoden – Perspektiven. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 54, Heft 10, S. 548–563, hier S. 555.

¹² Niedermüller, Peter (2004): Der Mythos der Gemeinschaft. Geschichte, Gedächtnis und Politik im heutigen Osteuropa. In: Corbea-Hoisie, Andrei/JaworskiRudolf/Sommer, Monika (Hrsg.): Umbruch im östlichen Europa. Innsbruck, S. 11–26, hier S. 17. Stefan Troebst widerspricht dieser Einschätzung und stellt fest, dass eine solche Form der konflikthaften Auseinandersetzung nicht flächendeckend für die ostmittel- und osteuropäischen Staaten zutreffend ist. Polen gehört

entwickelt sich aus diesen Konflikten die Erinnerungskultur eines Landes, denn sie entsteht seiner Ansicht nach aus „der Interaktion von individuellen Erzählungen und kollektiven Stilisierungen [...] durch Einbettung in längerfristige Überlieferungen [...]. Sie ist in der Regel das Resultat einer konfliktreichen Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Parteirichtungen, die versuchen, jeweils ihre Version der Vergangenheit durchzusetzen, um dadurch die Lehren der Zukunft für die Allgemeinheit zu bestimmen.“¹³

In Polen werden diese konfliktreichen Auseinandersetzungen über die Deutung der eigenen Vergangenheit noch vor der politischen Wende geführt. So beginnen bereits in den ausgehenden 1970er Jahren Mitglieder einer geschichtsbewussten, intellektuellen Oppositionsbewegung, sich mit tabuisierten Aspekten der polnischen Vergangenheit zu beschäftigen. Diese geistige Eroberung eines „kommunistisch konfiszierten“¹⁴ Gedächtnisraumes fungiert als eine Art Code für den Widerstand gegen die offizielle Regierungspolitik. Nach Ansicht von Barbara Szacka „besteht eine Form des Widerstands gegen die herrschende Macht darin, sich an das zu erinnern, was diese zum Vergessen verurteilt, und das zu vergessen, was diese im Gedächtnis erhalten will“.¹⁵ So werden in Untergrundveröffentlichungen und privaten Diskussionen Aspekte der polnisch-jüdischen, der polnisch-deutschen oder der polnisch-russischen bzw. polnisch-sowjetischen Vergangenheit thematisiert.¹⁶ Mit der wachsenden gesellschaftlichen Mobilisie-

jedoch ebenso wie Tschechien zu den postsozialistischen Staaten, in denen kontrovers ausgetragene Debatten über die Vergangenheit geführt werden. Vgl. Troebst, Stefan (2005): „Was für ein Teppich?“ Postkommunistische Erinnerungskulturen in Ost(mittel)europa. In: Knigge, Volkhard/Mählert, Ulrich (Hrsg.): Der Kommunismus im Museum. Formen der Auseinandersetzungen in Deutschland und Ostmitteleuropa. Köln, S. 31–54, hier S. 32f., 38f.

13 Jarausch, Konrad H. (2002): Zeitgeschichte und Erinnerung. Deutungskonkurrenz oder Interdependenz? In: Ders./Sabrow, Martin (Hrsg.): Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt. Frankfurt a. Main/New York, S. 9–37, hier S. 14. Stefan Troebst weist allerdings darauf hin, dass diese Definition von Jarausch nicht flächendeckend auf die ostmittel- und osteuropäischen Staaten zutrifft. Vgl. Troebst (2005), S. 34f.

14 Diese Formulierung von einem „kommunistisch konfiszierten Gedächtnis“ stammt von dem polnischen Philosophen Bronisław Baczeko. Vgl. Baczeko, Bronisław (1994): Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadzieje i pamięci zbiorowej. [Gesellschaftliche Begriffe. Skizzen über die Hoffnung und das kollektive Gedächtnis.] Warszawa.

15 Szacka, Barbara (1994): Der widerspenstige Held. Der Warschauer Aufstand in der kollektiven Erinnerung in der Zeit der Volksrepublik Polen. In: Deutsches Polen-Institut (Hrsg.): Deutsche und polnische Gedächtniskulturen. Die Formen des kollektiven Erinnerens. Materialien. Darmstadt, S. 16–19, hier S. 16. Interessant an diesem Aufsatz ist, dass er in der Forschungsliteratur fast immer falsch zitiert wird. So wird anstelle des Wortes „Gedächtniskulturen“ stets „Geschichtskulturen“ angegeben.

16 In Untergrundpublikationen und halblegalen Schriften werden historische Fragestellungen aufgegriffen und offiziell tabuisierte Themen, wie zum Beispiel das geheime Zusatzprotokoll des

rung gewinnt diese Form der Entlegitimierung des Systems an Schubkraft und führt 1980 im „langen Sommer der Solidarität“ zu einer wahren Explosion des nationalen Gedächtnisses in Polen.¹⁷ Eine Geschichte, die nichts verschweigt und verfälscht, gehört ebenfalls zu den Forderungen der streikenden Arbeiter und wird zum zentralen Anliegen der Gewerkschaft *Solidarność*.¹⁸

Doch auch die Haltung der polnischen Regierung gegenüber Fragen der Erinnerungspolitik beginnt sich noch deutlich vor der politischen Wende zu verändern. So ist in der Volksrepublik Polen „sogar seit den siebziger Jahren eine zunehmende Öffnung des offiziellen Geschichtsbildes für den traditionellen und in der polnischen Gesellschaft tief verwurzelten nationalen Geschichts- und Traditionskanon“¹⁹ zu beobachten. Die Geschichtspolitik der polnischen Regierung wird dabei in zunehmendem Maße von den Bemühungen bestimmt, die Deutungshoheit über die polnische Vergangenheit nicht zu verlieren. So versucht sie beispielsweise, die Bedingungen zur Aufarbeitung der polnisch-jüdischen Vergangenheit zu verbessern²⁰ oder die Erinnerung an den Warschauer Aufstand in eine offizielle Lesart einzufügen.²¹ Die Geschichte wird somit zum „erklärten Kampffeld zwischen Opposition und Regime“,²² auf dem beide Seiten ihre jeweilige Version der Vergangenheit durchzusetzen versuchen.

Nach der politischen Wende von 1989/90, die nicht nur zum Wegfall einer ideologisch motivierten Geschichtsbetrachtung führt, sondern auch die freie Meinungsäußerung, die Öffnung von Archiven oder die Befragung von Zeitzeugen ermöglicht, wird eine Reihe von ‚weißen Flecken‘ in der polnischen Vergangenheit aufgedeckt. Hierzu gehören „vor allem Lücken und Fehler in den offiziellen Geschichtsdarstellungen zur Zeit des Kommunismus“.²³ So werden in der polnischen Öffentlichkeit die Verbrechen der sowjetischen Besatzungszeit

Hitler-Stalin-Paktes oder der Massenmord von Katyń erörtert. Vgl. Jaworski, Rudolf (1998): Kollektives Erinnern und nationale Identität. Deutsche und polnische Gedächtniskulturen seit Ende des Zweiten Weltkrieges. In: Kobylińska, Ewa/Lawaty, Andreas (Hrsg.): Erinnern, vergessen, verdrängen. Polnische und deutsche Erfahrungen. Wiesbaden, S. 33–52, hier S. 39.

17 Vgl. Baczek (1994), S. 194–247.

18 Vgl. Kula, Marcin (2004): Gibt es ein historisches Gedächtnis und wie funktioniert es? Der Fall Polen. In: Ruchniewicz, Krzysztof/Troebst, Stefan (Hrsg.): Diktaturbewältigung und Selbstvergewisserung. Geschichtskulturen in Polen und Spanien im Vergleich. Wrocław, S. 45–51, hier S. 46.

19 Jaworski (1998), S. 39f.

20 Vgl. Steinlauf, Michael C. (1997): *Bondage to the dead. Poland and the Memory of the Holocaust*. New York, S. 106f.

21 Vgl. Kapitel 2.3.1. „Zur Bedeutung des Warschauer Aufstands“ der vorliegenden Arbeit.

22 Klein, Nina (1999): Die polnische Erinnerung an Auschwitz am Beispiel des staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau. Konstanz, S. 86.

23 Ruchniewicz, Krzysztof (2005): Die historische Erinnerung in Polen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 5–6, S. 18–26, hier S. 19.

thematisiert, zu denen der Angriff der UdSSR auf Polen am 17. September 1939 zählt, aber auch das Massaker in Katyń, wo im Frühjahr 1940 mehrere tausend polnische Kriegsgefangene auf Befehl Stalins ermordet wurden.²⁴ Während diese Debatten über das Leiden der Polen unter sowjetischer Herrschaft das Selbstbild der polnischen Nation als Helden- und Opfergemeinschaft bestätigen, rufen die verdrängten Konflikte in den polnisch-jüdischen, den polnisch-deutschen oder den polnisch-ukrainischen Beziehungen Zweifel an dieser Selbstwahrnehmung hervor. So wird im Verlauf der 1990er Jahre nicht nur über die Frage nach der moralischen oder aktiven Mitschuld an der nationalsozialistischen Judenvernichtung diskutiert, sondern auch über die Problematik der Vertreibung der Deutschen nach 1945 oder die Aktion „Weichsel“, bei der 1947 auf Befehl der polnischen Regierung Tausende Ukrainer umgesiedelt und ihre Dörfer zerstört wurden.²⁵ Diese Debatten haben eines gemeinsam: „Sie verletzen das kollektive Selbstbild der Polen als wichtigstem (wenn nicht gar alleinigem) Opfer der nationalsozialistischen Besatzung des Landes.“²⁶

Auch wenn diese Diskussionen ohne Zweifel an der mythischen Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges aus der Helden- und Opferperspektive gerüttelt haben, ist es unter Beobachtern umstritten, inwieweit sie die polnische Erinnerungskultur verändert haben. So ist der Historiker Rudolf Jaworski der Ansicht, dass bisher keine spektakuläre Revision historischer Ereignisse in Polen stattgefunden habe, sondern lediglich eine „Komplettierung des öffentlichkeitsrelevanten Geschichtskalenders“.²⁷ Bislang tabuisierte Ereignisse und Persönlich-

24 Im Frühjahr 1940 wurden mehrere tausend polnische Kriegsgefangene – zumeist Offiziere und Intellektuelle – von Mitgliedern des NKWD im Wald von Katyń ermordet. Dieses Verbrechen, das 1943 von der Wehrmacht entdeckt und von den Nationalsozialisten politisch instrumentalisiert wurde, ist von der sowjetischen Führung bis 1990 bestritten und den Deutschen angelastet worden. Erst im April 1990 gestand Michail Gorbatschow die sowjetische Alleinschuld für dieses Verbrechen ein. Vgl. Zaslavsky, Victor (2008): *Klassensäuberung. Das Massaker von Katyń*. Bonn; Sanford, George (2005): *Katyn and the Soviet Massacre of 1940. Truth, justice and memory*. London.

25 Vgl. Buras, Piotr (2005): 1945 und die Polen. In: *WeltTrends*, Nr. 47, S. 127–139, hier S. 132.

26 Bilewicz, Michał (2004): *Wyjaśnianie Jedwabnego. Antysemityzm i postrzeganie trudnej przeszłości*. [Aufklärung über Jedwabne. Antisemitismus und die Empfindung einer schwierigen Vergangenheit.] In: Krzemiński, Ireneusz (Hrsg.): *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań*. [Antisemitismus in Polen und der Ukraine. Bericht aus der Forschung.] Warszawa, S. 248–269, hier S. 249.

27 Jaworski, Rudolf (2004): *Geschichtsdenken im Umbruch. Osteuropäische Vergangenheitsdiskurse im Vergleich*. In: Corbea-Hoisie, Andrei/Ders./Sommer, Monika (Hrsg.): *Umbruch im östlichen Europa*. Innsbruck, S. 27–44, hier S. 34. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Ders. (2003): *Alte und neue Gedächtnisorte in Osteuropa nach dem Sturz des Kommunismus*. In: Ders./Kusber, Jan/Steindorff, Ludwig (Hrsg.): *Gedächtnisorte in Osteuropa*. Frankfurt a. Main, S. 11–25.

keiten seien wieder uneingeschränkt im öffentlichen Bewusstsein verankert und generell vorhandene Lücken im kollektiven Gedächtnis geschlossen worden. Als Hauptursachen für diese Entwicklung sieht Jaworski die territoriale Stabilität sowie die spezifische Vorgeschichte des Landes unter sowjetischer Herrschaft an,²⁸ sodass es für die polnische Bevölkerung gar keinen Grund gegeben habe, „nationalpathetisch ‚auszurasten‘ und ihre Geschichte völlig neu umzudeuten“²⁹.

Seine Kollegin Katrin Steffen ist hingegen der Überzeugung, dass sich die Erinnerungslandschaft in Polen seit den neunziger Jahren trotz einiger Kontinuitäten stark verändert habe:

„Im Umgang mit der Vergangenheit befindet sich Polen in einem Interregnum. Das Vergangene ist nicht mehr dort, wo es gestern noch war. Das Land befindet sich zwischen verschiedenen Mythen, von denen die einen noch nicht und die anderen nicht mehr akzeptiert sind.“³⁰

1.1.3 Definition und Abgrenzung der öffentlichen Konflikte über die Shoah

Ein wichtiger Motor für die Veränderung der polnischen Erinnerungslandschaft sind nach Ansicht von Katrin Steffen die öffentlichen Auseinandersetzungen über den Umgang mit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Die Historikerin bezeichnet sie daher als „polnisch-polnische, demokratische Selbstverständigungsdebatte“,³¹ die einen wichtigen Bestandteil der politischen Kultur eines Landes darstellen würden. Steffen weist mit dieser Beschreibung auf zwei wichtige Aspekte hin. Zum einen macht sie deutlich, dass öffentlich ausgetragene Konflikte wichtiger Bestandteil einer demokratisch verfassten Gesellschaft sind, die sich in kontroversen Auseinandersetzungen darüber verständigt, wie sie ihre Vergangenheit deutet, welche Elemente sie für wichtig erachtet und

28 Tatsächlich gelang es nie, die Geschichtsauffassung in der Volksrepublik Polen vollständig der sowjetischen Herrschaftsideologie zu unterwerfen und auch die Historiographie war hier weit weniger marxistisch orientiert als in vielen anderen Ostblockstaaten. Vgl. Kula (2004), S. 45.

29 Jaworski (1998), S. 46.

30 Steffen, Katrin (2008): Formen der Erinnerung. Juden in Polens kollektivem Gedächtnis. In: Osteuropa 8–10, S. 367–386, hier S. 385. Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Laura Hölzlwimmer, die feststellt: „Der ‚Krieg um die Erinnerung‘ in der Öffentlichkeit ist in vollem Gange. Es geht um die Frage, welche Erinnerungsorte Symbol werden sollen an denen sich die nationale Identität orientieren kann. Der polnische Erinnerungs- und Identitätsdiskurs ist in Bewegung.“ Hölzlwimmer, Laura (2008): 60 Jahre Erinnerung an den Krieg und Krieg um die Erinnerung: Das Beispiel Polen. In: Fritz, Regina/Sachse, Carola/Wolfrum, Edgar (Hrsg.): Nationen und ihre Selbstbilder. Postdiktatorische Gesellschaften in Europa. Göttingen, S. 108–128, hier S. 123.

31 Steffen (2008), S. 382.

welche sie nicht länger benötigt. Erinnerung und bewahrt wird dabei, was die Identität und das Selbstverständnis eine Gesellschaft stärkt. Verworfen werden dagegen Erinnerungen, die schmerzen und nicht mit dem bisherigen Selbstverständnis in Einklang stehen. Insbesondere nach weitreichenden politischen Veränderungen ist es notwendig, dass eine demokratisch organisierte Gesellschaft sich neu über ihre bisherigen Werte und Normen verständigt. Im Falle der polnischen Gesellschaft ist dieser Prozess der Auseinandersetzung erst durch den Zusammenbruch des sozialistischen Systems und das Ende der staatlich verordneten Gedenkpolitik möglich geworden, sodass diese öffentlichen Auseinandersetzungen zugleich als Zeichen der Demokratisierung des Landes gewertet werden können.

Zum zweiten weist Katrin Steffen mit ihrer Definition als „polnisch-polnische Selbstverständigungsdebatte“ darauf hin, dass die Auseinandersetzungen über die Shoah in Polen nicht zwischen verschiedenen Opfergruppen geführt werden. Auch wenn sie die Vernichtung der jüdischen Bevölkerung zum Thema haben, handelt es sich nicht um polnisch-jüdische Debatten. Vielmehr sind es Diskussionen, in denen sich die polnische Gesellschaft darüber auseinandersetzt, wie sie mit der Erinnerung an die Shoah umgeht und ihre jüngste Vergangenheit deutet.

Eine Sonderrolle nehmen die Streitigkeiten über das Kloster und die Kreuze in Auschwitz ein,³² die seit Mitte der 1980er Jahre bis in die ausgehenden 1990er Jahre zwischen Polen und Juden aus aller Welt geführt wurden. Beide Gruppen erhoben Anspruch auf die Gestaltungshoheit über diesen symbolischen Ort, den sie gleichermaßen in den Mittelpunkt ihrer nationalen Identität stellen. Auch der Ausgangspunkt dieser Diskussion unterscheidet sich von allen anderen Debatten über die Shoah, denn es ist nicht der Vorwurf einer moralischen Schuld oder eines aktiven Verbrechen, mit dem diese Diskussion ausgelöst wurden, sondern die christliche Inanspruchnahme dieses Gedenkortes. Aufgrund dieser unterschiedlichen Ausgangslage und Zusammensetzung der Diskussionsteilnehmer wird der Auschwitz-Streit nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein.

Auch wenn es sich bei den anderen Konflikten um polnisch-polnische Diskussionen handelt, stellen sie keine innerpolnische Angelegenheit dar. Durch die globale Relevanz der nationalsozialistischen Judenvernichtung und die damit verbundene Aufmerksamkeit, die den Diskussionen im Ausland zuteil wird, überschreiten sie den „nationalen (Schutz)-Raum“.³³ Die öffentlichen Konflikte über die Shoah sind Bestandteil eines internationalen Opferdiskurses, in dem Polen mit ähnlichen Identitätsentwürfen und Geltungsansprüchen konkurriert.

³² Vgl. zum Streit um das Kloster von Auschwitz Bartoszewski, Władysław (1990): *The Convent at Auschwitz*. London; Zubrzycki, Geneviève (2006): *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago/London, S. 4–7.

³³ Steffen (2008), S. 386.

Denn seit dem Ende des Kalten Krieges sind die „Holocausterinnerungen aus ihren nationalen Containern herausgetreten“³⁴ und die Lehren daraus „zu einer moralischen Leitschnur“³⁵ geworden: „Der Holocaust (bzw. seine Assoziationen mit dem Genozid) ist in vielen westlichen Staaten zum moralischen Maßstab der Unterscheidung zwischen gut und böse geworden, ein Maßstab, an welchem humanistische und universalistische Ansprüche gemessen werden.“³⁶

Diese globale Relevanz der Shoah als „negativer Gründungsmythos“³⁷ Europas hat zu einer inflationären Verwendung des Opferbegriffs geführt,³⁸ der von Individuen wie Gemeinschaften proklamiert wird.³⁹ So bemüht sich heute eine Vielzahl von Gruppen um den Anspruch, zu den Opfern der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik oder anderen Formen des organisierten Terrors zu gehören.⁴⁰ Diese Opfergruppen werden in der Erinnerung an das erfahrene Unrecht jedoch

34 Levy, Daniel/Sznaider, Natan (2001): Erinnerung im globalen Zeitalter. Der Holocaust. Frankfurt a. Main, S. 18.

35 Ebd., S. 149.

36 Ebd., S. 15.

37 Als ein wichtiger Beleg für diese Bezeichnung gilt die Holocaust-Konferenz im Jahr 2000 in Stockholm, an der fast alle westlichen Regierungschefs teilnehmen und sich in einer politisch-sakralen Inszenierung gegen Genozid, Gewalt und Diskriminierung aussprechen. Vgl. Jeismann, Michael (2001): Auf Wiedersehen gestern. Die deutsche Vergangenheit und die Politik von morgen. Stuttgart, S. 139–151.

38 Jan Philipp Reemtsma stellt fest, dass eine Identitätsbildung aus der Selbstzuschreibung als Opfer und der damit verbundene Prestigegewinne vor 1945 nicht möglich gewesen wäre. „Sie ist eine Folge der Shoah, ihrer weltweiten Rezeption, der Stimmen der Überlebenden und der Art, wie sie gehört wurden – und des modellbildenden Charakters dieser Rezeption.“ Hassemer, Winfried/Reemtsma, Jan Philipp (2002): Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit. München, S. 44.

39 Die Rede vom Opfer hat nicht nur Einzug in den allgemeinen Sprachgebrauch gehalten, sondern ist auch Teil des wissenschaftlichen Diskurses geworden. So schallt einem der Ruf „Du Opfer!“ seit einiger Zeit nicht nur auf deutschen Schulhöfen entgegen, er hat auch Eingang in die Lyrik des Rap, in postkoloniale Wirtschaftstheorien, in die Kriminalistik und das Strafrecht oder in die Debatten um die Folgen der Globalisierung gefunden. Vgl. Schaad, Martin (09.06.2006): Victims and Losers. Online unter URL: http://www.einsteinforum.de/fileadmin/einsteinforum/downloads/Sommer06/victims_schaad_dt.pdf (29.05.2007).

40 Matrín Sabrow weist darauf hin, dass selbst in Deutschland – dem Land der Täter – seit der politischen Wende ein Paradigmenwechsel von der historischen Heroisierung zur historischen Viktimisierung zu beobachten ist. Vgl. Sabrow, Martin (2008): Heroismus und Viktimismus. Überlegungen zum deutschen Opferdiskurs in historischer Perspektive. In: Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien 43/44, S. 7–20, hier S. 10. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Welzer, Harald (2003): Von der Täter- zur Opfergesellschaft. In: Erler, Hans (Hrsg.): Erinnern und Verstehen. Der Völkermord an den Juden im politischen Gedächtnis der Deutschen. Frankfurt a. Main/New York, S. 100–106, hier S. 103f.

nicht vereint,⁴¹ sondern konkurrieren um das „Privileg der Unbelangbarkeit“:⁴² Opfer zu sein bedeutet demnach, nicht nur passiv und hilflos dem unausweichlichen Schicksal gegenüber zu stehen, sondern auch auf der Seite des moralisch Richtigen zu stehen und keine Schuld an dem erfahrenen Leid zu tragen.⁴³ Diese moralisch überlegene Position des Opfers ist unteilbar und so entsteht zwischen den verschiedenen Opfergruppen ein „makaberer Wettstreit“⁴⁴ darüber, wer größeres Leid erfahren hat, oder wie Peter Gstettner es zynisch formuliert: „Zeige mir dein Massengrab und ich zeige dir meines“.⁴⁵ Heute beanspruchen daher nicht nur Juden, sondern auch Sinti und Roma,⁴⁶ Homosexuelle oder Widerstandskämpfer zu den Opfern des NS-Regimes zu gehören und pochen auf die ihnen zustehende Anerkennung. Der Anspruch dieser Opfergruppen auf die Einzigartigkeit des Leidens unter nationalsozialistischer Herrschaft konkurriert wiederum mit ähnlichem oder scheinbar vergleichbarem organisiertem Unrecht, wie zum Beispiel dem Terror in der Sowjetunion oder dem Völkermord an den Armeniern.⁴⁷

41 Robert Spaemann weist darauf hin, dass aufgrund dieser modernen Opferfaszination „heute ein großes Gedränge auf der Seite derer [herrscht], die sich als Opfer irgendeiner ungerechten Gewalt empfinden oder präsentieren hier fehlt ein Satzteil. Ihrer wird ehrend gedacht, so als trügen wir damit eine Art Schuld ab, die wohl darin liegt, dass wir dieses Opfer nicht verhindert haben oder nicht verhindern konnten“. Vgl. Spaemann, Robert (1995): Bemerkungen zum Opferbegriff. In: Schenk, Richard (Hrsg.): Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch. Stuttgart, S. 11–24, hier S. 12.

42 Chaumont, Jean-Michel (2001): Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität und Anerkennung. Lüneburg, S. 172.

43 Sich erfolgreich als Opfer darstellen zu können, bedeutet nach Ansicht von Richard Schenk, die moralische und hermeneutische Oberhand zu gewinnen und „eine privilegierte gnoseologische Stellung für sich selbst zu beanspruchen“. Schenk, Richard (1995): Einleitung in die Thematik „Zur Theorie des Opfers“. In: Ders. (Hrsg.): Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch. Stuttgart, S. 1–7, hier S. 3.

44 Chaumont (2001), S. 154.

45 Gstettner, Peter (16.04.2007): Unter Hakenkreuz und Titostern. Gegen das Verwaschen von Täter- und Opferperspektive. Online unter URL: www.erinnern.at/bundeslaender/kaernten/bibliothek/dokumente/705_Unter%20Hakenkreuz%20und%20Titostern%20Gstettner.rtf (08.03.2009).

46 Zur Opferkonkurrenz zwischen Juden und Sinti und Roma vgl. den Beitrag von Patrut, Iulia-Karin (2007): Antiziganismus/Opferkonkurrenz. In: Fischer, Torben/Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945. Bielefeld, S. 313–321.

47 Mit der Konkurrenzsituation zwischen den Opfern des NS-Regimes und der Sowjetunion in der Bundesrepublik Deutschland hat sich vor allem Alexander von Plato beschäftigt, der diese Opferkonkurrenz als Kampf um die gesellschaftliche Anerkennung von Leidenserfahrung betrachtet. Vgl. Plato, Alexander von (1999): Opfer-Konkurrenten. Die Verfolgten des NS-Regimes und der sowjetischen Besatzungsmacht im Kalten Krieg und in der Entspannungszeit. In: Do-

In Polen, das seit der Teilungszeit und der messianischen Interpretation dieser Zeit als christliche Leidensgeschichte Anspruch auf Einzigartigkeit der Opferrolle beansprucht, bestehen große Vorbehalte gegenüber der Shoah als einem zentralen europäischen Erinnerungsort, der nach Ansicht von Stefan Troebst „als Konkurrenz zur eigenen ‚Jalta‘-Interpretation, als patronisierende Ermahnung, gar als unterschwelliger Antisemitismusvorwurf aufgefasst“⁴⁸ wird. Denn die polnische Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg ist in erster Linie mit dem eigenen Leiden unter der nationalsozialistischen Herrschaft und der nachfolgenden Eingliederung in das sowjetische System verknüpft, die von den alliierten Staatschefs auf der Konferenz von Jalta im Februar 1945 beschlossen worden war. Die globale Relevanz der Shoah weckt daher in Polen immer wieder die Befürchtung, die eigene Opfererfahrung könnte durch dieses genuin deutsche Erinnerungsphänomen überlagert werden und das eigene Leiden unter nationalsozialistischer und sowjetischer Herrschaft könnte im Vergleich zur Judenvernichtung international in den Hintergrund treten.⁴⁹ Diese Sorge prägt die öffentlichen Auseinandersetzungen über den Umgang mit der Erinnerung an die nationalsozialistische Judenvernichtung auf polnischem Boden.

1.2 Forschungsfelder und Begrifflichkeiten

„Die größere Einheit, zu der sich [der Mensch] in Beziehung fühlt, ist immer eine Masse oder ein Massensymbol. [...] In dessen regelmäßiger Wiederkehr, in dessen Auftauchen, wenn es der Augenblick erfordert, liegt die Kontinuität des Nationalgefühls. Mit ihm und ihm allein verändert sich das Selbstbewusstsein einer Nation. Es ist veränderlicher als man denkt, und man mag daraus einige Hoffnung auf den Weiterbestand der Menschheit schöpfen.“

Elias Canetti, 1960

1.2.1 Vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis

Im Verlauf der Arbeit werden eine Reihe von Forschungsfelder berührt und Begrifflichkeiten verwendet, die im Folgenden näher definiert werden sollen. Hierzu gehört unter anderem der Begriff des kollektiven Gedächtnisses.

mansky, Elisabeth/Welzer, Harald (Hrsg.): Eine offene Geschichte. Zur kommunikativen Tradierung der nationalsozialistischen Vergangenheit. Tübingen, S. 74–92.

48 Troebst, Stefan (2008): 1945. Ein (gesamt-)europäischer Erinnerungsort? In: Osteuropa 6, S. 67–75.

49 Vgl. Krzemiński, Ireneusz (2006): „Neuer“ oder „alter“ Antisemitismus? Anmerkungen auf der Grundlage soziologischer Untersuchungen in Polen und der Ukraine. In: Kauffmann, Bernd/Kerski, Basil (Hrsg.): Antisemitismus und Erinnerungskulturen im postkommunistischen Europa. Osnabrück, S. 53–74, hier S. 66.

Die Erkenntnisse über das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft sind eine wichtige Grundlage dieser Arbeit. Die Unterscheidung zwischen dem „kommunikativen“ und dem „kulturellen Gedächtnis“ ist maßgeblich von Jan und Aleida Assmann geprägt worden.⁵⁰ Sie gehen dabei von der Erkenntnis aus, dass es einen qualitativen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Formen des Erinnerns gibt: der *fundierenden* Erinnerung, die sich auf Ursprünge bezieht, und der *biographischen* Erinnerung, die sich auf eigene Erfahrungen stützt. Diese unterschiedlichen Gedächtnis-Rahmen bezeichnen sie als *kulturelles* und *kommunikatives* Gedächtnis.

Das *kulturelle* Gedächtnis stützt sich auf Fixpunkte in einer absoluten Vergangenheit, die nicht mit der Gegenwart mitwandern. Es zeichnet sich gerade durch seine Alltagsferne aus und hält die Erinnerung an schicksalhafte und bedeutende Ereignisse in der Vergangenheit durch kulturelle Formung und institutionalisierte Kommunikation wach. Hierzu gehören in erster Linie Feste, Feiern und andere Formen rituellen und zeremoniellen Handelns.

Das *kommunikative* Gedächtnis ist dagegen als eine Art ‚Kurzzeitgedächtnis‘ der Gesellschaft zu bezeichnen. Es entsteht durch Alltagsinteraktion und hat die Geschichtserfahrung der Zeitgenossen zum Inhalt. Dabei umfasst es einen begrenzten, mitwandernden Zeithorizont von drei bis vier Generationen. „Dieses Gedächtnis wächst der Gruppe historisch zu; es entsteht in der Zeit und vergeht mit ihr, genauer: mit seinen Trägern. Wenn die Träger, die es verkörperten, gestorben sind, weicht es einem neuen Gedächtnis.“⁵¹

In aller Regel wird das Gedächtniskapitel einer Generation lautlos geschlossen. Ganz anders hingegen, wenn es sich hierbei um Erfahrungen handelt, die aufgrund ihrer Bedeutsamkeit dauerhaft sichergestellt werden sollen. Dies betrifft in besonderer Weise die Erfahrungen der NS-Zeit. „Nach diesen Jahrzehnten wird jene Generation ausgestorben sein, für die Hitlers Judenverfolgung und -vernichtung Gegenstand persönlich traumatischer Erfahrungen ist. Was heute z.T. noch lebendige Erinnerung ist, wird morgen nur noch über externe Speicher-Medien

50 Der Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“ ist ursprünglich von Maurice Halbwachs in den 1930er Jahren geprägt und von Jan und Aleida Assmann weiter differenziert worden. Zu ihren wichtigsten Arbeiten gehören: Assmann, Jan (2000): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 3. Aufl., München; Assmann, Aleida (2003): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München. Eine gute Zusammenfassung ihres theoretischen Konzeptes bietet Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1994): Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis. In: Merten, Klaus/Schmidt, Siegfried J./Weischenberg, Siegfried (Hrsg.): Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft. Opladen, S. 114–140.

51 J. Assmann (2000), S. 50.

vermittelt sein.⁵² Die Flut an Erinnerungsliteratur, die intensive Aufzeichnung von Zeitzeugenberichten oder die verstärkte Sammelarbeit von Archiven stellen somit den Versuch dar, möglichst viele Elemente aus dem kommunikativen im kulturellen Gedächtnis zu bewahren.

Dabei sollte jedoch nicht der Eindruck entstehen, dass die Erinnerungen aus dem kommunikativen Gedächtnis erst nach dem Tode ihrer Träger in das kollektive Gedächtnis einer Gesellschaft übergehen können. Zwischen diesen beiden Modi des Erinnerns gibt es keine scharfe Trennlinie, vielmehr einen fließenden, zu beiden Seiten offenen Übergang, den Jan Vansina als „floating gap“ bezeichnet hat.⁵³ Er umschreibt damit einen „definitorisch nicht präzisierbaren Bruch zwischen den Erlebnismgemeinschaften der Mitlebenden und den kulturellen Symbolisierungen der Nachwelt“⁵⁴. So sind die Erinnerungen eines Menschen zu seinen Lebzeiten Teil des kommunikativen Gedächtnisses, indem er in der Familie oder einer breiten Öffentlichkeit über seine Erfahrungen berichtet oder sie auf andere Weise zugänglich macht. Diese Erinnerungen können jedoch bereits Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft sein. Ein gutes Beispiel für diese fließenden Übergänge bietet die Erinnerung an den Warschauer Aufstand. Während die Erinnerung an die Ereignisse des Jahres 1944 zunächst von den kommunistischen Machthabern aus der offiziellen Erinnerungspolitik ausgeblendet wurde, blieb sie doch Teil des inoffiziell privaten Gedächtnisses der polnischen Gesellschaft. Nach der Wende von 1989/90 wurde diese Erinnerung sodann Teil des kollektiven Gedächtnisses, an den in entsprechenden Zeremonien und seit 2004 sogar mit einem Museum gedacht wird.⁵⁵ Obwohl noch Zeitgenossen von diesem Ereignis berichten können, ist es bereits vom kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis transferiert worden.

An diesem Beispiel lässt sich zugleich der Unterschied zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis erläutern,⁵⁶ der für diesen Untersuchungszusammenhang von besonderer Bedeutung ist. Jedes Individuum verfügt über eine Vielzahl von Erinnerungen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt ausgeblendet, abgewiesen oder verworfen wurden, da sie sich in der Gegenwart als zu sperrig, unbrauchbar oder schmerzhaft erwiesen haben. Diesem „unbewohnten“ Speichergedächtnis

52 A. Assmann/J. Assmann (1994), S. 120.

53 J. Assmann (2000), S. 49.

54 Niethammer, Lutz (1995): Diesseits des „Floating Gap“. In: Platt, Kristin/Dabag, Mihran (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Opladen, S. 25–50, hier S. 27.

55 Nähere Ausführungen zur Bedeutung des Warschauer Aufstands in dem Kapitel 2.3.1. „Zur Bedeutung des Warschauer Aufstands“.

56 Aleida Assmann hat diese Unterscheidung ausführlich in ihrer Arbeit über Erinnerungsräume dargestellt. Vgl. A. Assmann (2003), S. 130–145.

steht das „bewohnte“ Funktionsgedächtnis gegenüber. Es stellt Erinnerungen bereit, die sich für das Individuum als sinnhaft erwiesen haben und für seine eigene Identität prägend sind. Mit der Erfindung der Schrift als körperexternem Speichermedium lässt sich diese Unterscheidung auch auf kollektive Handlungssubjekte wie Staaten oder Nationen übertragen.

Auf kollektiver Ebene enthält das Speichergedächtnis das unbrauchbar, obsolet und fremd Gewordene, das neutrale, identitäts-abstrakte Sachwissen, aber auch das Repertoire verpasster Möglichkeiten, alternativer Optionen und ungenutzter Chancen. Beim Funktionsgedächtnis dagegen handelt es sich um ein angeeignetes Gedächtnis, das aus einem Prozess der Auswahl, der Verknüpfung der Sinnkonstitution – oder, mit Halbwegs zu sprechen: der Rahmenbildung – hervorgeht.⁵⁷

Auf diesem Funktionsgedächtnis, d.h. auf der selektiven und bewussten Verfügung über die Vergangenheit, basiert die Identität von Individuen, Kollektiven oder Institutionen.

Ebenso wie beim kommunikativen und kulturellen Gedächtnis die Übergänge fließend sind, existieren keine hermetischen Grenzen zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis.⁵⁸ So können sich Elemente der Erinnerung, die einst abgewiesen oder verworfen wurden, zu einem späteren Zeitpunkt als sinnhaft erweisen und damit wiederum Teil des Funktionsgedächtnisses werden. Das Speichergedächtnis kann somit als ein „Reservoir zukünftiger Funktionsgedächtnisse gesehen werden“.⁵⁹

1.2.2 Nationale Erinnerungen und kollektive Identität

Neben der Theorie des kulturellen Gedächtnisses sind die Erkenntnisse über Bildung und Formung der gemeinsamen Identität einer Gesellschaft eine wichtige Erklärungsgrundlage für diese Arbeit. Die Rede von der gemeinsamen Identität

⁵⁷ Ebd., S. 137.

⁵⁸ Aleida Assmann weist darauf hin, dass es keine strikte Trennung zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis gibt, sondern die Grenzen immer wieder fließend verlaufen und veränderlich sind: „Die Spaltung zwischen Funktions- und Speichergedächtnis schließt Überlappungen und Wechselwirkungen zwischen beiden Seiten keineswegs aus. Im Gegenteil: Für den Wandel und die Erneuerung des kulturellen Gedächtnisses ist es sogar entscheidend, dass die Grenze zwischen Funktions- und Speichergedächtnis nicht hermetisch ist, sondern in beiden Richtungen überschritten werden kann.“ Assmann, Aleida (2004): Zur Mediengeschichte des kulturellen Gedächtnisses. In: EriI, Astrid/Nünning, Ansgar (Hrsg.): Medien des kollektiven Gedächtnisse. Berlin, S. 44–60, hier S. 48f.

⁵⁹ A. Assmann (2003), S. 140.

einer Gruppe oder Gemeinschaft erfreut sich seit einigen Jahren großer Popularität – es wird die Gemeinsamkeit weiblicher Identität beschworen, die ‚corporate identity‘ einer Firma proklamiert oder die regionale Identität einer Stadt oder Landschaft hervorgehoben. Darüber hinaus sind eine Vielzahl sozial- und kulturwissenschaftlicher Arbeiten zu diesem Thema entstanden, die eine Reihe interessanter Ansätze, jedoch keine verbindlichen Begrifflichkeiten hervorbringen konnten.⁶⁰ So bezeichnet der Zeithistoriker Lutz Niethammer nicht ganz zu Unrecht den Begriff der kollektiven Identität als einen „jener wissenschaftsförmigen Plastikwörter“⁶¹, gegen die er einen erheblichen Widerstand verspüre.

Dennoch ist er im Rahmen einer solchen Arbeit unverzichtbar. Lässt sich doch mit seiner Hilfe beschreiben, was die Mitglieder einer Nation – über die geographische Einheit hinaus – miteinander verbindet, wie sie sich definieren und wozu sie diesen Zusammenhalt benötigen.⁶²

Nach Jan Assmann lässt sich kollektive Identität als das Bild verstehen, „das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren“⁶³. Die Kontinuität dieses gesellschaftlichen Selbstbildes wird durch eine Kultur der Erinnerung hergestellt, die zugleich einen Sinn- und Zeithorizont darstellt. Dieser Sinn- und Zeithorizont bietet Orientierung, Verpflichtung, Handlungsanweisungen und Rechtfertigungen und gibt den Mitgliedern der Gruppe die Gewissheit, auf der Grundlage gemeinsamen Wissens und gemeinsamer Wirklichkeitsdeutung zu handeln. Assmann betont somit den Zusammenhang von Identität und Erinnerung, oder wie er es selbst formuliert: „Die Imagination nationaler Gemeinschaft ist angewiesen auf die Imagination einer in die Tiefe der Zeit zurückreichenden Kontinuität.“⁶⁴

Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft funktioniert jedoch nur durch die bewusste Identifikation ihrer Träger. Kollektive Identität entsteht somit nicht „an sich“, „sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr

60 Zur Unübersichtlichkeit der Definitionen und Debatten um den Begriff der Identität siehe den Beitrag von Wagner, Peter (1998): Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität. In: Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hrsg.): Identitäten. Frankfurt a. Main, S. 44–72.

61 Vgl. Niethammer (1995), S. 42.

62 Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen Elias Canettis, der feststellt, dass sich Angehörige einer Nation nicht alleine sehen, sondern als Teil einer größeren Einheit begreifen, die sich nicht allein durch ihre geographische Einheit und Sprache zu beschreiben lässt. „Gewiss haben Worte, die ihm vertraut sind, gerade in erregten Zeiten eine große Wirkung auf ihn. Aber es ist nicht ein Wörterbuch, das hinter ihm steht und für das er zu kämpfen bereit ist.“ Canetti (1983), S. 186.

63 J. Assmann (2000), S. 132.

64 Ebd., S. 133.

bekennen. Sie ist so stark oder schwach, wie sie im Bewusstsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.“⁶⁵ In diesem Sinne ist kollektive Identität mehr als die bloße Zugehörigkeit zu einer Gruppe, sondern die Steigerung dieser Zugehörigkeit durch einen Prozess der Bewusstmachung oder Bewusstwerdung – in Form von Riten oder der Begegnung mit anderen Gesellschaften – zur Wir-Identität.

Ein wichtiger Aspekt bei der Herausbildung dieser reflexiven Zugehörigkeit ist die antagonistische Abgrenzung von den „Anderen“. Erst durch die kontrastive oder antagonistische Abgrenzung vom „Anderen“ entsteht aus der reinen Zugehörigkeit ein Solidaritäts- und Zusammengehörigkeitsgefühl. Demnach gehört Antagonismus „zu den typischen Ermöglichungsbedingungen der Reflexivwerdung und Steigerung von Grundstrukturen und damit zur Genese kollektiver Identität“.⁶⁶

Diese antagonistische Abgrenzung von den „Anderen“ dient jedoch nicht nur der Steigerung des Zusammengehörigkeitsgefühls als Gruppe, sondern auch der Stärkung des eigenen Selbstwertgefühls. So weisen Gesine Schwan und Birgit Schwelling in ihrer Arbeit zur demokratischen politischen Identität in Deutschland, Polen und Frankreich darauf hin, dass nach Erkenntnissen sozialpsychologischer Untersuchungen die Identifizierung mit einer Gruppe der Steigerung des individuellen Selbstwertgefühls diene. Überträgt man diese Erkenntnisse auf die Konstitution kollektiver Identität, so sei davon auszugehen, dass auch sie „funktional auf die Bekräftigung des Selbstwertgefühls der Gruppe“⁶⁷ zielen. Schwan und Schwelling kommen daher zu dem Schluss: „Antagonismus als abwertende Abgrenzung und das Bedürfnis einer Bekräftigung des Selbstwertgefühls von Individuen durch die Identifikation mit ihrer Gruppe machen nun eine Interpretation von Vergangenheit zum Problem, die hinsichtlich des individuellen wie des kollektiven Selbstbildes und des Selbstwertgefühls fundamental ‚sperrige‘ Erfahrungen enthält: insbesondere Demütigungs-, Unterdrückungs- und Schuld Erfahrungen.“⁶⁸ Solche unbequemen, das Selbstwertgefühl der Gemeinschaft störenden Erfahrungen werden daher aus dem kollektiven Gedächtnis verdrängt.⁶⁹

⁶⁵ Ebd., S. 132.

⁶⁶ Ebd., S. 134.

⁶⁷ Schwan, Gesine/Schwelling, Birgit (2006): Einleitung. In: Schwan, Gesine/Holzer, Jerzy/Lavabre, Marie-Claire/Schwelling, Birgit (Hrsg.): Demokratische politische Identität. Deutschland, Polen und Frankreich im Vergleich. Wiesbaden, S. 9–34, hier S. 14.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Marek Ziółkowski bezeichnet solche Elemente der Erinnerung in Hinblick auf Polen metaphorisch als „Leichen im Keller des kollektiven polnischen Gedächtnisses“. Vgl. Ziółkowski, Marek (2004): Erinnern und vergessen nach dem Kommunismus in Polen. In: Ruchniewicz,

Kollektive Identität lässt sich demnach als ein bewusstes Bekenntnis zu einer Gruppe bezeichnen, die sich in Abgrenzung von den „Anderen“ definiert und auf diese Weise in ihrem eigenen Selbstwertgefühl gestärkt wird.

1.2.3 Zur Generierung von Feindbildern

Im Verlauf der öffentlichen Konflikte über die Shoah wird eine Reihe von Feindbildern generiert. Nach der Definition von Stefan Garsztecki handelt es sich bei Feindbildern um „bewusst eingesetzte, übersteigerte Stereotypen“⁷⁰, die über eine Reihe von Merkmalen verfügen:

1. Misstrauen gegenüber gegenüber allen Dingen und Äußerungen, die vom Feind ausgehen,
2. Schuldzuschreibungen, d.h. der Feind wird für aktuelle Spannungen und falsch verlaufende Entwicklungen verantwortlich gemacht,
3. Negative Antizipation, d.h. dem Feind werden schlechte Absichten unterstellt,
4. Identifikation des Feindes mit dem Bösen.⁷¹

Mithilfe von Feindbildern wird der Zusammenhalt einer Gemeinschaft im Inneren gestärkt und Aggressionen können nach außen abgeleitet werden.⁷² Darüber hinaus verfügen Feindbilder oder nationale Stereotypen über eine deutliche Abgrenzungsfunktion. Ein charakteristisches Merkmal ist daher ihr dichotomisches Muster, d.h. das Denken in einem Freund-Feind-Schema.⁷³ Dabei werden dem Freund nur positive, dem Feind ausschließlich negative Eigenschaften zugeschrieben. Auf diese Weise wird der Zusammenhalt im Inneren gestärkt und die Notwendigkeit der Abwehr des Feindes heraufbeschworen. Das Denken in einem

Krzysztof/Troebst, Stefan (Hrsg.): Diktaturbewältigung und nationale Selbstvergewisserung. Geschichtskulturen in Polen und Spanien im Vergleich. Wrocław, S. 53–68, hier S. 55.

⁷⁰ Garsztecki, Stefan (1997): Das Deutschlandbild in der offiziellen, der katholischen und der oppositionellen Publizistik Polens 1970–1989. Marburg, S. 49.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 46f.

⁷² Hans Nicklas stellt in diesem Zusammenhang fest: „Der gemeinsame Feind stärkt den inneren Zusammenhalt von Gruppen, Gesellschaften und Staaten, und er bietet zugleich ein Objekt für die Abfuhr von Aggressionen, die so gefahrlos nach außen abgeleitet werden können.“ Nicklas, Hans (1985): Die politische Funktion von Feindbildern. In: Guha, Anton-Andreas/Papcke, Sven (Hrsg.): Der Feind, den wir brauchen. Oder: Muss Krieg sein? Königstein, S. 99–109, hier S. 104.

⁷³ Eine ausführliche Darstellung zum Freund-Feind-Schema von Feindbildern bieten Ostermann, Anne/Nicklas, Hans (1976): Vorurteile und Feindbilder. München/Berlin/Wien, S. 30–36.

Freund-Feind-Schema stellt somit eine simplifizierende Sichtweise der Wirklichkeit dar oder, wie Hans Nicklas es formuliert, „eine Schneise durch den Dschungel der Realität“.⁷⁴

Dieses dichotomische Muster ist für das politische Denken in Polen von besonderer Bedeutung und kommt in dem traditionellen Antagonismus „my i oni“ – „wir und die Anderen“ – zum Ausdruck. Die historischen Erfahrungen von Unterdrückung und Unfreiheit haben dazu geführt, dass Polen sich wiederholt von den „Anderen“, den fremden Besatzungsmächten abgrenzen musste, um die eigene Identität zu bewahren. „Dass von diesen Herrschern Feindbilder existierten, war natürlich, sie waren ‚politisch korrekt‘ und wurden gesellschaftliche unterstützt.“⁷⁵ Diese Feindbilder wurden immer wieder von den politischen Eliten des Landes abgerufen und dienten zur Kategorisierung der eigenen Gesellschaften, zur Unterscheidung zwischen dem Volk und der Regierung, den Kommunisten oder den äußeren Feinden. Durch diese Omnipräsenz und vielfältige instrumentelle Verwendung sind Feindbilder bis heute bewusster oder unbewusster Bestandteil des politischen Denkens in Polen.⁷⁶

1.2.4 Quellenbasis und Forschungsstand

Basis dieser Untersuchung stellen die Beiträge polnischer Zeitungen zu den jeweiligen Debatten dar. In erster Linie wird auf Artikel landesweit verbreiteter Tages-, Wochen- oder Monatszeitungen zurückgegriffen. Darüber hinaus werden in den ersten beiden Diskussionen Beiträge der polnischen Untergrundpresse, dem sogenannten „Zweiten Umlauf“ miteinbezogen, um die Reaktionen der Oppositionsbewegung auf die Konflikte analysieren zu können. Ergänzend werden Veröffentlichungen ausländischer Medien herangezogen, um beispielsweise die internationale Rezeption der polnischen „Shoah“-Debatte oder der Jedwabne-Diskussion darstellen zu können.

Die dargestellten Debatten stellen im Einzelnen kein Desiderat der Forschung dar. Zum einen werden die Diskussionen in verschiedenen Arbeiten kursorisch erwähnt, die sich mit der Shoah als Bestandteil der polnischen Erinnerungskultur beschäftigen. Zu nennen ist hier in erster Linie die noch immer wegweisende

⁷⁴ Nicklas (1985), S. 102.

⁷⁵ Vgl. Loew, Peter Oliver (2006): Feinde, überall Feinde. Psychogramm eines Problems in Polen. In: Osteuropa 11–12, S. 33–51, hier S. 43.

⁷⁶ Ebd.

Studie von Michael C. Steinlauf.⁷⁷ Zum anderen gibt es eine Reihe von Monographien zu denen einzelnen Debatten, wobei der Forschungsstand hier insgesamt als sehr heterogen zu bezeichnen ist. Während es über die Jedwabne-Diskussion eine Reihe von Aufsätzen und wissenschaftliche Abhandlungen gibt,⁷⁸ liegen über die vorangegangenen Debatten nur wenige Forschungsarbeiten vor. So wird der Film „Shoah“ vor allem unter ästhetischen und cineastischen Gesichtspunkten in der Forschung behandelt,⁷⁹ während seine Rezeptionsgeschichte – insbesondere in Polen – weitgehend unbeachtet bleibt.⁸⁰

Die Diskussion, die der Krakauer Literaturwissenschaftler Jan Błoński mit seinem Beitrag „Arme Polen blicken aufs Ghetto“ angestoßen hat, wird dagegen zumeist als Auftakt für die folgenden Diskussionen und die beginnende Auseinandersetzung mit der jüdischen Vergangenheit in Polen gewürdigt. Er wird jedoch nur selten ausführlich analysiert. Die einzige Ausnahme bildet die Arbeit

77 Vgl. Steinlauf (1997). Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf Kucia, Marek (2005): *Auschwitz jako fakt społeczny. Historia, współczesność i świadomość społeczna KL Auschwitz w Polsce*. [Auschwitz als gesellschaftlicher Fakt. Geschichte, Gegenwart und gesellschaftliches Bewusstsein für das KL Auschwitz in Polen.] Kraków; Breysach, Barbara (2005): *Schauplatz und Gedächtnisraum Polen. Die Vernichtung der Juden in der deutschen und polnischen Literatur*. Göttingen.

78 Exemplarisch zu erwähnen sind hier folgende Arbeiten: Dmitrów, Edmund/Machcewicz, Paweł/Szarota, Tomasz (2004): *Der Beginn der Vernichtung. Zum Mord an den Juden in Jedwabne und Umgebung im Sommer 1941. Neue Forschungsergebnisse polnischer Historiker*. Osnabrück; Kowitz, Stephanie (2004): *Jedwabne. Kollektives Gedächtnis und tabuisierte Vergangenheit*. Berlin; Polonsky, Antony/Michlic, Joanna B. (Hrsg.) (2004): *The Neighbours Respond. The Controversy over the Jedwabne Massacre in Poland*. New Jersey.

79 Beispielhaft zu erwähnen sind die folgenden Beiträge: Jess, Joachimsen (1996): „Nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis.“ *Die Shoah im Dokumentarfilm*. In: Berg, Nicolas/Jess, Joachimsen/Stiegler, Bernd (Hrsg.): *Shoah. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*. München, S. 215–231; Felman, Shoshana (2000): *Im Zeitalter der Zeugenschaft. Claude Lanzmanns Shoah*. In: Baer, Ulrich (Hrsg.): „Niemand zeugt für den Zeugen“. *Erinnerungskultur nach der Shoah*. Frankfurt a. Main, S. 173–192. Gertrud Koch widmet dem Film „Shoah“ zwei Kapitel ihrer Arbeit über „Visuelle Konstruktionen des Judentums“. Vgl. Koch, Gertrud (1992): *Die Einstellung ist die Einstellung. Visuelle Konstruktionen des Judentums*. Frankfurt a. Main, hier v.a. S. 143–169.

80 Die einzigen Ausnahmen stellen in diesem Zusammenhang die Arbeiten von Hans-Jürgen Müller und Martina Thiele dar, die jedoch einen völlig anderen Forschungsansatz verfolgen. Hans-Jürgen Müller beschäftigt sich in seiner Arbeit v.a. mit der Frage, ob und wie der Film „Shoah“ Eingang in die Bildungsarbeit finden kann. Vgl. Müller, Hans-Jürgen (1991): *SHOAH – Ein Film. Erinnerungsarbeit in der Erwachsenenbildung mit dem Mittel der Kunst*. Oldenburg. In ihren Ausführungen zum Film „Shoah“ stützt sich Martina Thiele in ihrer Dissertation in weiten Strecken auf die Arbeit von Müller. Daneben zieht sie eine Reihe von Zeitungsartikeln zur Darstellung der Kontroversen um den Film in der deutschen Presse heran. Vgl. Thiele, Martina (2001): *Publizistische Kontroversen über den Holocaust im Film*. Göttingen, hier v.a. S. 378–419.

„My brother’s keeper“, die neben einer Einleitung von Antony Polonsky eine Reihe von Übersetzungen polnischer Beiträge enthält.⁸¹

Die von Michał Cichy ausgelöste Debatte wird dagegen selbst in Monographien über den Warschauer Aufstand nur selten erwähnt.⁸² Diese Missachtung ist umso erstaunlicher, als dieser Aufstand in den vergangenen Jahren zu einem zentralen Symbol polnischen Gedenkens an den Zweiten Weltkrieg geworden ist und eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Symbol die Aufmerksamkeit der Forschung finden sollte.

Insgesamt gibt es bislang keine zusammenfassende Darstellung,⁸³ in der die Diskussionen als eine Reihe von zusammenhängenden Konflikten betrachtet und gemeinsame Argumentationsstrukturen analysiert werden. Diese Lücke soll mit der vorliegenden Arbeit geschlossen werden.

1.2.5 Terminologie und Darstellungsweise

Das zentrale Thema dieser Arbeit ist die nationalsozialistische Judenvernichtung auf polnischem Boden. Dieser Aspekt der polnischen Vergangenheit ist über Jahrzehnte tabuisiert, verdrängt und von wechselseitiger Unwissenheit überschattet worden. Vor diesem Hintergrund kann bereits die Verwendung unterschiedlich konnotierter Begrifflichkeiten zu Missverständnissen und Fehlinterpretationen führen, sodass die hier verwendeten Begriffe klar definiert und voneinander abgegrenzt werden sollen.

Ein Problem stellen in diesem Zusammenhang die unterschiedlichen Bezeichnungen für die nationalsozialistische Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden dar. Während sich ausgehend vom englischsprachigen Raum

81 Polonsky, Antony (Hrsg.) (1990): ‚My brother’s keeper?‘ Recent Polish Debates on the Holocaust. London.

82 Zu nennen ist hier die Monographie über den Warschauer Aufstand von Włodzimierz Borodziej, die im Jahr 2001 im Frankfurter Fischer Verlag erschienen ist und in der die Diskussion um den Beitrag Cichys mit keinem Wort Erwähnung findet. Vgl. Borodziej, Włodzimierz (2004): Der Warschauer Aufstand 1944. Frankfurt a. Main.

83 Die Textsammlung „Unbequeme Wahrheiten“ von Barbara Engelking und Helga Hirsch ist keine zusammenfassende Darstellung, sondern eine Sammlung von Übersetzungen aus der Błoński- und Cichy-Diskussion, der Auschwitz- und der Jedwabne-Debatte sowie der Auseinandersetzung über das Buch „Fear“ von Jan Tomasz Gross, die jeweils mit einer kurzen Einführung versehen worden sind. Unerwähnt bleibt dabei, dass die meisten Diskussionsbeiträge bereits zuvor in deutscher Übersetzung vorlagen und hier lediglich als eine Art Kompendium zusammengestellt worden sind. Vgl. Engelking, Barbara/Hirsch, Helga (Hrsg.) (2008): Unbequeme Wahrheiten. Polen und sein Verhältnis zu den Juden. Frankfurt a. Main.

der Begriff des *Holocaust* international durchgesetzt hat,⁸⁴ spricht man in Israel von der *Shoah*, dem „Unheil“ oder der „Katastrophe“, die das jüdische Volk in der Zeit von 1939 bis 1945 erlebt hat.⁸⁵ Da unter dem Begriff des Holocaust häufig die nationalsozialistische Verfolgung nichtjüdischer Gruppen subsummiert wird und eine Tendenz zur Ausweitung des Begriffs auf andere historische Völkermorde und Verbrechen in der Menschheitsgeschichte unverkennbar ist,⁸⁶ soll im Rahmen dieser Arbeit der hebräische Begriff der *Shoah* dezidiert für die Vernichtung des europäischen Judentums verwendet werden. Auf diese Weise soll verdeutlicht werden, dass es sich bei den thematisierten Konflikten um Diskussionen über die nationalsozialistische *Judenvernichtung* auf polnischem Boden handelt und nicht um Debatten über die polnischen und jüdischen Opfer der deutschen Besatzungszeit.⁸⁷ Diese Abgrenzung stellt keine Verharmlosung oder Relativierung polnischen Leidens während der nationalsozialistischen Besatzungszeit dar. Sie verweist vielmehr auf die unterschiedliche Qualität des Schicksals von Polen und Juden während des Zweiten Weltkrieges, den der polnische Publizist Stanisław Krajewski so treffend formuliert hat: „Die Polen wurden dezimiert, die polnischen Juden aber in ihrer überwältigenden Mehrheit ermordet. Und was noch wichtiger ist, nur die Juden mussten nur deshalb sterben, weil sie Juden waren. Einen anderen Grund gab es dafür nicht.“⁸⁸

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Verwendung der Begriffe *Polen* und *Juden* bzw. polnische und jüdische Bevölkerung. Da beide Gruppen polnische Staatsbürger waren, wäre es sprachlich korrekt, von ethnischen bzw. christlichen

84 Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Ulrich Wyrwa, der festgestellt hat, dass der Begriff des Holocaust seit 1942 als Bezeichnung für den nationalsozialistischen Völkermord an den europäischen Juden in der englischsprachigen Berichterstattung verwendet wird. Seit 1957 findet der Begriff Eingang in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch und wird mit der Aufnahme in die 15. Auflage der Encyclopaedia Britannica im Jahr 1974 endgültig als Synonym für den Völkermord an den Juden festgeschrieben. Vgl. Wyrwa, Ulrich (1999): Holocaust. Notizen zur Begriffsgeschichte. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 8, S. 300–311, hier v.a. S. 303f.

85 Vgl. Jäckel, Eberhard (1995): Vorwort zur deutschen Ausgabe. In: Enzyklopädie des Holocaust. Bd. 1, München, S. XVII–XIX.

86 Der Begriff des Holocaust wird inzwischen für andere historische Massenmorde, wie zum Beispiel an den Armeniern oder den Ureinwohnern Nordamerikas, oder gänzlich andere, gesellschaftlich umstrittene Phänomene, wie die Abtreibung, das Artensterben oder die Massentierhaltung verwendet. Vgl. Zastrow, Volker (27.01.2005): Ein Wort für Namenlose. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung.

87 Der Begriff des Holocaust kann dagegen nicht gänzlich umgangen werden, da er in der Forschung zur NS-Geschichte weitgehend dominiert und von jüdischen wie nicht-jüdischen Autoren verwendet wird. Vgl. Breysach (2005), S. 16.

88 Krajewski, Stanisław (2000): „Das jüdische Problem“ – ein polnisches Problem. In: Polen und Juden. Gemeinsam unter einem Himmel. Więź Sonderausgabe, S. 83–110, hier S. 94.

Polen und Polen jüdischer Herkunft bzw. Religion zu sprechen. Diese Umschreibung erscheint jedoch ausgesprochen umständlich, sodass hier die simplifizierende Bezeichnung von *Polen* und *Juden* gewählt wird, ohne auf diese Weise eine nachträgliche semantische Segregation vornehmen zu wollen. Selbstverständlich umfasst die Bezeichnung *Juden* und *Polen* auch *Jüdinnen* und *Polinnen* – doch wird auf die explizite Verwendung der weiblichen Form wiederum aus Gründen der Vereinfachung und besseren Lesbarkeit verzichtet.

1.3 Historischer Rahmen: Die polnische Nation als Helden- und Opfergemeinschaft

„Das Gedächtnis der Polen – das ist Polens Geheimnis!“
Czesław Miłosz

1.3.1 Zentrale Elemente polnischer Identität

Die nationale Identität der polnischen Gemeinschaft ist wesentlich durch zwei Element geprägt: das einende Bekenntnis zum Katholizismus und die Erinnerung an eine mythisch überhöhte Vergangenheit, die in der messianischen Überzeugung von der Rolle Polens als „Christus der Völker“ ineinander fließen.

Der Katholizismus als „Schlüsselement“ polnischer Identität

Seit der Christianisierung Polens im Jahre 966 unter Mieszko I. haben der Glaube und die kirchlichen Institutionen dazu beigetragen, die Einheit des Landes und seiner Gesellschaft zu fördern. Die Kriege des 17. und 18. Jahrhunderts haben diese Funktion verstärkt. So führen die Angriffe der protestantischen Schweden und Preußen, der orthodoxen Russen und der islamischen Truppen aus dem Osmanischen Reich dazu, dass Polen in seinem Selbstverständnis als katholische Nation gefestigt wird. Der Glaube wird dabei zu einem konstitutiven Element des kollektiven Widerstands gegen die feindlichen Besatzer – so zum Beispiel bei der Verteidigung des Klosters der Schwarzen Madonna von Częstochowa gegen die schwedischen Belagerer.⁸⁹

⁸⁹ Vgl. Woźniakowski, Jacek (1988): Anmerkungen zur Rolle der katholischen Kirche in Polen. In: Hahn, Hans Henning/Müller, Michael G. (Hrsg.): Gesellschaft und Staat in Polen. Historische Aspekte der polnischen Krise. Berlin, S. 163–181, hier S. 163.

Dennoch stellt der Glaube bzw. die katholische Kirche in der Adelsrepublik kein zentrales Element polnischer Identität dar.⁹⁰ Polen ist zu diesem Zeitpunkt vielmehr ein multiethnisches Land, in dem neben Katholiken auch orthodoxe Christen, Juden und Mitglieder anderer religiöser Minderheiten leben.

Den Bedeutungszuwachs zur „Beschützerin“ und „Verteidigerin der polnischen Nation“ hat die katholische Kirche der Teilungszeit zu verdanken. 1772, 1793 und 1795 wird das Land zwischen Preußen, Österreich und Russland aufgeteilt und verschwindet für 123 Jahre von der politischen Landkarte Europas. „Dass die Polen dennoch ihre kulturelle Identität bewahrten, ist zu einem wesentlichen Teil der Kirche als einziger ‚polnischer‘ [...] Institution, die auf polnischem Boden verblieb, zu verdanken.“⁹¹ Anstelle der fehlenden staatlichen Einheit wird sie zur Projektionsfläche nationaler Bestrebungen und der Katholizismus zu einem „Schlüsselement polnischer Identität“⁹².

Kaum verwunderlich ist es daher, dass es im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einer Verschmelzung von polnischer Nationalität und Katholizismus kommt, einer Gleichsetzung von „Polak = Katolik“, oder wie es ein Sprichwort sagt: „Nicht jeder gute Katholik ist ein Pole, aber jeder gute Pole ist Katholik.“⁹³

Anhand dieses Sprichworts lässt sich die Konsequenz dieses kulturell-religiösen Konstrukts verdeutlichen. Zeigt es doch, wer Mitglied der polnischen Nation ist und wer nicht dazu gehört: Zu uns, den guten Polen, gehören alle, die dem katholischen Glauben anhängen – alle anderen können keine guten Polen und damit nicht Teil unserer Nation sein.

Die Verschmelzung von Nationalität und Katholizismus hat somit eine Grenzziehung nach innen wie nach außen zur Folge und prägt in dieser Funktion die Selbst- und Fremdwahrnehmung der polnischen Gesellschaft. So wird auf der einen Seite der Zusammenhalt der Gemeinschaft im Inneren gestärkt und Polen als homogene katholische Nation bestätigt. Individuelle Unterschiede werden dabei zugunsten der Stärkung und Bestätigung des Wir-Gefühls in den Hintergrund gedrängt.⁹⁴ Auf der anderen Seite grenzt sich die Gesellschaft von Mitgliedern anderer Konfessionen, wie zum Beispiel den Juden ab, die qua definitionem nicht Teil der polnischen Nation sein können und als Fremde bzw. Bedrohung der Einheit Polens als katholischer Gemeinschaft wahrgenommen werden.⁹⁵

⁹⁰ Vgl. Zubrzycki (2006), S. 43.

⁹¹ Woźniakowski (1988), S. 164.

⁹² Zubrzycki (2006), S. 35.

⁹³ Original: Nie każdy dobry Katolik, to Polak ale każdy dobry Polak, to Katolik.

⁹⁴ Vgl. Krossa, Anne Sophie (2005): Kollektive Identitäten in Ostmitteleuropa. Polen, Tschechien und Ungarn und die Integration der Europäischen Union. Berlin, S. 74.

⁹⁵ Dabei ist darauf hinzuweisen, dass die Konstruktion einer Nation in Abgrenzung von den Juden kein polnisches Spezifikum darstellt. Vgl. in diesem Zusammenhang Alter, Peter (1999):

Diese Funktion der Grenzziehung zeigt sich auch in dem traditionellen Antagonismus von „my i oni“ – „wir und die Anderen“ – , der bis heute das politische Denken Polens prägt. Dabei definieren die führenden Eliten des Landes, wer zu „uns“, den guten Polen zählt und wer außerhalb der Gemeinschaft steht und zu den „Anderen“ gehört. Diese Art der Argumentation ist multifunktional gegen die inneren wie äußeren Feinde des Landes einsetzbar und bietet die Grundlage zur Entstehung zahlreicher Feindbilder – von den verfeindeten Deutschen bis zu den jüdischen Kommunisten.⁹⁶

Die Teilungsperiode ist somit von weitreichender Bedeutung für das politische Denken der Polen und stellt das auslösende Moment für die konfessionelle Festschreibung der polnischen Nation als katholische Gemeinschaft dar. Seit dieser Zeit gilt die katholische Kirche als „belagerte Bastion“ und einzig legitime Vertreterin polnischer Interessen. Diese Rolle bestätigt sich im weiteren Verlauf der Geschichte. So leidet die katholische Kirche in Polen während des Zweiten Weltkrieges ebenso wie die polnische Bevölkerung unter der nationalsozialistischen Unterdrückung. Als Teil der geistigen Elite sind Priester, Bischöfe und andere katholische Würdenträger in besonderer Weise von der nationalsozialistischen Verfolgung betroffen. Knapp 20% des Klerus werden von den Nationalsozialisten ermordet, den Kirchen wird ihr Eigentum genommen oder zerstört, Diözesan- und Gemeindearchive werden beschlagnahmt und Priesterseminare geschlossen.⁹⁷ Dennoch leistet die katholische Kirche entschlossenen Widerstand gegen die deutschen Besatzer. „The church provided an infrastructure for the resistance to the regime and drew support from the West, mainly through Catholic organizations. Religion and the church eventually became the site of moral and political resistance to the totalitarian regime, and served as an alternative legitimate system assuming symbolic and organizational functions.“⁹⁸

Nach der kommunistischen Machtübernahme ist die katholische Kirche wiederum zahlreichen Repressionen und Beschränkungen ausgesetzt. Die kurzfristig wiedereröffneten Priesterseminare werden erneut geschlossen und Geistliche unter dem Vorwurf der Zusammenarbeit mit den Deutschen inhaftiert, darunter auch Kardinal Stefan Wyszyński.⁹⁹ Seine Entlassung im Jahre 1956 läutet einen

Einleitung. In: Ders./Bärsch, Claus-Ekkehard/Berghoff, Peter (Hrsg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München, S. 7–14, hier S. 8.

⁹⁶ Vgl. zur historischen Entstehung und aktuellen Bedeutung von Feindbildern im politischen Diskurs Polens Loew (2006).

⁹⁷ Vgl. Grabowska, Mirosława (2006): Credo, ergo sum. Religiösität und Staat in Polen. In: Osteuropa 11–12, S. 191–203, hier S. 191f.

⁹⁸ Zubrzycki (2006), S. 63.

⁹⁹ Vgl. Diskin, Hanna (2001): The seeds of triumph. Church and State in Gomułka's Poland. Budapest, S. 110–112.

neuen *modus vivendi* zwischen Staat und Kirche ein: Während der Staat auf weitere Repressionen verzichtet, mischt sich die katholische Kirche nicht länger in politische Angelegenheiten ein. Dieser Zustand ist jedoch sehr labil, wie der Konflikt über den Brief der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder im Jahre 1965 zeigt.¹⁰⁰

Seit den 1970er Jahren wird die katholische Kirche zur wichtigsten Stütze der polnischen Oppositionsbewegung. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Krakauer Erzbischof Karol Wojtyła, der im Oktober 1978 zum Papst gewählt wird und im folgenden Jahr sein Heimatland bereist. Diese Reise wird zum Triumphzug des polnischen Katholizismus und zeigt eine Form des friedlichen, aber entschlossenen Widerstands gegen die Staatsgewalt auf. Die im folgenden Jahr gegründete Gewerkschaftsbewegung *Solidarność* stützt sich auf diese gesellschaftliche Gegenmacht und setzt bei ihren Aktionen bewusst religiöse Akzente. So werden Messen in den Industriebetrieben abgehalten, religiöse Symbole bei Demonstrationen genutzt und Kruzifixe in den Büros der *Solidarność* aufgehängt.¹⁰¹ Mit der Verhängung des Kriegsrechts im Dezember 1981 verstärkt sich noch einmal die Bedeutung der Kirche. Sie schützt verfolgte Oppositionsmitglieder, gewährt ihnen Unterschlupf oder stellt Räumlichkeiten für Veranstaltungen zur Verfügung. Sie mahnt jedoch zugleich zur Ruhe und führt Gespräche mit der Regierung über die politische Situation des Landes. Da sich die katholische Kirche konsequent auf die Seite der Streikenden stellt, nimmt sie in diesem Konflikt eine oppositionelle und zivilgesellschaftliche Rolle ein.¹⁰² Aus diesem Grunde erscheint es nur folgerichtig, dass auch Geistliche an den Gesprächen am „Runden Tisch“ teilnehmen und damit noch einmal die politische Bedeutung der katholischen Kirche unterstreichen. „Ein Ergebnis der mehrere Jahrzehnte währenden kommunistischen Herrschaft bestand also darin, dass der Katholizismus nicht nur seine bewusstseinsprägende Bedeutung für große Teile der Bevölkerung behalten, sondern seine Position als nationale Instanz verteidigt und sogar gefestigt hatte.“¹⁰³ Erst mit den Wahlen im Juni 1989 und der Bildung einer Regierung unter Tadeusz

100 Anlässlich der Millenniumsfeier zur Christianisierung Polens richten die polnischen Bischöfe eine Botschaft an ihre deutschen Amtsbrüder, in der sie unter der Devise „Wir vergeben und bitten um Vergebung“ zur Versöhnung zwischen den Völkern aufrufen. Die kommunistischen Machthaber nehmen dies zum Anlass für eine Propagandaoffensive gegen die katholische Kirche, in der sich verbreiteter deutschfeindlicher Gefühle bedienen. Vgl. Kerski, Basil/Kycia, Thomas/Żurek, Robert (2006): „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe 1965. Osnabrück.

101 Vgl. Holzer, Jerzy (2007): *Polen und Europa. Land, Geschichte, Identität*. Bonn, S. 140.

102 Vgl. Grabowska (2006), S. 192.

103 Holzer (2007), S. 141.

Mazowiecki beginnen die gesellschaftliche Funktion und Bedeutung der katholischen Kirche in Polen zu schwinden.

Mythische Überhöhung der Vergangenheit

Der zweite wichtige Baustein polnischer Identität ist die Erinnerung an die gemeinsame Vergangenheit. Grundsätzlich, so stellt Jan Assmann fest, scheint es eine Art „Urtrieb“ menschlicher Gesellschaften zu sein, an die Ereignisse der Vergangenheit zu erinnern, sie zu bewahren und davon zu erzählen.¹⁰⁴ Dieser „Urtrieb“ ist jedoch nicht in allen Gesellschaften bzw. Kulturen gleich stark entwickelt. Peter Burke spricht in diesem Zusammenhang von einem unterschiedlichen Grad der Vergegenwärtigung von Vergangenheit.¹⁰⁵ Er bescheinigt Irland und Polen im Gegensatz zu England ein relativ langes soziales Gedächtnis und erklärt dies vor allem mit der Tatsache, dass die Engländer als Sieger aus der Geschichte hervorgegangen seien und es sich daher „leisten“ konnten, die Geschehnisse der Vergangenheit zu vergessen. Iren und Polen seien dagegen als „Verlierer“ dazu verdammt, „über das Geschehene nachzudenken, es wiederzuerleben und Alternativen zu reflektieren“.¹⁰⁶

Diese Begründung erscheint auf den ersten Blick paradox: Finden nicht vor allem Siege, die das Selbstwertgefühl und den Stolz einer Nation erhöhen, Eingang in das nationale Gedächtnis und werden in entsprechenden Zeremonien und an Gedenktagen gefeiert? Dennoch scheint es unter bestimmten Bedingungen möglich zu sein, dass auch Niederlagen zentrale historische Bedeutung erhalten. So stellte schon Ernest Renan in seinem berühmten Vortrag „Was ist eine Nation?“ im Jahr 1882 fest:

In der Vergangenheit ein gemeinschaftliches Erbe von Ruhm und von Reue, in der Zukunft ein gleiches Programm verwirklichen, gemeinsam gelitten, sich gefreut, gehofft haben – das ist mehr wert als gemeinsame Zölle und Grenzen, die strategischen Vorstellungen entsprechen. [...] Ich habe soeben gesagt: ‚Gemeinsam gelitten haben‘. Ja, das gemeinsame Leiden eint mehr als die Freude. Die nationalen Erinnerungen und die Trauer wiegen mehr

104 Vgl. J. Assmann (2000), S. 66f.

105 Vgl. Burke, Peter (1991): *Geschichte als soziales Gedächtnis*. In: Assmann, Aleida/Harth, Dietrich (Hrsg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt a. Main, S. 289–304, hier v.a. S. 297f.

106 Ebd., S. 297. Als weiteren wichtigen Faktor benennt Burke die kulturelle Verwurzelung eines Landes, die Irland und Polen infolge der Teilungen genommen wurde – „kein Wunder, dass sie von ihrer Vergangenheit besessen erscheinen“. Dieser Einschätzung ist insbesondere in Bezug auf Polen nicht zuzustimmen. Gerade durch die oben beschriebene Bedeutung der katholischen Kirche als nationale Institution ist es der polnischen Bevölkerung über die verschiedenen Teilungsgrenzen hinweg gelungen, ihre kulturelle Identität zu bewahren.

als die Triumphe, denn sie erlegen Pflichten auf, sie gebieten gemeinschaftliche Anstrengungen. Eine Nation ist also eine große Solidargemeinschaft, getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist. Sie setzt eine Vergangenheit voraus, aber trotzdem fasst sie sich in der Gegenwart in einem greifbaren Faktum zusammen: der Übereinkunft, dem deutlich ausgesprochenen Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen.¹⁰⁷

Niederlagen können demnach wirkungsmächtiger sein als Siege. Während die Erfahrung des Triumphes den Sieger an die Vergangenheit bindet, weisen die Erinnerungen der Verlierer in die Zukunft. So muss die Erfahrung einer Niederlage nicht das Selbstbild einer Nation zerstören, sofern dieses Selbstbild gerade auf der Erfahrung von Unterdrückung, äußerer Bedrohung und ungerechter Behandlung beruht.¹⁰⁸ Vielmehr kann vor dem Hintergrund einer solchen Opfererfahrung der Zusammenhalt einer Gemeinschaft gestärkt werden. „In solchen Fällen wird die Erinnerung an ein erlittenes Leiden und Unrecht wach gehalten, um unter äußerem Druck den Zusammenhalt der Gemeinschaft zu forcieren, Ansprüche zu legitimieren und Gegenwehr zu mobilisieren.“¹⁰⁹ Das klassische Beispiel eines an Niederlagen orientierten Identitätskonzeptes findet sich in Polen. Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert hat das Land wiederholt Phasen mangelnder Souveränität, von Fremdherrschaft und verlorener staatlicher Existenz erlebt. Dieser unbefriedigenden Gegenwart wird die Erinnerung an die Vergangenheit gegenübergestellt. Geschichte nimmt daher in Polen „einen traditionell hervorgehobenen, besonderen Stellenwert im Sinne eines weitgehend als objektiv vorgegeben verstandenen, ideellen Bezugsrahmens von Identität“¹¹⁰ ein. Die Erinnerung an die gemeinsame Vergangenheit stellt einen zentralen Bezugspunkt

107 Renan, Ernest (11.3.1882): „Was ist eine Nation?“ Online unter URL: http://www.zeit.de/reden/die_historische_rede/200109_historisch_renan?page=all. (29.03.2010).

108 Veronica Ziemer weist in diesem Zusammenhang auf die Typologisierung nationaler Identitäten von Ilya Prizel hin. Demnach gibt es fünf verschiedene Typologien nationaler Identität, wobei einer Typologie Gesellschaften angehören, die aus kolonialer oder imperialer Besatzung hervorgegangen sind. Kennzeichnend für diese Gesellschaften seien starke kulturelle und politische Ressentiments gegen die Besatzer, eine starke Faszination für die Vergangenheit, die Betonung historischer Wurzeln der Nation und das Gefühl, ungerecht behandelt worden zu sein. Diesem Typus ordnet Veronica Ziemer auch Polen zu. Vgl. Ziemer, Veronica (2009): Zwischen Europa und Amerika. Polens Außen- und Sicherheitspolitik nach 1989. Wiesbaden, hier S. 38f.

109 Assmann, Aleida (2007): Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. Bonn, S. 65.

110 Krossa (2005), S. 70.

kollektiver Identität dar und ist zugleich eine Art Filter, durch den die Gegenwart wahrgenommen und beurteilt wird.¹¹¹

Die Erfahrungen von Niederlagen und Unterdrückung werden im kollektiven Gedächtnis jedoch nicht als Erniedrigung oder Unterwerfung gespeichert, sondern durch spirituelle oder moralische Erhöhungen, durch kathartische Reinigung oder einen neuen Mythos der Ehre beantwortet. „Auf diese Weise werden die Verlierer enttäuschungsfest; sie vermögen es, ihr Gesicht zu wahren und die Erfahrung der Erniedrigung in Mythen der Erhöhung umzudeuten.“¹¹²

Im Falle Polens wird die Erfahrung von Niederlage und Fremdherrschaft vor allem durch den messianisch aufgeladenen Opfermythos beantwortet, wodurch das Leiden des polnischen Volkes eine spirituelle Erhöhung erfährt und zugleich die Hoffnung auf Erlösung bewahrt wird.

1.3.2 Der Opfermythos

Politischer Mythos und „Massensymbol“

Trotz der inflationären Verwendung des Mythosbegriffs, der in den Medien wie im wissenschaftlichen Diskurs Einzug gehalten hat,¹¹³ beschäftigt sich die historische Forschung erst seit den 1990er Jahren verstärkt mit dem Mythos und seiner Bedeutung im historischen Kontext. Es mag daher kaum verwundern, dass

111 Rudolf Jaworski erklärt diese „mit Sicherheit überzogene Erwartungshaltung an die Geschichte“ nicht zuletzt mit den Lebensverhältnissen in Nachkriegspolen, die „stets so beschaffen waren, dass die Zuflucht in die Geschichte zugleich ein unverzichtbarer ideeller Kraftquell und ein Substitut für verstellte Entfaltungsmöglichkeiten in der Gegenwart war“. Vgl. Jaworski, Rudolf (1992) : *Leben mit Geschichte*: In: Kobylińska, Ewa/Lawaty, Andreas/Stephan, Rüdiger (Hrsg.): *Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe*. München, S. 15–22, hier S. 20f.

112 A. Assmann (2007), S. 70.

113 Der Begriff des Mythos ist beliebt: Gibt man ihn bei Google ein, so werden einem unter 8 Millionen Treffern so unterschiedliche Dinge wie ein Videospiele, Artikel über den „Mythos Neandertaler“, den „Mythos 1968“ oder die „Globalisierung – ein Mythos?“, aber auch die Fanseite des FC Bayern angeboten, der sich die Adresse „www.mythos-bayern.de“ gesichert hat. Als Gründe für dieses wachsende Interesse führt Clemens Friedrich den weitverbreiteten Zweifel an der herrschenden Rationalität und Kritik an Wissenschaft und Technik westlicher Prägung an. „Der Mythos ‚kehrt zurück‘ oder besser, tritt wieder stärker hervor, wenn man erfahren muss, dass Wissenschaft und Technik nicht alles beherrschen können. [...] Man muss daher feststellen, dass der Mythos immer in existenziellen Grundsituationen des menschlichen Lebens seinen Nährboden findet, der ihm kaum entzogen werden kann.“ Friedrich, Clemens (1994): *Der Mythosbegriff als Mittel gegenwärtiger Gesellschaftsanalyse*. In: Ders./Menzel, Birgit (Hrsg.): *Osteuropa im Umbruch. Alte und neue Mythen*. Frankfurt a. Main, S. 13–28, hier S. 13f.

bislang weder eine verbindliche Definition noch ein überzeugender systematischer Theorierahmen zur Analyse politischer Mythen vorliegt.¹¹⁴

Nach Heidi Hein ist der Mythos eine „sinnstiftende Erzählung, die Unbekanntes mit Bekanntem erklären will“¹¹⁵, oder wie Jan Assmann es nennt, eine „Erzählfigur“¹¹⁶, die die Vergangenheit an die Gegenwart bindet. Die Vergangenheit wird dabei nicht in ihrer ganzen Komplexität dargestellt, sondern auf eine selektive und erstarrte Interpretation reduziert, sodass einzelne historische Aspekte besonders betont werden, andere hingegen vernachlässigt oder völlig unberücksichtigt bleiben.

Im Gegensatz zu religiösen enthalten politische Mythen keine eschatologische Heilserwartung – auch wenn sie ein (pseudo-)religiöses Vokabular benutzen. Sie beziehen sich auf ein politisch-soziales Geschehen und werden von Deutungseliten verwendet, um die eigene Autorität und Machtposition zu bewahren bzw. zu stärken¹¹⁷

„Man kann [den politischen Mythos] also als eine ‚Heroengalerie‘ und als ‚Leistungsschau‘ der jeweiligen Gemeinschaft verstehen. Politische Mythen als stereotype, verfestigte Geschichtsbilder heben das im kollektiven Gedächtnis hervor, was die jeweilige Gesellschaft bzw. Kultur für existenziell notwendig hält. Sie sind letztlich eine Erklärung und Deutung historischer Vorgänge und eine Beglaubigung der grundlegenden Werte, Ideen und Verhaltensweisen einer Gruppe.“¹¹⁸ Politische Mythen stellen somit eine selektive Erinnerung an die Vergangenheit dar, die die historischen Leistungen einer Gesellschaft thematisieren und damit deren historisches Bewusstsein beeinflussen und in erheblichem Maße zur Identitätsbildung beitragen. Voraussetzung ist, dass der Mythos im „kulturellen Gedächtnis“ bzw. im „Funktionsgedächtnis“ einer Gesellschaft gespeichert

114 Vgl. Bizeul, Yves (2006): Politische Mythen, Ideologien und Utopien. Ein Definitionsversuch. In: Tepe, Peter: Politische Mythen. Bd. 2, Würzburg, S. 10–29, hier v.a. S. 21. Anette Völker-Razor stellt anlässlich des Historikertags von 1996 fest, dass es eine einheitliche Definition allein für die Geschichtswissenschaft kaum geben könne. Denn das unter „Mythos“ Verstandene werde „immer vom kulturellen Hintergrund, der politisch-gesellschaftlichen Stellung sowie der geistesgeschichtlichen Perspektive der Verstehenden“ geprägt. Vgl. Völker-Razor, Anette (1998): Mythos. Vom neuen Arbeiten mit einem alten Begriff. In: Dies/Schmale, Wolfgang (Hrsg.): Mythenmächte – Mythen als Argument. Berlin 1998, S. 9–32, hier v.a. S. 14.

115 Hein, Heidi (24.03.2005): Historische Mythosforschung. In: Digitales Handbuch zur Kultur und Geschichte Russlands und Osteuropas. Online unter URL: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/639/1/hein-mythosforschung.pdf> (25.02.2009).

116 J. Assmann (2000), S. 52.

117 Vgl. Speth, Rudolf (2000): Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert. Opladen, S. 12.

118 Hein (24.03.2005).

und jederzeit abrufbar ist. Charakteristisch für den politischen Mythos ist, dass er sich durch komprimierte, mitreißende Bilder bzw. Erzählungen auszeichnet.¹¹⁹

In Krisenzeiten, politischen oder gesellschaftlichen Umbruchphasen sind politische Mythen von besonderer Bedeutung. Dieser konjunkturelle Bedeutungszuwachs ist vor allem auf ihre Sinngebungs- und Orientierungsfunktion zurückzuführen, die für moderne Gesellschaften in einer säkularisierten Welt eine Art „Religionsersatz“¹²⁰ darstellt. Mythen sind in Krisenzeiten somit als „Überlebenstechniken“¹²¹ einer Gesellschaft zu bezeichnen, die dazu beitragen, eine häufig unerfreuliche Gegenwart besser bewältigen zu können und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu bewahren.

Darüber hinaus dienen politische Mythen „der Selbstbestätigung, -identifizierung und -verortung einer um ihr Ansehen ringenden Gruppe, deren soziales Bewusstsein, Integration, Gemeinschaft und Identität durch sie gefördert und gestärkt werden soll“¹²². Diese Stärkung der Gemeinschaft nach innen hat zugleich eine äußere Grenzziehung zur Folge: Mythen generieren nicht nur Selbst-, sondern auch Fremdbilder; sie kennzeichnen wer dazugehört und wovon oder von wem sich die Gemeinschaft abgrenzt.

Politische Mythen stellen somit eine Form der selektiven Erinnerung an eine idealisierte Vergangenheit dar, die fest im kollektiven Gedächtnis einer Gesellschaft verankert sind, ihre Identität sowie ihre Selbst- und Fremdwahrnehmung prägen und besonders in kritischen Zeiten dazu dienen, die Gruppenidentität zu wahren.

Elias Canetti ist der Ansicht, dass jede Nation über einen zentralen Mythos, ein „Massensymbol“¹²³ verfügt. Bei diesem zentralen Symbol handelt es sich um ein Wertemuster, das auf die Lebensweise der jeweiligen Nation zugeschnitten ist, sie zusammenhält und von anderen abgrenzt.¹²⁴ So betrachtet Canetti das Meer als Massensymbol der Engländer, den Deich als zentrales Symbol der Niederländer und die Revolution als Massensymbol der Franzosen. Bei den Deutschen ist es dagegen das Heer: „Das Massensymbol der Deutschen war das Heer. Aber das

119 Hein-Kircher, Heidi (2007): Politische Mythen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 11, S. 26–31, hier S. 26.

120 Ebd., S. 30.

121 Wilkiewicz, Zbigniew R. (2000): Die großen nationalen Mythen Polens. In: Bizeul, Yves (Hrsg.): Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin, S. 59–72, hier S. 60.

122 Hein (24.03.2005).

123 Vgl. Canetti (1983), S. 185–197.

124 Vgl. Langewiesche, Dieter (2008): Reich, Nation, Föderation. Deutschland und Europa. München, S. 27.

Heer war mehr als das Heer: es war der marschierende Wald. In keinem modernen Land der Welt ist das Waldgefühl so lebendig geblieben wie in Deutschland.“¹²⁵

Auch wenn sich Elias Canetti nicht mit der polnischen Nation beschäftigt hat, lässt sich seine Theorie durchaus auf dieses Land übertragen. So kann der Opfermythos als ein „Massensymbol“ der Polen betrachtet werden, das die polnische Nation als Einheit zusammenhält, ihren Wertekanon beschreibt und sie von anderen Nationen abgrenzt.

Ein solcher Mythos stellt jedoch keine unveränderliche Größe dar, der die Zeiten überdauert und von jeder Generation uneingeschränkt übernommen wird. Vielmehr muss er immer wieder neu gedeutet werden, um seine Orientierungskraft nicht zu verlieren. Schwindet die Bedeutung eines Mythos in der Gegenwart, so muss er durch einen neuen ersetzt werden. „Wenn man mit Elias Canetti im Kern einer jeden Nation ein ‚Massensymbol‘ sieht, dessen Struktur bei ihm mythisch angelegt ist, dann signalisiert das Aufgeben zentraler Mythen, dass sich eine Nation neu ‚erfindet‘. Sie imaginiert sich anders als zuvor, und dafür braucht sie neue Mythen oder sie muss alte Mythen mit neuem Sinn füllen.“¹²⁶

Der Mythos von Polen als „Christus der Völker“

Die polnische Geschichte ist seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert durch eine Reihe weitreichender Krisen, den Verlust staatlicher Souveränität und die Erfahrung der Fremdherrschaft gekennzeichnet. Sie ist daher reich an Mythen, die das vergangene Unglück erklären, die Gemeinschaft stärken und das Überleben der polnischen Nation sichern sollen.¹²⁷ Hierzu zählen der Mythos der Schlacht bei Grunwald¹²⁸, der Sarmatismus,¹²⁹ der Kult der polnischen Adelsrepublik, oder der Mythos um

125 Canetti (1983), S. 190f.

126 Langewiesche, Dieter (2003): Krieg im Mythenarsenal europäischer Nationen und der USA. In: Buschmann, Nikolaus/Ders. (Hrsg.): Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA. Frankfurt a. Main, S. 13–22, hier S. 19.

127 Vgl. Davies, Norman (1997): Polish National Mythologies. In: Hosking, Georrey/Schöpflin, George (Hrsg.): Myths and Nationhood. London, S. 141–157, hier S. 141.

128 Bei dieser militärischen Auseinandersetzung, die in die deutsche Geschichtsschreibung als „Schlacht bei Tannenberg“ eingegangen ist, wird das Herr des Deutschen Ritterordens 1410 durch die polnischen und litauischen Truppen vernichtend geschlagen. Sie wird später von dem polnischen Nobelpreisträger Henryk Sienkiewicz in „Krzyżacy“ (Die Kreuzritter, 1900) zum Nationalmythos erhoben. Vgl. Schenk, Frithjof Benjamin (2001): Tannenberg/Grunwald. In: François, Etienne/Schulze, Hagen (Hrsg.): Deutsche Erinnerungsorte. Bd. 1, München, S. 438–454.

129 Vgl. hierzu Bloński, Jan (1992): Sarmatismus – zur polnischen Adelskultur. In: Kobylińska, Ewa/Lawaty, Andreas/Stephan, Rüdiger (Hrsg.): Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe. München/Zürich, S.127–133.

Staatschef Piłsudski.¹³⁰ Von zentraler Bedeutung ist jedoch der Mythos von Polen als „Christus der Völker“, dessen Ursprung in der Teilungszeit zu finden ist und der bis in die Gegenwart das Selbstverständnis der polnischen Gesellschaft prägt.

Nach dem gescheiterten Novemberaufstand von 1830, der sich gegen die Fremdherrschaft des Zaren richtet und von diesem blutig niedergeschlagen wird, sehen sich Tausende von Polen – vor allem adlige Offiziere – gezwungen, das Land Richtung Westen zu verlassen. Sie finden zumeist in Frankreich Unterschlupf, das zum Zentrum der polnischen Romantik wird. Hier entsteht die messianische Idee, das Schicksal der Polen in einen größeren Zusammenhang einzuordnen und als Teil eines göttlichen Plans zu betrachten.¹³¹ Die Vorstellung, Polen müsse Unterdrückung und Leid ertragen, um sich wie ein Messias zu erheben und die Völker Europas zu befreien, wird zunächst von dem polnischen Philosophen Józef Maria Hoene-Wroński entwickelt und von Poeten wie Kazimierz Brodziński aufgegriffen.¹³² Doch erst der Dichter Adam Mickiewicz verhilft dieser Idee zum Durchbruch. Seine „Bücher des polnischen Volkes“ (*Księgi narodu pielgrzymstwa polskiego*) haben großen Erfolg und werden schnell zur „Bibel der polnischen Emigration“¹³³. Sie tragen maßgeblich zur Verbreitung des polnischen Messianismus bei.

Polen erscheint in diesem Werk – das in Aufbau und Diktion an die Bibel erinnert¹³⁴ – in der Rolle des Jesus Christus, der gelitten hat und gestorben ist, doch ebenso wie die polnische Nation wieder auferstehen wird.

Und man peinigte das Polnische Volk zu Tode und legte es ins Grab, und die Könige riefen aus: Wir haben die Freiheit getötet und sie begraben.

Aber ihr Ausruf war dumm [...].

130 Vgl. aus der Vielzahl der Literatur zum Piłsudski-Kult u.a. Hein, Heidi (2004): Freiheitsheld und Symbolfigur: Der Piłsudski-Kult als Mittel nationaler Identitäts- und Bewusstseinsbildung. In: *zeitenblicke* 3, Nr. 1. Online unter URL: <http://zeitenblicke.historicum.net/2004/01/hein/index.html> (27.06.09); Hauser, Przemysław (1996): Der Piłsudski-Mythos. Entstehung und Fortdauer einer Legende. In: Saldern, Adelheid von (Hrsg.): *Mythen in Geschichte und Geschichtsschreibung aus polnischer und deutscher Sicht*. Münster, S. 169–171.

131 Vgl. Porter, Brian (2002): *When Nationalism Began to Hate. Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*. New York, S. 27.

132 Vgl. Garewicz, Jan (1992): Messianismus. In: Kobylińska, Ewa/Lawaty, Andreas/Stephan, Rüdiger (Hrsg.): *Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe*. München, S. 152–160, hier S. 152f.

133 Porter (2002), S. 28.

134 Vgl. Garsztecki, Stefan (2002b): Mickiewicz' Messianismus und romantisch deutsches Sendungsbewusstsein. In: Krasnodębski, Zdzisław/Ders. (Hrsg.): *Sendung und Dichtung. Adam Mickiewicz in Europa*. Hamburg, S. 127–170, hier S. 132.

Denn das Polnische Volk ist nicht gestorben; sein Körper liegt im Grabe, und seine Seele wanderte aus der Erde, d.h. dem öffentlichen Leben der Völker, die Sklaverei leiden im eigenen Lande und außerhalb, um ihre Leiden zu sehen.

Aber am dritten Tage kehrt die Seele wieder zurück in ihren Körper, und das Volk wird aufstehen und alle Völker Europas von der Sklaverei befreien.

Und zwei Tage sind schon vergangen; ein Tag ging zu Ende mit der ersten Eroberung Warschaus, und der zweite Tag ging zu Ende mit der zweiten Eroberung Warschaus, und der dritte Tag wird kommen, aber nicht zu Ende gehen.

Und so wie mit der Auferstehung Christi auf der ganzen Erde die Blutopfer aufhörten, so werden mit der Auferstehung des Polnischen Volkes in der Christenheit die Kriege aufhören.¹³⁵

Die Teilung des Landes wird von Mickiewicz als *Via Dolorosa*, als Leidensweg der Polen dargestellt. Die triumphierenden „Könige“ sind demnach die Teilungsmächte, gegen die sich das polnische Volk erheben wird. Durch diese religiös aufgeladene Deutung der Teilungszeit erscheint das Schicksal der Polen als Teil eines göttlichen Plans. Die Erfahrungen von Niederlage und Unterdrückung werden auf diese Weise in einen sinnhaften Zusammenhang eingeordnet und zugleich wird die Hoffnung auf Erlösung sowie der Mut zum Widerstand geweckt.

Das Christentum erscheint in den „Bücher[n] des polnischen Volkes“ als Hort der Freiheit und des Glaubens gegen die Heiden und Barbaren. Mit dieser Vorstellung knüpft Adam Mickiewicz an die Vorstellung von Polen als „*antemurale christianitatis*“, als Vormauer der Christenheit an. Diese Bezeichnung, die 1462 erstmals von einem päpstlichen Gesandten verwendet wird, kennzeichnet die Lage Polens als christliches Grenzland und wird zugleich genutzt, um den polnischen König zur Teilnahme an dem Kreuzzug gegen die Osmanen zu gewinnen.¹³⁶ Im 16. und 17. Jahrhundert, als Polen die Rolle eines christlichen Bollwerks gegen die Osmanen einnimmt und entscheidend zur Verteidigung Wiens gegen die Türken beiträgt, wandelt sich diese Bezeichnung und führt zur Herausbildung des Mythos von der polnischen Adelsrepublik, die dem Papst treu ergeben

135 Mickiewicz, Adam (1994): Die Bücher des polnischen Volkes. Von der Erschaffung der Welt bis zum Leidenstod der polnischen Nation. In: Ders.: Dichtung und Prosa. Ein Lesebuch von Karl Dedecius. Frankfurt a. Main, S. 304–316, hier S. 316.

136 Vgl. Krzyżaniakowa, Jadwiga (1996): Polen als *antemurale Christianitatis*. Zur Vorgeschichte eines Mythos. In: Saldern, Adelheid von (Hrsg.): Mythen in Geschichte und Geschichtsschreibung aus polnischer und deutscher Sicht. Münster, S. 132–146, hier S. 132f.

ist und den wahren Glauben gegen die heidnischen Völker und das schismatische Moskau verteidigt.¹³⁷

Adam Mickiewicz greift diese Vorstellung auf und überführt sie in das Bild von Polen als „Christus der Völker“. Das Land erscheint nun nicht mehr als Bollwerk gegen die „asiatische Barberei“, sondern als Verteidiger der Französischen und Belgischen Revolution sowie als Vorkämpfer für die Freiheit der Völker Europas. Dabei dient diese Vorstellung zugleich als Argument für die Wiederherstellung des polnischen Staates, der einen europäischen Schutzwall gegen die Eroberungen Moskaus darstellen soll.¹³⁸

Die Idee des Messianismus stellt somit die polnische Antwort auf die Erfahrung der Teilungszeit dar. Sie hilft der Gesellschaft, die Erfahrung der Unterdrückung und Besatzung in einen sinnhaften Zusammenhang einzuordnen und die Hoffnung auf Unabhängigkeit zu bewahren. Die Vorstellung, Teil eines göttlichen Plans zu sein und eine historische Mission zu erfüllen, verleiht den Polen Selbstvertrauen und gibt ihnen immer wieder die Kraft, sich gegen die Feinde zu erheben.

Die Wahrnehmung als „auserwähltes Volk“ und der daraus resultierende Anspruch auf die Einzigartigkeit der Opferrolle führt jedoch zu einem „falschen Denkansatz“,¹³⁹ wonach ein Opfer stets unschuldig sein muss.¹⁴⁰ Jegliches Ein-

137 Vgl. Hein, Heidi (25.03.2003): *Antemurale christianitatis – Grenzsituation als Selbstverständnis*. Online unter URL: <http://www.ji-magazine.lviv.ua/seminary/2003/sem25-03-ger.htm> (03.03.2009).

138 Besonders deutlich wird diese Argumentation in einem Text des polnischen Dichters Zygmunt Kraśinski von 1856, der an die europäischen Mächte appelliert, die Unabhängigkeit Polens wiederherzustellen: „Die Stärke Polens in der Welt liegt nun: 1. in dem unendlichen Unrecht, das ihm mit den Teilungen zugefügt wurde [...]. 2. in der Gefahr, die Europas von seiten Moskaus droht, das durch die Teilung Polens zu grenzenloser Macht aufgestiegen ist und durch den Untergang der polnischen Nationalität die Alleinherrschaft über Europa gewinnen kann [...]. Dieser Grundakt der Gerechtigkeit ist die Wiederherstellung Polens. Das Element der Macht, das sich durch seine Ermordung selbst tötete, kann in der Überzeugung der Menschheit nur durch Polens Wiederbelebung selber wiederaufleben, und dann wird sich das Gebäude Europas langsam und im christlichen Sinne verwandeln, aber es wird nicht zusammenstürzen, nicht zu Staub zerfallen unter den Füßen der Barbaren.“ Kraśinski, Zygmunt (2004): *Polen in Europa*. In: Loew, Peter Oliver (Hrsg.): *Polen denkt Europa. Politische Texte aus zwei Jahrhunderten*. Frankfurt a. Main, S. 97–100, hier S. 97f.

139 Dmitrów, Edmund (2006): *Begriffe und Daten des Zweiten Weltkrieges in Polen – 8./9. Mai*. In: Schwan, Gesine (Hrsg.): *Demokratische politische Identität. Deutschland, Polen und Frankreich im Vergleich*. Wiesbaden, S. 183–214, hier S. 205. Dmitrów bezieht sich dabei auf Äußerungen des Historikers Hans Henning Hahn, die er jedoch nicht näher zitiert.

140 Lange Zeit dominierte nicht nur im Allgemeinverständnis, sondern zum Beispiel auch in der kriminologischen Forschung die Vorstellung, Täter und Opfer würden ein klar voneinander abzugrenzendes Gegensatzpaar bilden und in der moralischen Qualität ihres Verhaltens deut-

geständnis von Schuld, die das polnische Volk oder einzelne Mitglieder auf sich geladen haben, bedeutet demnach, den eigenen Opferstatus zu gefährden und das bisherige Selbstverständnis als Helden- und Opfergemeinschaft zu hinterfragen.

Wahrnehmungsmuster – der Opfermythos im 20. Jahrhundert

Die mythisch überhöhte Selbstwahrnehmung als „auserwähltes Volk“ wird im weiteren Verlauf der polnischen Geschichte immer wieder erneuert und bestätigt. So erlangt Polen zwar im Jahre 1918 seine Unabhängigkeit, doch endet diese Phase schon bald wieder: Am 1. September 1939 wird Polen von deutschen Truppen überfallen und gibt bereits Anfang Oktober seine Kapitulation bekannt. Für über fünfeinhalb Jahre wird das Land von deutschen Truppen besetzt.

Die Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg und die Besatzungszeit nimmt im kollektiven Gedächtnis der polnischen Gesellschaft bis heute einen zentralen Platz ein. Im öffentlichen Straßenbild erinnern Gedenktafeln an die Opfer der deutschen Besatzung, Kriegsmuseen erfreuen sich großer Beliebtheit und in der schulischen Bildung sowie in den Medien des Landes werden die Ereignisse dieser Zeit regelmäßig thematisiert.¹⁴¹ Umfragen bestätigen daher immer wieder, dass ein Großteil der polnischen Bevölkerung nach wie vor ein emotionales Verhältnis zu diesem Thema hat und den Zweiten Weltkrieg als bedeutendes Ereignis in der polnischen Geschichte betrachtet.¹⁴²

lich zu unterscheiden sein. Vgl. hierzu vor allem die theoretische Darstellung des Kriminologen Volkhard Schindler, der in seiner Arbeit den fließenden Übergang zwischen Opfer- und Täterrolle unter jugendlichen Delinquenten aufzeigt. Schindler, Volkhard (2001): Täter-Opfer-Statuswechsel. Zur Struktur des Zusammenhangs zwischen Viktimisierung und delinquentem Verhalten. Hamburg, hier v.a. S. 1–4.

141 Vgl. Ruchniewicz (2005), S. 21. Vgl. zum aktuellen Gedenken 70 Jahre nach Ausbruch des Krieges den Artikel von Habicht, Claudio (02.09.2009): 70 Jahre nach Kriegsausbruch: Die Polen wollen noch immer Helden sein. In: Tagesanzeiger.

142 Die Soziologin Barbara Szacka hat in den Jahren 1965, 1977 und 1988 Meinungsumfragen durchgeführt, in denen u.a. nach den glorreichsten Ereignissen in der polnischen Geschichte gefragt wurde. Der Zweite Weltkrieg wurde immer wieder an erster Stelle genannt und als wichtiger Bestandteil der familiären Kommunikation bezeichnet. Vgl. Szacka, Barbara/Sawisz, Anna (1990): Czas przeszły i pamięć społeczna. [Vergangenheit und gesellschaftliche Erinnerung.] Warszawa, hier insbesondere S. 281, 194, 292. Untersuchungen aus den 1990er Jahren zeigen, dass der Zweite Weltkrieg weiterhin als überragendes Ereignis in der polnischen Geschichte betrachtet wird. Vgl. Reinprecht, Christoph (1998): Kollektives Gedächtnis und Aufarbeitung der Vergangenheit: Zur Dynamik kollektiven Erinnerns in Ost-Mitteleuropa. In: Weiss, Hilde/Ders.: Demokratischer Patriotismus oder ethnischer Nationalismus in Ost-Mitteleuropa? Empirische Analysen zur nationalen Identität in Ungarn, Tschechien, Slowakei und Polen. Wien/Köln/

Diese Bedeutung ist nicht allein durch die demographischen und materiellen Verluste zu erklären, die in der Tat immens waren: Von den 35 Millionen polnischen Staatsbürgern verlieren nahezu fünf Millionen ihr Leben, darunter etwa drei Millionen polnische Juden. Die geistige Elite des Landes wird weitgehend ausgelöscht: 50% der Juristen, 40% der Ärzte und ein Drittel der Universitätsprofessoren und der römisch-katholisch Geistlichkeit werden getötet. Fast 40% des nationalen Vermögens aus der Vorkriegszeit wird zerstört, wirtschaftliche Strukturen des Landes werden weitgehend zerschlagen und beträchtliche Teile des kulturellen Erbes vernichtet.¹⁴³

Der Grund für die anhaltende Bedeutung und die Entstehung eines „Mythos dieses Krieges“¹⁴⁴ ist vor allem darin zu suchen, dass die Zeit von 1939 bis 1945 eine traumatische Bestätigung bisheriger Identitätskonstruktionen und Wahrnehmungsmuster darstellt.¹⁴⁵ Polen ist demnach wiederum das Opfer übermächtiger Feinde geworden, gegen die es sich heroisch zur Wehr gesetzt hat und

Weimar, S. 131–148, hier v.a. S. 141. In einer im Jahr 2004 durchgeführten Umfrage geben noch immer 73% der Befragten an, dass der Zweite Weltkrieg weiterhin ein lebendiger Teil der polnischen Geschichte ist, an den erinnert werden sollte. Vgl. Centrum Badania Opinii Społecznej (Hrsg.) (10/2004): *Opinie o stosunkach polsko-niemieckich i reparacjach wojennych. Komunikat z badań.* [Meinungen über die deutsch-polnischen Beziehungen und die Kriegsreparationen. Bericht aus der Forschung.] Warszawa, S. 2. Fünf Jahre teilen 72% der Befragten diese Einschätzung. Vgl. Centrum Badani Opinii Społecznej (Hrsg.) (08/2009): *Siedemdziesiąt lat od wybuchu II Wojna Światowej. Komunikat z badań.* [Siebzig Jahre nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges. Bericht aus der Forschung.] Warszawa, S. 2. Darüber hinaus geben 50% an, dass sie über den Beginn des Krieges mit der Familie oder mit Freunden gesprochen haben. Vgl. ebd., S. 11.

143 Nähere Ausführungen zu der hier nur angedeuteten Dimension des Krieges für Polen und die polnische Gesellschaft bei Dmitrów, Edmund (2000): *Vergangenheitspolitik in Polen 1945–1989.* In: Borodziej, Włodzimierz/Ziemer, Klaus (Hrsg.): *Deutsch-polnische Beziehungen 1939 – 1945 – 1949. Eine Einführung.* Osnabrück, S. 235–264, hier S. 236; Gross, Jan Tomasz (2000b): „Jeder lauscht ständig, ob die Deutschen nicht schon kommen“. Die zentralpolnische Gesellschaft und der Völkermord. In: Ebd., S. 215–233, hier S. 215; Madajczyk, Piotr (2004): *Die polnische Erinnerung an die deutsche und sowjetische Besatzungspolitik während des Zweiten Weltkrieges.* In: Benz, Wolfgang (Hrsg.): *Wann ziehen wir endlich den Schlussstrich? Von der Notwendigkeit öffentlicher Erinnerung in Deutschland, Polen und Tschechien.* Berlin, S. 95–112, hier S. 95f.

144 Judt, Tony (1993): *Die Vergangenheit ist ein anderes Land. Politische Mythen im Nachkriegseuropa.* In: *Transit* 6, S. 87–120, hier S. 90.

145 Wie der von Monika Flacke herausgegebene Sammelband „Mythen der Nationen“ zeigt, stellt der Zweite Weltkrieg nicht nur in Polen, sondern in nahezu allen europäischen Ländern eine Schlüsselrolle in der jeweiligen Gedächtniskultur dar und wird, wie Meinungsumfragen zeigen, weiterhin als das wichtigste Ereignis der jüngsten Geschichte betrachtet. Vgl. die Einführung von François, Etienne (2004): *Meistererzählungen und Dammbüche. Die Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg zwischen Nationalisierung und Universalisierung.* In: Flacke, Monika (Hrsg.): *Mythen der Nationen. 1945 – Arena der Erinnerungen.* Bd. 1, Berlin, S. 13–28.

dennoch erfolglos geblieben ist.¹⁴⁶ Auch wenn das Land auf Seiten der Sieger gestanden und Hitler-Deutschland erfolgreich bekämpft hat, ist es anschließend in das sowjetische Herrschaftssystem eingegliedert worden. Im gesellschaftlichen Bewusstsein verfestigt sich daher die Überzeugung, in doppelter Hinsicht zu den Opfern dieses Krieges zu gehören:

„Als Quasi-Gründungsmitglied der Anti-Hitler-Koalition hatte Polen 1939 den Abwehrkampf aufgenommen, um seine territoriale Integrität und Souveränität zu verteidigen. Es hat beide Ziele verfehlt, so dass es schließlich zwar auf Seiten der Sieger, faktisch aber als ein schwer gezeichneter Verlierer aus dem Krieg hervorging.“¹⁴⁷

Der Zweite Weltkrieg stellt somit einen weiteren Baustein in der messianischen Leidensgeschichte des polnischen Volkes dar. Er wird zum Gründungsmythos einer bedrohten und dennoch unbeugsamen Nation.¹⁴⁸

Die kommunistischen Machthaber versuchen, diese heroisch-martyrologische Interpretation des Zweiten Weltkrieges zu durchbrechen bzw. im eigenen Sinne zu instrumentalisieren. Sie deuten den Krieg als Kampf gegen das faschistische Deutschland und die polnische Ausbeuterklasse, der dazu gedient habe, die nationale und soziale Befreiung des Landes zu erreichen.¹⁴⁹ So werden die Leistungen des nicht-kommunistischen Widerstands der Londoner Exilregierung und der Heimatarmee (AK) herabgestuft und alle Elemente, die dem Bild vom sowjetischen Brudervolk widersprechen, aus der offiziellen Erinnerung eliminiert – hierzu gehören u.a. das Verbrechen von Katyń oder der Hitler-Stalin-Pakt. Die Feindschaft gegenüber Deutschland, d.h. gegenüber der Bundesrepublik, wird von der Regierung dagegen zielgerichtet genutzt, um die Unterstützung der Bevölkerung für sich zu gewinnen. Ängste gegenüber den deutschen Aggressoren werden in der schulischen Bildung sowie in den Massenmedien bewusst geschürt und die Haltungen und Eigenschaften der Nationalsozialisten auf das gesamte deutsche Volk übertragen.¹⁵⁰

146 Vgl. Ruchniewicz, Krzysztof (2007): „Noch ist Polen nicht verloren“. Das historische Denken der Polen. Münster, S. 12.

147 Borodziej, Włodzimierz (1996): Das Jahr 1945 in der polnischen Geschichte. In: Nordost-Archiv, Zeitschrift für Regionalgeschichte, Heft 1, S. 75–93, hier S. 93.

148 Krzemiński, Adam (2002): Polen. In: Knigge, Volkhard/Frei, Norbert (Hrsg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. München, S. 262–271, hier S. 263.

149 Dmitrów, Edmund (2002): Polen. In: Knigge, Volkhard/Frei, Norbert (Hrsg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. München, S. 176–184, hier S. 178.

150 Vgl. Wagińska-Marzec, Maria (1993): Niemcy, wojna i okupacja w podręcznikach do nauki języka polskiego. [Deutsche, Krieg und Besatzung in den Schulbüchern für die polnische Spra-

Gegen diese Art der Umdeutung der Vergangenheit erhebt sich der Widerstand der katholischen Kirche. Sie pflegt die Tradition des heldenhaften Martyriums des polnischen Volkes und verteidigt sie gegen die Interpretationsversuche der kommunistischen Regierung. So erklärt Kardinal Stefan Wyszyński im Jahre 1981:

„Mochte es in unserer Geschichte gleich schmerzhaft Augenblicke und Leid gegeben haben, mochte es scheinen, dass wir nichts zu erreichen vermochten, so brannten sich diese Leiden und Opfer doch tief in das Seelenleben der Nation ein und wurden zu einem unveränderlichen Gut. Deshalb verurteilen wir sie nicht, sondern danken Gott, dass er unserer Nation solche Stärke schenkte.“¹⁵¹

Besonders deutlich wird die fortgesetzte Relevanz messianischen Denkens in der Rhetorik der polnischen Oppositionsbewegung. So bedient sich die Gewerkschaftsbewegung um Lech Wałęsa bewusst der nationalromantischen Befreiungssymbolik, lässt Totenmessen für die Opfer der vorangegangenen Aufstände feiern oder fordert die Errichtung von Denkmälern für die gefallenen Arbeiter des Aufstands von 1970 in Danzig.¹⁵²

Auf diese Weise legitimiert die Opposition ihr eigenes Handeln und beschwört die Einheit der polnischen Nation als Widerstandsgemeinschaft. Bronisław Baczko deutet diesen extremen Gebrauch der nationalromantischen Symbolik als eine „Explosion des Gedächtnisses“, das sich immun gegenüber den Umdeutungsversuchen der kommunistischen Regierung erwiesen habe.¹⁵³

Auch wenn die polnische Regierung seit den 1960er Jahren zu Konzessionen bereit ist und versucht, die kommunistische Geschichtsversion in den Kanon nationaler Traditionen einzufügen,¹⁵⁴ kann sich ihre Version des Zweiten Weltkrieges im allgemeinen Bewusstsein der Bevölkerung nicht durchsetzen. Vielmehr werden die Erinnerungen an den heroischen Widerstand der Heimatarmee

che.] In: Wolff-Powęska, Anna (Hrsg.): *Polacy wobec Niemców. Z dziejów kultury politycznej Polski 1945–1989.* [Polen gegen Deutsche. Aus der Geschichte der politischen Kultur Polens 1945–1989.] Poznań, S. 307–335; Kersten, Krystyna (1993): *Między wyzwoleniem a zniewoleniem. Polska 1944–1956.* [Zwischen Befreiung und Knechtung. Polen 1944–1956.] London, S. 43.

151 Zit. n. Dmitrów, Edmund (2003): Die Polen. Zum Wandel historischer Selbst- und Fremdbilder einer Opfernation seit dem Zweiten Weltkrieg. In: Buschmann, Nikolaus/Langewiesche, Dieter (Hrsg.): *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA.* Frankfurt a. Main, S. 331–350, hier S. 341f.

152 Vgl. Kobylińska, Ewa (1994): Das polnische Gedächtnis und seine Symbole. In: *Deutsch-polnische Ansichten zur Literatur und Kultur, Jahrbuch 6*, S. 50–64, hier S. 60f.

153 Vgl. Baczko (1994). Ewa Kobylińska stellt in diesem Zusammenhang fest, dass ihrer Ansicht nach die Versuche der Umdeutung und Vereinnahmung des kollektiven Gedächtnisses durch die kommunistische Regierung zur „Erstarrung der Symbole“ und zu einem erstarrten Gedächtnis der Polen geführt hätten. Vgl. Kobylińska (1994), S. 54.

154 Vgl. Kersten (1993), S. 177.

und die Verbrechen der stalinistischen Truppen im privaten Gedächtnis der polnischen Gesellschaft bewahrt und weiter tradiert.

Hier liegt nicht nur der Ursprung eines tiefen Risses zwischen der offiziellen, „legalisierten“ und der allgemein verbreiteten Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg in Polen,¹⁵⁵ sondern auch die Ursache für die Konservierung nationaler Mythen und Vorurteile. Indem ein großer Teil der polnischen Bevölkerung an der heroisch-martyrologischen Erzähltradition der Zeit von 1939 bis 1945 festhält und alle Elemente bewahrt, die der offiziellen Geschichtsversion widersprechen, verteidigt sie ihre nationalen Tradition gegenüber dem Versuch der kommunistischen Regierung, das kollektive Gedächtnis zu vereinnahmen. „Die Beschlagnahmung des Gedächtnisses scheiterte, doch aus dem Versuch erwuchs unfreiwillig etwas anderes: die Erstarrung der Symbole, das – in seiner Abwehrhaltung – erstarrte Gedächtnis.“¹⁵⁶ Eine kritische Überprüfung der messianischen Interpretation des Zweiten Weltkrieges ist vor diesem Hintergrund kaum möglich. Problematische Aspekte, wie zum Beispiel die Frage der Kollaboration, werden aus diesem Grunde weitgehend ausgeklammert. Die Überzeugung, Polen habe „keinen Quisling hervorgebracht“¹⁵⁷, wird zu einem festen Bestandteil polnischer Erzähltradition über die Geschichte des Zweiten Weltkrieges.¹⁵⁸

Nach 1989 scheint es zunächst, als würde das „Ende des romantischen Codes“¹⁵⁹ bevorstehen. So hat das Land mit dem Fall des Eisernen Vorhangs – an dem Polen maßgeblich beteiligt gewesen ist – seine historische Mission erfüllt, und das Feindbild eines übermächtigen Besatzers entfällt. Beobachter warnen Mitte der 1990er Jahre bereits vor einem kollektiven Gedächtnisschwund der Polen und den Konsequenzen des Vergessens.¹⁶⁰

155 Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Barbara Szacka, die den Unterschied zwischen dem privaten und dem offiziellen Blick auf die Vergangenheit im Zusammenhang mit der Erinnerung an die Armia Krajowa in Polen erläutert: Szacka, Barbara (2003): Die Legende der Armia Krajowa im kollektiven Gedächtnis der Nachkriegszeit. In: Chiari, Bernhard (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 847–861, hier v.a. S. 848f. Zum Begriff der „legalisierten Erinnerung“ vgl. Traba, Robert (2000): Symbol pamięci: II wojna światowa w świadomości zbiorowej Polaków. Szkizy do tematu. [Symbole der Erinnerung. Der Zweite Weltkrieg im kollektiven Gedächtnis der Polen. Skizze zum Thema.] In: Przegląd Zachodni 1, S. 52–67.

156 Kobylińska (1994), S. 54.

157 „Polska nie wydała Quislinga.“

158 Friedrich, Klaus-Peter (2003): Zusammenarbeit und Mittäterschaft in Polen 1939–1945. In: Dieckmann, Christoph (Hrsg.): Kooperation und Verbrechen. Formen der „Kollaboration“ im östlichen Europa 1939–1945. Göttingen, S. 113–150, hier v.a. S. 114.

159 Krzemiński, Adam (26.03.2005): Ile narodów, tyle wojen. [So viele Nationen wie Kriege.] In: Polityka.

160 Vgl. Kobylińska (1994), S. 63f.

Doch die Folgen des Transformationsprozesses, die wirtschaftliche und gesellschaftliche Verunsicherung sowie der Beitritt zur Europäischen Union wecken Ängste vor dem Verlust der eigenen Identität und führen zum Rückgriff auf alte Mythen und Identitätskonzepte. Besonders deutlich wird diese Rückbesinnung in der Rhetorik der Kaczyński-Brüder Lech und Jarosław, die von 2005 bis 2010 als Präsident bzw. von 2006 bis 2007 als Ministerpräsident die polnische Politik beherrschen. Sie greifen auf die national-romantische Symbolsprache zurück und versuchen auf diese Weise, den Widerstand der polnischen Bevölkerung gegen die EU zu mobilisieren. So tritt Jarosław Kaczyński beispielsweise im Sommer 2007 für mehr Einfluss Polens in Europa ein und verlangt, dass das Stimmgewicht im Rat der Europäischen Union nicht nach der Bevölkerungszahl, sondern nach der Quadratwurzel bemessen werden soll. Diese Forderung untermauert er mit der Aussage, er wolle „für die Quadratwurzel sterben“.¹⁶¹

Diese heroisch-martyrologische Sprache ruft entsprechende Verwunderung in der Europäischen Union hervor.¹⁶² Sie zeigt jedoch, dass die national-romantische Symbolsprache in Polen weiterhin präsent und zumindest ein Teil der politischen Elite des Landes davon überzeugt ist, den Widerstandsgeist der polnischen Bevölkerung auf diese Weise beschwören und damit für sich gewinnen zu können. Umfrageergebnisse bestätigen diese Einschätzung. So unterstützt die Mehrheit der polnischen Bevölkerung den Quadratwurzelkurs der Regierung und 55% der Befragten bewerten den schließlich erreichten Kompromiss als Erfolg der polnischen Regierung.¹⁶³ Der Christus- bzw. Opfermythos ist demnach bis heute in Polen präsent und kann entsprechend politisch instrumentalisiert werden.

Konsequenzen – Ausgrenzung jüdischen Leidens

Eine Konsequenz der polnischen Selbstwahrnehmung als Helden- und Leidensgemeinschaft ist die Ausgrenzung der jüdischen Bevölkerung als eigenständige Opfergruppe der Shoah aus dem kollektiven Gedächtnis der polnischen Gesellschaft.

Bereits in der Feudalzeit werden Juden in Polen nicht nur wegen ihrer Religion, sondern auch wegen ihrer wirtschaftlichen Tätigkeiten angefeindet. Aufgrund der Beschränkung auf Handel und Geldverleih treten die Juden als Verwalter und Pächter von Adelsgütern auf, verkaufen als Schankwirte und Händler deren Erzeugnisse und organisieren die Lieferung von Waren aus der Stadt.

161 Vgl. Schuller, Konrad (17.06.2007): Tod für die Wurzeln. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung.

162 Vgl. Tiefe Verstimmung über die Kaczyńskis (15.06.2007). In: Die Welt.

163 Vgl. Raabe, Stephan (02.07.2007): Polen nach dem EU-Gipfel in Brüssel. Online unter URL: www.kas.de/wf/doc/kas_11543-544-1-30.pdf (26.03.2010).

Durch diese Mittlerfunktion treten sie in vielfältigen Kontakt mit der bäuerlichen Bevölkerung, die die Juden als „geldgierig“ und Erfüllungsgehilfen der Adligen wahrnimmt.¹⁶⁴ Hinzu kommen kulturelle Konflikte. Die meist im Schtetl wohnenden Juden grenzen sich durch den Gebrauch der eigenen Sprache, die Einhaltung der Speisegesetze und ihr äußeres Erscheinungsbild von der Mehrheitsgesellschaft ab, wodurch sie als „Fremde im Inneren des eigenen Landes“¹⁶⁵ angesehen werden.

Von fataler Konsequenz für das polnisch-jüdische Verhältnis ist die Teilungszeit im ausgehenden 18. Jahrhundert. Die messianische Deutung dieser Erfahrung als Teil eines göttlichen Plans, in dem Polen die Rolle als „Christus unter den Völkern“ einnimmt, führt zur Konkurrenzsituation zwischen Juden und Polen als zwei „auserwählte Völker“, die gleichermaßen Anspruch auf die Einzigartigkeit ihrer Opferrolle beanspruchen.¹⁶⁶ Die Juden werden nun zu den „Anderen“, denen die Unterstützung der Teilungsmächte und anderer Gegner des Landes unterstellt wird. Von diesen inneren Feinden grenzen sich die Polen als katholische Gemeinschaft ab.

Diese Ausgrenzung setzt sich nach dem Ende der Teilungszeit fort. Auch wenn sich im Jahre 1918 der Wunsch nach polnischer Unabhängigkeit erfüllt, werden die Juden weiterhin als die „Anderen“ und „Fremden“ im Land wahrgenommen. Der Wunsch vieler Polen nach nationaler Homogenität und patriotischer Eindeutigkeit lässt sich nicht mit den flexiblen Identitätswürfen der jüdischen Bevölkerung vereinbaren.¹⁶⁷ Trotz wachsender Akkulturation und bestehender Loyalität gegenüber dem polnischen Staat werden sie von den politischen Eliten für die wirtschaftlichen wie sozialen Probleme des Landes verantwortlich gemacht und als Bedrohung der jüngst erlangten Souveränität dargestellt.¹⁶⁸

164 Heiko Haumann weist darauf hin, dass Juden auch in anderen Ländern die Rolle des Mittlers besaßen, doch nur in Polen beinahe über ein Monopol verfügten. Vgl. Haumann, Heiko (1998): *Geschichte der Ostjuden*. 4. Aufl., München, S. 35–37.

165 Pufelska, Agnieszka (2007a): Die „Judäo-Kommune“. Ein Feindbild in Polen. *Das polnische Selbstverständnis im Schatten des Antisemitismus, 1939–1948*. Paderborn, S. 26.

166 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Darstellung von Józef Niewiadomski, der aufzeigt, dass das messianisch geprägte Identitätskonzept die Beziehungen zu den Juden in Polen negativ beeinflusst hat. Niewiadomski, Józef (1990): *Die katholische Kirche und die Juden*. In: *Kirche und Israel*. Neukirchner theologische Zeitschrift. Heft 1, S. 65–73, hier v.a. S. 70.

167 Vgl. Steffen (2008), S. 373.

168 Agnieszka Pufelska weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Einteilung in ein Freund-Feind-Schema vor allem dazu dient, die Einheit der polnischen Nation zu konstruieren. Vgl. Pufelska, Agnieszka (2007b): Die Konstituierung des Feindbildes der „Judäo-Kommune“ im Polen der Zwischenkriegszeit. In: Wedl, Juliette/Dyroff, Stefan/Flegel, Silke (Hrsg.): *Selbstbilder – Fremdbilder – Nationenbilder*. Berlin, S. 45–62, hier v.a. S. 61f.

Die Politik der Nationalsozialisten vertieft diese „fiktiven und realen Teilungen“¹⁶⁹. Die Juden werden von den deutschen Soldaten in Ghettos zusammengetrieben und vor den Augen der polnischen Bevölkerung ermordet. Diese Erfahrungen hinterlassen tiefe Spuren in der polnischen und jüdischen Erinnerungslandschaft. Während Polen für viele Juden fortan als der „größte jüdische Friedhof“¹⁷⁰ gilt und die Erinnerungen an dieses Land weitgehend von den Erfahrungen des Krieges überlagert werden, kämpft die polnische Bevölkerung mit den Folgen einer unannehmbaren und nicht zu bewältigenden Schuld, die Michael C. Steinlauf folgendermaßen erklärt:

„Weder Vollstrecker noch Opfer des Holocaust, waren die Polen die eigentlichen, paradigmatischen Zeugen. Gewiss, eine Handvoll Polen rettete Juden, einige Polen erpressten, denunzierten, ja ermordeten Juden, aber was die polnische Erfahrung als Ganzes charakterisiert, war die Zeugenschaft.“¹⁷¹

Die Schuldgefühle, die aus dieser „Zeugenschaft *in extremis*“¹⁷² resultieren, sind nach Ansicht von Michael C. Steinlauf nicht nur das Ergebnis der eigenen Hilflosigkeit gegenüber der nationalsozialistischen Mordmaschinerie, sondern auch den vorhandenen Abneigungen gegenüber den polnischen Juden und dem ökonomischen Profit geschuldet, den viele Polen aus der Ermordung ihrer jüdischen Konkurrenten gezogen haben.¹⁷³ Im Gegensatz zu der Schuld der Deutschen handelt es sich hierbei jedoch nicht um ein Verbrechen, das juristisch geahndet werden kann, sondern um eine moralische Schuld, für die es keine Sühne gibt. Die Mehrheit der polnischen Bevölkerung reagiert auf diese Schuldgefühle mit

169 Steffen (2008), S. 371.

170 Diese Formulierung stammt ursprünglich von Henryk Grynberg, der Polen als das „Epizentrum“ der Verbrechen an den Juden und „größten jüdischen Friedhof“ bezeichnet hat. Zit. n. Breysach (2005), S. 19.

171 Steinlauf, Michael C. (1999): Polen und die Erinnerung an den Holocaust. In: Kirche und Israel. Heft 1, S. 20–31, hier S. 20. Ähnlich äußert sich Aleksander Smolar zur Problematik der polnischen Zeugenschaft am Holocaust: „Kein Volk in Europa wurde im vergleichbar schrecklichen Ausmaß dazu verurteilt, Zeuge zu sein, wie die Polen. Sie, die selbst in der Hölle lebten, bekamen tagaus, tagein noch Schlimmeres zu sehen. Der Westen sah die Transporte, die Richtung Osten fuhren, sah einzelne Morde, diskriminierende Verordnungen und den erniedrigenden gelben Stern. Die Mehrheit der Deutschen hat gar nichts gesehen. [...] Die polnischen Bauern sahen die Vernichtungslager und rochen den Gestank von brennendem Menschenfleisch. Die Bewohner der Städte und Städtchen sahen das schreckliche Ende der Ghettos. Sie sahen Menschen, die immer mehr zu Skeletten wurden und dämonischen Figuren aus der deutschen Propaganda zu ähneln begannen.“ Smolar, Aleksander (1987): Unschuld und Tabu. In: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart. Heft 2, S. 40–71, hier S. 49.

172 Steinlauf (1999), S. 21.

173 Vgl. ebd., S. 22f.

schweigender Gleichgültigkeit, ein Phänomen, das Andrzej Bryk und Władysław Bartoszewski als das Fehlen eines „kollektiven Schocks“ bezeichnet haben.¹⁷⁴

Unterstützung erfährt diese Haltung durch die Politik der kommunistischen Regierung, die hierin eine Möglichkeit sieht, die Gemeinsamkeiten zwischen offiziellem und inoffiziellem Gedächtnis zu betonen und „das polnische Opferbewusstsein in produktive Zusammenhänge zu setzen und zu kanalisieren“¹⁷⁵. Besonders deutlich zeigt sich diese „Allianz von Herrschaft und Vergessen“¹⁷⁶ in der Gestaltung des Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau. 1947 per Gesetz auf „ewige Zeit“ zum polnischen Nationaldenkmal erklärt, wird hier in erster Linie die Geschichte des heroischen Widerstands der polnischen Bevölkerung gegen das faschistische Deutschland erzählt.¹⁷⁷ Das Leiden und Sterben der Juden wird dagegen weitgehend ausgeblendet, national vereinnahmt oder dem Schicksal der polnischen Bevölkerung gleichgestellt. So wird bis in die 1990er Jahre weder im Museum von Auschwitz noch den gedruckten Museumsführern und den Schulbüchern deutlich gemacht, dass die überwältigende Mehrheit der Opfer von Auschwitz Juden waren.¹⁷⁸ Stattdessen werden die jüdischen Opfer ihrer jeweiligen Nationalität zugeordnet und in alphabetischer Reihenfolge aufgezählt – von Austriacy [Österreicher] bis Żydzi [Juden].¹⁷⁹ Die polnische Nation erscheint in dieser Aufzählung als größte Opfergruppe. Werden die Juden dagegen als eigenständige Opfergruppe dargestellt – wie zum Beispiel in der „Jüdischen Ausstellung“ von 1968 –, werden die Unterschiede zwischen polnischem und jüdischem Leiden gelegnet und die jüdischen Opfer aus Polen schlicht als „Polen“ bezeichnet.¹⁸⁰

174 Vgl. Tych, Feliks (2000): *Deutsche, Juden, Polen. Der Holocaust und seine Spätfolgen*. Bonn, S. 14. Vgl. darüber hinaus Bryk, Andrzej (1989): *Polish Society today and the Memory of the Holocaust*. In: *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*. Vol. 3, Oxford u.a., S. 2365–2376, hier S. 2365f.

175 Klein (1999), S.13.

176 J. Assmann (2000), S. 72.

177 Vgl. zur Bedeutung von Auschwitz für das kollektive Gedächtnis der Polen und den Umgang mit diesem symbolischen Ort Huener, Jonathan (2003): *Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration, 1945–1979*. Ohio.

178 Zu den Mechanismen zur Verschleierung der jüdischen Opfer in der Ausstellung des Museums vgl. Szurek, Jean-Charles (1992): *Das Museum des Lagers Auschwitz*. In: Leo, Annette (Hrsg.): *Die wiedergefundene Erinnerung. Verdrängte Geschichte in Osteuropa*. Berlin, S. 239–263, hier S. 248–259.

179 Vgl. Krajewski, Stanisław (2008): *Auschwitz als Herausforderung*. In: Engelking, Barbara/Hirsch, Helga (Hrsg.): *Unbequeme Wahrheiten. Polen und sein Verhältnis zu den Juden*. Frankfurt a. Main, S. 116–133, hier S. 122.

180 Vgl. zum Konzept der „Jüdischen Ausstellung“ und die Gestaltung der Ausstellung von 1968 Klein (1999), S. 50–84.

Diese Strategien der Neutralisierung oder „Polonisierung des Holocaust“, wie Iwona Irwin-Zarecka es nennt,¹⁸¹ führen zu einer Relativierung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegenüber den europäischen Juden. Nicht die Juden, sondern die Polen erscheinen als die größten Opfer dieses Krieges und Auschwitz als Symbol der nationalsozialistischen Unterdrückung ihres Landes.

Unterstützt wird diese Wahrnehmung zum einen durch die immensen Opfer, die das Land während des Krieges zu beklagen hatte,¹⁸² zum anderen durch die Auffassung, zu den nächsten Opfern der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik zu gehören. Tatsächlich stellte die polnische Bevölkerung in der nationalsozialistischen Ideologie ein Reservoir für Zwangsarbeiter dar, deren nationale Identität durch die Auslöschung der Eliten zerstört werden sollte.¹⁸³ Das Konzentrationslager bei Oświęcim – ursprünglich für die Inhaftierung politischer Gegangerer errichtet – spielte in diesem Konzept eine besondere Rolle. Von den drei Millionen nichtjüdischer Polen, die während des Zweiten Weltkrieges starben, wurden 75.000 in Auschwitz ermordet.¹⁸⁴ Vor diesem Hintergrund entstand in Polen während der Besatzungszeit der Eindruck, dass der Massenmord an den Juden lediglich den Auftakt der eigenen Vernichtung dargestellt habe – und das Schicksal beider Gruppen daher vergleichbar sei. Tatsächlich waren Polen und Juden jedoch höchst ungleiche Opfer, „ungleich im existenziellen Sinne, in dem die beiden Gruppen der Bevölkerung durch die Okkupanten behandelt wurden. Diese Ungleichheit kann man auf ein Problem reduzieren: die ungleichen Überlebenschancen“¹⁸⁵. Diesen Unterschied fasst Stanisław Krajewski besonders treffend am Beispiel der jüdischen und polnischen Häftlinge in Auschwitz zusammen:

„Für einen Juden bedeutete die auf dem Unterarm eintätowierte Lagernummer ein glückliches Schicksal, er war dem sofortigen Tod in den Gaskammern entronnen. Für einen Polen hingegen war es eine der schlimmeren Varianten des

181 Irwin-Zarecka, Iwona (1989a): Poland after the Holocaust. In: Remembering for the future. Working papers and addenda. Bd. 1, Oxford u.a., S. 143–155, hier S. 147. Ausführliche Darstellung des Ergebnisses in Dies. (1989b): Neutralizing Memory. The Jews in contemporary Poland. New Brunswick.

182 „Die Tatsache, dass das polnische Volk auch furchtbare Verluste zu beklagen hatte, trug dazu bei, die Bedeutung der Judenvernichtung zu relativieren. Es sind drei Millionen Polen und drei Millionen Juden ermordet worden. Warum sollten denn die einen Toten einen besonderen Status genießen? Der Tod an sich zählte, nicht seine Wahrscheinlichkeit, seine Begleitumstände, die Art der Selektion und der Vernichtung.“ Smolar (1987), S. 68.

183 Bartoszewski (1990), S. 10.

184 Vgl. Webber, Jonathan (1993): Die Zukunft von Auschwitz. 2. Aufl., Frankfurt a. Main, S. 6.

185 Tych (2000), S. 11.

Lebens im besetzten Polen. Nur mit Mühe vergegenwärtigen sich die Polen, dass es ein Zeichen von Glück sein konnte, ‚eine Nummer zu werden‘.¹⁸⁶

Unter den Bedingungen der polnischen Nachkriegszeit ist eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Differenzen kaum möglich. Die erzwungene Verschiebung nach Westen, die Umsiedlung von Millionen von Menschen, der drängende Wiederaufbau des Landes und nicht zuletzt die staatlich kontrollierte Erinnerung an die Erlebnisse des Krieges verhindern eine öffentliche Auseinandersetzung über die Shoah und den Umgang mit den Minderheiten im Land. So stellt Aleksander Smolar zusammenfassend fest: „Der seit 1944 dauernde Belagerungszustand ließ eine gründliche Reflexion und Infragestellung der eigenen Werte nicht zu.“¹⁸⁷

Die Juden wiederum – als Träger der Erinnerung – sind weitgehend ausgelöscht und die wenigen Überlebenden, die nach Kriegsende aus ihren Verstecken auftauchen oder nach Polen zurückkehren, wollen sich angesichts der Nachkriegspogrome nicht zu ihrer jüdischen Herkunft bekennen oder sind durch die Erlebnisse des Krieges derart traumatisiert, dass sie nicht darüber berichten können.¹⁸⁸

Die Ausgrenzung der jüdischen Bevölkerung als eigenständige Opfergruppe aus dem kollektiven Gedächtnis der Polen ist somit Ergebnis der polnischen Identitätskonstruktion, der traumatischen Erfahrung der Zeugenschaft im Zweiten Weltkrieg und der ideologischen Fesselung der polnischen Erinnerungskultur nach 1945. Diese „Allianz von Herrschaft und Vergessen“¹⁸⁹ zu durchbrechen, wird Ziel der polnischen Dissidentenbewegung.

Vom Ende des Schweigens

Seit der antizionistischen Kampagne von 1968¹⁹⁰ gilt die Geschichte der polnischen Juden als abgeschlossen.¹⁹¹ Die letzten überlebenden Zeugen der Shoah

186 Krajewski (2008), S. 120. Es handelt sich hierbei um Auszüge des gleichen Textes, der 1997 in Midrasz veröffentlicht und von Transodra übersetzt worden ist, jedoch wurden unterschiedliche Passagen dieses Textes ausgewählt.

187 Smolar (1987), S. 70.

188 Vgl. Steffen (2008), S. 375.

189 J. Assmann (2000), S. 72.

190 Verschiedene Aspekte der antizionistischen Kampagne des Jahres 1968 werden beleuchtet in dem Sammelband von Kosmala, Beate (Hrsg.) (2000): *Die Vertreibung der Juden aus Polen 1968. Antisemitismus und politisches Kalkül*. Berlin. Vgl. daneben Stola, Dariusz (2005): *Fighting against the Shadows. The Anti-Zionist Campaign of 1968*. In: Blobaum, Robert (Hrsg.): *Antisemitism and its Opponents in Modern Poland*. Ithaca, S. 284–300.

191 Vgl. hierzu die Ausführungen von Michael C. Steinlauf, der feststellt, „Abroad, it was believed that the history of the Jews in Poland had come to an ultimate conclusion; it was common to speak of ‚the end of a thousand years‘.“ Steinlauf (1997), S. 93.

sind aus dem Land vertrieben oder verstummt, und das offizielle wie private Gedächtnis bilden eine Allianz des Schweigens über dieses Kapitel der polnischen Vergangenheit. Doch bereits in den ausgehenden 1970er Jahren fangen Mitglieder der polnischen Oppositionsbewegung an, sich mit der „jüdischen Frage“ auseinander zu setzen. So beginnt der Warschauer Klub der Katholischen Intelligenz (*Klub Inteligencji Katolickiej*, KIK), eine der *Solidarność* nahestehende Gruppierung, jährliche „Wochen der jüdischen Kultur“ zu organisieren, jüdische Friedhöfe zu restaurieren oder Lesungen über die jüdische Kultur zu veranstalten.¹⁹² 1979 wird die „Jüdische Fliegende Universität“ (*Zydowski Uniwersytet Latajacy*) gegründet, die sich als Teil der allgemeinen „Fliegenden Universität“ – eines offiziell tolerierten, aber nicht legalen Bildungsprojektes der Opposition – mit Themen der jüdischen Identität und Kultur beschäftigt.¹⁹³

Daneben erscheinen sowohl in der offiziellen Presse als auch im sogenannten „Zweiten Umlauf“, der polnischen Untergrundpresse vermehrt Beiträge, die sich Aspekten der polnisch-jüdischen Vergangenheit widmen. Hierbei handelt es sich um Zeitschriften und Bücher, die ohne offizielle Genehmigung, aber mit vollständigem Impressum erscheinen. Sie sind der Ausgangspunkt einer oppositionellen Gegenöffentlichkeit, die eine Schneise in die staatlich zensierte Presselandschaft schlägt und „mit der Zeit immer stärker als Korrektiv und Bezugspunkt in die Kulturszene und sogar in die lizenzierten Medien“¹⁹⁴ hinein wirkt.

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Buch Hanna Kralls, „Dem Hergott zuvorkommen“, das 1977 in Krakau erscheint. Es handelt sich hierbei um die literarische Aufzeichnung von Gesprächen mit Marek Edelman, dem letzten lebenden Befehlshaber des Warschauer Ghettoaufstands.¹⁹⁵ Seine detaillierten Schilderungen von Hungertoten, Vergewaltigungen und mangelnder Solidarität, von Prostitution und beiläufiger Freude lassen sich nicht mit dem offiziellen Bild des heroischen Aufstands vereinbaren. „Unlike Polens during the war, Edelman pointed out, Jews in the ghettos could not chose a ‚beautiful‘ or ‚aesthetic‘ death, but ‚died unimpressively: in terror and darkness‘.“¹⁹⁶

Ein weiterer bedeutender Beitrag dieser Zeit stammt von dem polnischen Dissidenten und Literaturkritiker Jan Józef Lipski. In seinem Essay „Zwei Vaterländer – zwei Patriotismen. Bemerkungen zum nationalen Größenwahn und zur Xeno-

192 Vgl. ebd., S. 93f.

193 Nähere Ausführungen zu den „Wochen der jüdischen Kultur“ und der sich daraus entwickelnden „Fliegenden Jüdischen Universität“ bei Irwin-Zarecka, Iwona (1989b): *Neutralizing Memory. The Jews in contemporary Poland*. New Brunswick, S. 81f.

194 Krzemiński, Adam (1998): *Polen im 20. Jahrhundert. Ein historischer Essay*. 2. Aufl., München, S. 153.

195 Krall, Hanna (1977): *Zdążyć przed Panem Bogiem*. [Dem Herrgott zuvorkommen.] Kraków.

196 Steinlauf (1997), S. 107.

phobie der Polen“¹⁹⁷, der zunächst in der Untergrundpresse kursiert, setzt er sich äußert kritisch mit dem polnischen Patriotismus sowie dem Umgang Polens mit seinen Nachbarvölkern und der jüdischen Minderheit im Land auseinander. So wirft er seinen Landsleuten vor, sich vor allem durch ihre Gleichgültigkeit gegenüber der Verfolgung und Ermordung ihrer jüdischen Mitbürger schuldig gemacht zu haben:

Nicht durch Verfolgung und Aufspüren sich verbergender Juden haben sich die Polen hauptsächlich schuldig gemacht – obwohl es unter uns Leute gab, die so tief gesunken sind, dies zu tun – sondern durch die Gleichgültigkeit. Es stimmt – es bedurfte geradezu Heldenmutes, um Juden zu retten. Ich kenne Menschen, die von den Deutschen mit der Waffe in der Hand ergriffen wurden, ich kenne keinen einzigen, der einen Juden bei sich verbarg und die Aufdeckung überlebt hätte, ich habe auch von keinem solchen Fall gehört. [...] Die Bemühungen der polnischen Gesellschaft zur Rettung ihrer jüdischen Mitbürger waren erheblich, sie verdienen Hochachtung, sie wurden reichlich mit Blut bezahlt – und sie blieben nicht ganz erfolglos. [...] Dennoch glaube ich, dass ein erheblicher Teil des polnischen Volkes den Untergang der Juden teilnahmslos mitansah – und dass die Verbreitung des Antisemitismus in den Zwischenkriegsjahren schuld daran war.¹⁹⁸

Darüber hinaus werden in der katholischen Wochenzeitung *Tygodnik Powszechny* sowie in den Monatszeitschriften *Znak* und *Więź* wiederholt Artikel veröffentlicht,¹⁹⁹ die sich nicht nur mit Themen der polnisch-jüdischen Vergangenheit, sondern auch mit Fragen des christlich-jüdischen Dialogs beschäftigen.²⁰⁰

197 Lipski, Jan Józef (1996): *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy. Uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków*. [Zwei Vaterländer – zwei Patriotismen. Bemerkungen zum nationalen Größenwahn und zur Xenophobie der Polen.] In: Ders.: *Powiedzieć sobie wszystko... Eseje o sąsiedztwie polsko-niemieckim*. [Wir müssen uns alles sagen... Essays zur deutsch-polnischen Nachbarschaft.] Warszawa, S. 185–228.

198 Ebd., S. 215f.

199 Ein besonders interessantes Beispiel ist in diesem Zusammenhang der Artikel des Publizisten Krzysztof Śliwiński, der sich unter dem Titel „Armer Christ sieht das Ghetto“ mit der unterschiedlichen Qualität des Leidens von Polen und Juden, innerhalb und außerhalb des Ghettos beschäftigt. Ebenso wie 15 Jahre später der Krakauer Literaturwissenschaftler Jan Błoński bezieht er sich dabei auf das gleichnamige Gedicht von Czesław Miłosz, ruft damit jedoch keine größere Resonanz in der polnischen Öffentlichkeit hervor. Vgl. Śliwiński, Krzysztof (1972): *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*. [Armer Christ sieht das Ghetto.] In: *Więź* 4, S. 18–23.

200 Exemplarisch zu nennen sind hier die folgenden Artikel, die zwischen 1985 und 1988 im *Tygodnik Powszechny* (TP) erscheinen: Spira, Roman (21.04.1985): *Sławni rabini polscy*. [Berühmte polnische Rabbiner] In: *Tygodnik Powszechny*; Sobór watykański z Żydzi – w dwadzieścia lat później. (02.06.1985) [Das Vaikanische Konzil mit den Juden – zwanzig Jahre später.] In: *Tygodnik Powszechny*; Muszyński, Henryk (13.09.1985): *Kolokwium międzynarodowej rady chrześcijan i Żydów*. [Kolloquium zwischen dem nationalen Rat der Christen und Juden.] In: *Tygodnik Powszechny*.

Wichtige Impulse liefert in diesem Zusammenhang die Haltung Papst Johannes Pauls II., der nicht nur bei seinem Besuch in Auschwitz den Wunsch nach Versöhnung zwischen Juden und Christen formuliert.²⁰¹ Während dieser Wunsch nur von wenigen Mitgliedern des polnischen Episkopats uneingeschränkt geteilt wird,²⁰² machen es sich Vertreter der oppositionellen katholischen Intelligenz zur Aufgabe, den Dialog zwischen den Religionen zu intensivieren und beiderseitige Missverständnisse auszuräumen. Erster Höhepunkt dieser Bemühungen ist die Veröffentlichung eines Doppelheftes von *Znak*, das 1983 unter dem Titel „Juden und Polen in der Welt. Judaismus – Katholizismus“²⁰³ erscheint.

Auch wenn diese Aktionen von einem verhältnismäßig kleinen Kreis katholischer Intellektueller getragen werden, ist ihre moralische Bedeutung kaum zu überschätzen.²⁰⁴ Seit der Vertreibungswelle des Jahres 1968 stellt die Beschäftigung mit der „jüdischen Frage“ ein Politikum dar. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema bedeutet, die Legitimität polnischen Handelns während der antizionistischen Kampagne infrage zu stellen.²⁰⁵ Zugleich werden auf diese Weise neue Perspektiven auf die polnische Vergangenheit eröffnet und damit am Erinnerungsmonopol der kommunistischen Regierung gerüttelt:

„Die jüdisch-polnische Geschichte stand symbolisch für das Bild eines pluralistischen, offenen Polens; die Aneignung dieser Vergangenheit war gleichbedeutend mit der Abkehr von einem chauvinistischen Nationalismus, wie ihn die polnisch-nationale Linie des offiziellen Gedenkens verkörperte.“²⁰⁶

Doch auch die Haltung der polnischen Regierung beginnt sich seit den ausgehenden 1970er Jahren zu wandeln. „Hungry for international legitimation and

201 Vgl. Irwin-Zarecka (1989b), S. 89. Iwona Irwin-Zarecka weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der angestoßene Dialog zwischen Christen und Juden in Polen auf besondere Probleme stößt, da es hier kaum mehr eine jüdische Gemeinschaft, d.h. einen Gesprächspartner gibt.

202 Ein Ausdruck der Unstimmigkeiten, die im polnischen Episkopat über den vom Papst intendierten Dialog mit den Juden hervorgerufen werden, ist die Kontroverse zwischen Vertretern der katholischen Kirche in Polen über die Umsetzung des Genfer Abkommens, mit dem der Streit über das Karmeliterinnenkloster in Auschwitz beigelegt werden sollte und in dem die Einrichtung einer „Kommission für den Dialog mit dem Judentum“ vorgesehen ist. Vgl. Niewiadomski (1990), S. 65f.

203 Żydzi w Polsce i w świecie. Katolizym – Judaizm. [Juden in Polen und in der Welt. Katholizismus – Judaismus.] (1983) In: *Znak*, 339–340. Der Journalist Stefan Wilkanowicz ruft in der Einleitung zur „nationalen oder gesellschaftlichen Gewissensforschung und Reinigung der Wunden“ gegenüber dem jüdischen Schicksal auf. Wielkanowicz, Stefan (02–03/1983): Antysemityzm, patriotyzm, chrześcijaństwo. [Antisemitismus, Patriotismus und Christentum.] In: *Znak* 339–340, S. 171–176, hier S. 171.

204 Vgl. Klein (1999), S. 88.

205 Vgl. Irwin-Zarecka (1989b), S. 65.

206 Klein (1999), S. 88.

economic aid, however, and apparently believed that Jews were rather unfluent in shaping world opinion, Jaruzelski and his generals began to flirt publicly with the so-called philosemitic trends.²⁰⁷ So sorgten vor allem der wirtschaftliche Druck, die Abhängigkeit von den westlichen Krediten und die allgemeine Entspannungspolitik dafür, dass die kommunistischen Machthaber zu Zugeständnissen in der Erinnerungspolitik bereit sind. In der Hoffnung, die finanzielle Unterstützung jüdischer Organisationen gewinnen, die internationale Isolation durchbrechen und eine wachsende Zahl ausländischer Touristen ins Land locken zu können, beginnen sie, die „jüdische Ausstellung“ im Museum von Auschwitz-Birkenau umzugestalten,²⁰⁸ jüdische Friedhöfe wiederherzustellen oder Bildbände über das polnische Judentum herauszugeben.²⁰⁹

Erster Höhepunkt dieses Veränderungskurses sind die Vorbereitungen zum 40. Jahrestag des Aufstands im Warschauer Ghetto, den die Regierung nutzt, um Vertreter internationaler jüdischer Organisationen in das Land einzuladen und auf diese Weise ihre Dialogbereitschaft zu demonstrieren. Getrübt wird die Vorfreude nur durch die Absage Marek Edelmans, der in einem offenen Brief zum Boykott der Veranstaltung aufruft:

„Forty years ago we fought not only for life, but for a like of dignity and freedom. Commemorating our anniversary here, where today degradation and coercion weigh upon the whole social life, where words and gestures have been utterly falsified, is to be faithless to our struggle, to participate in something entirely the opposite, it is an act of cynism and contempt.“²¹⁰

Zum Eklat kommt es jedoch erst, als sich Mitglieder der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) an den Feierlichkeiten beteiligen und erklären: „Das jüdische Volk war Opfer der Nazis und die Palästinenser sind Opfer der neuen Nazis – der Zionisten und Israels.“²¹¹ Nur mit Mühe und nach einer schnel-

207 Steinlauf (1997), S. 106.

208 Vgl. Klein (1999), S. 88f.

209 Zynisch stellt Aleksander Smolar fest: „Die Änderung besteht vor allem in der Erkenntnis, dass die Juden kein innenpolitisches Problem der Volksrepublik Polen mehr darstellen, sondern ein außenpolitisches. Im innenpolitischen Kampf und im Dienste der Interessen des Imperiums fährt man mit der antijüdischen Propaganda fort. Aber freundliche Gesten beginnen zu überwiegen. Es geht dabei nicht um die polnischen Juden, sondern um die ausländischen, vor allem die amerikanischen. Ihnen zuliebe feiert man den Jahrestag des Ghettoaufstands, gibt kostbare Bildbände heraus und pflegt Friedhöfe. Als Gegenleistung erhofft man sich ihr Wohlwollen und ihren Einfluss. Man möchte die internationale Isolation durchbrechen, Kredite erhalten und den Ruf Polens in der Weltöffentlichkeit aufpolieren.“ Smolar (1987), S. 64f.

210 Zit. n. Steinlauf (1997), S. 107.

211 Zit. n. Rautenberg, Hans-Werner (1992): Einführung. In: Ressentiments und Annäherungsversuche. Das polnisch-jüdische Verhältnis in der polnischen Publizistik 1987–1992. Bearb. v. Hans-Werner Rautenberg. Marburg a. d. Lahn, S. 1–40, hier S. 19.

len Entschuldigung der polnischen Regierung können Vertreter des Jüdischen Weltkongresses an der Abreise gehindert werden.

Mit der politischen Wende beginnt eine Phase intensiver Beschäftigung mit der jüdischen Vergangenheit in Polen. Initiativen und Gesellschaften, wie *Borussia* in Allenstein²¹² oder *Pograniczy* in Sejny²¹³ bemühen sich, Spuren jüdischen Lebens wieder zu entdecken und erfahrbar zu machen, an den Universitäten werden Institute, Lehrstühle oder Forschungsstellen eingerichtet und in Warschau wird mit dem Bau eines Museums zur Geschichte der polnischen Juden (*Muzeum Historii Żydów Polskich*) begonnen.²¹⁴ Darüber hinaus ist eine Belebung jüdischen gesellschaftlichen und intellektuellen Lebens zu beobachten. 1992 wird eine Union Jüdischer Studenten (*Polska Unia Studentów Żydowskich*) gegründet, jüdische Schulen (offen auch für nichtjüdische Schüler) und Jugendorganisationen entstehen und Stiftungen werden gegründet, wie zum Beispiel die *Ronald-Lauder-Foundation*, die Vorhaben im Bereich der Bildung und Religion fördert.²¹⁵

Die Anzahl jüdischer Gemeindemitglieder bleibt jedoch weiterhin verschwindend gering. So haben bei der letzten Volkszählung im Jahr 2002 lediglich 1.100 Personen ihre Nationalität als jüdische bezeichnet.²¹⁶ Auch wenn ihre Bedeutung nicht unterschätzt werden sollte, so handelt es sich in Polen heute – ebenso wie in vielen anderen europäischen Staaten – in erster Linie um ein „virtuelles Judentum“²¹⁷, um eine jüdische Kultur ohne Juden. Dieses folklorisierte, zum Teil romantisierte Judentum, wie es in den Straßen Krakaus, aber auch an anderen Orten ehemaligen jüdischen Lebens in Polen präsent ist, sollte nicht mit einer nachhaltigen Veränderung polnischer Erinnerungskultur gleichgesetzt werden.

212 Die Kulturgemeinschaft Borussia ist eine der aktivsten und erfolgreichsten Nichtregierungsorganisationen im Nordosten Polens, die sich bemüht, das multikulturelle Erbe des ehemaligen Ostpreußens wiederzuentdecken und zu bewahren. Vgl. www.borussia.pl.

213 Hierbei handelt es sich um ein Kulturzentrum sowie einen Verlag in Sejny, die sich der Geschichte und Gegenwart ihrer Region an der polnisch-litauischen Grenze widmen und u.a. das Buch „Nachbarn“ von Jan Tomasz Gross herausgegeben haben. Vgl. www.pogranicze.sejny.pl.

214 Vgl. Wóycicka, Zofia (2008): 1000 Jahre im Museum. Die Geschichte der polnischen Juden. In: Osteuropa 8–10, S. 409–417. Nach mehreren Verzögerungen ist im Juni 2009 mit dem Bau des Museums begonnen worden, das voraussichtlich Ende 2010 eröffnet werden soll. Vgl. www.jewishmuseum.org.pl.

215 Vgl. Tomaszewski, Jerzy (2009): Juden und Polen. In: Bingen, Dieter/Ruchniewicz, Krzysztof (Hrsg.): Länderbericht Polen. Bonn, S. 405–414, hier S. 410f.

216 Vgl. Krajewski, Stanisław (2009): Die gegenwärtige Situation der Juden in Polen. In: Deutsches Polen-Institut (Hrsg.): Jahrbuch Polen, S. 93–103, hier S. 101.

217 Dieser Begriff des „virtuellen Judentums“ ist von Ruth Ellen Gruber geprägt worden, die verschiedene Ausdrucksformen einer „nichtjüdischen jüdischen Kultur“ in Deutschland, Tschechien, Polen und Italien untersucht hat. Vgl. Gruber, Ruth Ellen (2002): *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*. Berkeley.

Der Besuch – vermeintlich – jüdischer Restaurants, jüdischer Kulturfestivals oder pseudo-jüdischer Klezmerkonzerte erlaubt einen verklärten Blick auf die Vergangenheit der polnisch-jüdischen Beziehungen.²¹⁸ Die Erfahrungen der nationalsozialistischen Besatzungszeit und der Aspekt der „Zeugenschaft“ können bei dieser Art der Annäherung an die jüdische Kultur weitgehend ausgeklammert werden.

Die öffentlichen Konflikte über die Shoah sparen dieses Thema dagegen nicht aus. Sie können dazu beitragen, dass die Erinnerung an die nationalsozialistische Judenvernichtung in Polen nicht länger tabuisiert, sondern Teil des offiziellen Erinnerungsdiskurses wird und ihren Platz im kollektiven Gedächtnis der polnischen Gesellschaft finden kann.

218 Äußerst kritisch mit dieser Renaissance des jüdischen Erbes in Polen setzt sich Magdalena Waligórska auseinander. Sie stellt fest: „Die ‚Obsession der Unschuld‘, die im öffentlichen Raum zelebriert wird, erschwert eine kritische Perspektive auf die antijüdische Gewalt, die Beschlagnahme jüdischen Eigentums und die moralische Gleichgültigkeit gegenüber dem Holocaust. Anstatt den Boom des jüdischen Erbes zu einem Ausgangspunkt für eine schmerzhafteste Therapie zu nehmen, wird er in Polen zu oft als der ultimative Beweis für eine perfekte Gesundheit vorgezeigt.“ Waligórska, Magdalena (2008): Der Fiedler als Feigenblatt. Die Politisierung des Klezmer in Polen. In: Osteuropa 8–10, S. 395–407, hier S. 401.