

Stephanie Kowitz-Harms

Die Shoah im Spiegel öffentlicher Konflikte in Polen

Europäisch-jüdische Studien Beiträge

Herausgegeben vom Moses Mendelssohn Zentrum
für europäisch-jüdische Studien, Potsdam,
in Kooperation mit dem Zentrum Jüdische Studien
Berlin-Brandenburg

Redaktion: Werner Treß

Band 4

Stephanie Kowitz-Harms

Die Shoah im Spiegel öffentlicher Konflikte in Polen

Zwischen Opfermythos und Schuldfrage (1985–2001)

DE GRUYTER

Die elektronische Ausgabe dieser Publikation erscheint seit Dezember 2022 open access.

Die Open-Access-Stellung wurde ermöglicht mit Unterstützung des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Brandenburg.

ISBN 978-3-11-027437-0
e-ISBN 978-3-11-027444-8
ISSN 2192-9602



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Michael Peschke, Berlin
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

„Jede Gegenwart ist eine Noterbin der Vergangenheit. Sie kann die Erbschaft weder ausschlagen noch sub beneficio inventarii antreten; sie muss sie, und zwar ganz, übernehmen, mit ihren Schulden und mit ihrer Schuld.“

Ludwig Börne

Inhalt

1 Einleitung — 1

- 1.1 Theoretischer Rahmen und historische Verortung — 2
- 1.2 Forschungsfelder und Begrifflichkeiten — 13
- 1.3 Historischer Rahmen: Die polnische Nation als Helden- und Opfergemeinschaft — 24

2 Diskussionen — 54

- 2.1 „Shoah“ – in den Augen der Polen — 54
- 2.2 „Arme Polen blicken aufs Ghetto“ – die Błoński-Debatte — 67
- 2.3 Michał Cichy und die schwarzen Kapitel des Warschauer Aufstands — 80
- 2.4 Im Schatten von Jedwabne — 94

3 Argumentationsstrategien — 122

- 3.1 Judenretter – „Gerechte unter den Völkern“ aus Polen — 122
- 3.2 „Żydokumona“ – das Argument der Judenkommune — 147
- 3.3 Antipolonismus – Zwischen stereotyper Wahrnehmung und historischer Realität — 168
- 3.4 Zusammenfassung — 194

4 Abschied vom Opfermythos? — 197

- 4.1 Von der Błoński- bis zur Jedwabne-Diskussion — 197
- 4.2 Zusammenfassung — 210

5 Auswertung — 214

Literaturverzeichnis — 221

- Sekundärliteratur — 221
- Quellen — 235

Personenregister — 244

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. Hoffmann, 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 Wiesensthal, der feststellt, dass es sich beim Organisationslernen um ein wenig strukturiertes Forschungsfeld handelt. Vgl. Wiesensthal, 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/Mähler, 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 Baczek. Vgl. Baczek, Bronisław (1994): Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei 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 Erinnerns. 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. Baczo (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. Erinnert 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 Verbrechens, 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 Matrin 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 organisierten 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 Forschungsfeldern 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 Halbwachs 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: Erll, 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 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: Dmtrów, 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 Milleniumsfeier 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 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 Videospiel, 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-Rasor 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-Rasor, 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/Schöpfung, 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 ergehen

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 Deliquenten aufzeigt. Schindler, Volkhard (2001): Täter-Opfer-Statuswechsel. Zur Struktur des Zusammenhangs zwischen Viktimisierung und delikwentem 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 Badań 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 Badań Opinii Społecznej (Hrsg.) (08/2009): *Siedemdziesiąt lat od wybuchu II Wojny 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 Dammbrüche. 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 verteidigten. 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 Beschlagnahme 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 to 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 Shtetl 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 viele Polen nach nationaler Homogenität und patriotischer Eindeutigkeit lässt sich nicht mit den flexiblen Identitätsentwürfen 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 inoffiziell 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 Gefangener 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 cynicism 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 schmerzhaftes 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.

2 Diskussionen

„Es war mein Ehrgeiz, ein filmisches Werk zu schaffen, das dieses Hauptereignis der zeitgenössischen Geschichte in seiner ganzen Größe wieder zum Leben erweckt. Es sollte ein Werk sein, dessen Gegenstand zugleich Geschichte, als auch Reflexion über die Geschichte ist und es sollte dem Ereignis selbst angemessen sein.“

Claude Lanzmann, 1986

2.1 „Shoah“ – in den Augen der Polen

2.1.1 Claude Lanzmann und sein Film

Der Film „Shoah“ ist das wohl bedeutendste Werk des Regisseurs Claude Lanzmann und wesentlich durch seine Person geprägt worden. 1925 als französischer Jude in Paris geboren, schließt er sich während des Krieges der französischen Widerstandsbewegung an und kämpft „mit dem Gewehr gegen die Deutschen“.¹ 1947 geht er nach Tübingen, um dort ein Diplom in Philosophie zu erwerben.² Anschließend arbeitet er an der Freien Universität Berlin und bietet Seminare zum Thema Antisemitismus an, die ihm jedoch bald von der französischen Militärregierung untersagt werden. Lanzmann wird Mitherausgeber der Zeitschrift *Les Temps modernes* und steht in engem Kontakt mit Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir.³ 1970 wechselt er vom Journalismus zum Film und dreht sein erstes Werk „Pourquoi Israel?“.

1 Lerch, Gisela (05.04.1986): Die Tränen sind der Einbruch der Wahrheit. Ein Gespräch mit Claude Lanzmann anlässlich der Ausstrahlung von Shoah im Bayerischen Fernsehen. In: Süddeutsche Zeitung.

2 Über seine Motivation nach Deutschland zu gehen, berichtet Lanzmann später: „Meine Beziehungen zu Deutschland waren sehr eigenartig, sind es bis heute noch. Ich verstehe selbst nicht, warum ich so unbedingt nach Deutschland wollte. Ich glaube, ich wollte die Deutschen in Zivil sehen, ohne Uniform.“ Claude Lanzmann in einem Gespräch mit Angelika Wittlich, das anlässlich der Ausstrahlung von „Shoah“ im deutschen Fernsehen 1986 von der WDR-Pressestelle veröffentlicht worden ist. Zit. n. Müller (1991), S. 41.

3 Gertrud Koch stellt in diesem Zusammenhang die Behauptung auf, dass Lanzmann mit „Shoah“ Jean-Paul Sartres Kritik der Freudschen Psychoanalyse und Traumatheorie folgt. „Sartre hält also an einem empirischen Begriff des Traumas fest, das Ereignis ist kontingent, seine Auswirkungen nicht. In Lanzmanns Konstruktion scheint dieser Ansatz weiter zu wirken, als Absage an alle Versuche, der Massenvernichtung als historisches Ereignis einen nachträglichen Sinn zu geben. Gerade weil es als Ereignis gefasst ist, kann Lanzmann dazu kommen, ins visuelle Zentrum die Orte des Geschehens zu rücken, und zwar nicht in der Historizität semantischer Zeichenbildung, sondern genau in der Kontingenz ihrer Existenz. Die Orte, an denen das

Von 1974 bis 1985 arbeitet Lanzmann an seinem Film „Shoah“. Nachdem er sich zunächst durch die Literatur zum Thema der Shoah gearbeitet und Archivmaterial gesichtet hat, beschließt er, Zeitzeugen zu befragen.⁴ Zusammen mit seinem Team begibt sich der Regisseur in Polen, Deutschland, den USA und Israel auf die Suche nach Zeugen. In einem Zeitraum von fünf Jahren (1976 bis 1981) entstehen insgesamt 350 Stunden Filmmaterial, dessen Montage weitere vier Jahre beansprucht. Allein die Transkription der Interviews, die der Regisseur selbst oder mithilfe einer Dolmetscherin führt, füllt an die 6.000 Seiten. Am Ende umfasst der Film eine Länge von neuneneinhalb Stunden.⁵

„Shoah“ ist kein wirklicher Dokumentarfilm. Was er dokumentiert, sind die Interviews, die Orte der Vernichtung, die Ausgangspunkte der Transporte und deren Wege. Claude Lanzmann verzichtet auf die Verwendung von Archivmaterial, da es ohnehin keine „authentischen“ Bilder der Vernichtung gäbe,⁶ sowie auf den Einsatz technischer Hilfsmittel, wie Rückblenden, Zeitlupen, wechselnde Kameraperspektiven u.ä.⁷ Statt dessen setzt er auf die „Inszenierung“ seiner „Darsteller“:

„Der Film hebt jegliche Distanz zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf; ich habe diese Geschichte in der Gegenwart wieder gelebt. Erinnerungen sieht man tagtäglich im Fernsehen: Krawattenträger hinter ihrem Schreibtisch, die irgendwas erzählen. Nichts ist langweiliger als das. Durch die Inszenierung jedoch werden sie zu Darstellern“.⁸

Besonders deutlich wird diese Art der Inszenierung in einem Interview mit dem früheren Friseur Abraham Bomba. Lanzmann bittet ihn in einem Tel Aviver Friseursalon zu zeigen, wie er den Frauen und Kindern in Treblinka die Haare schnitt, bevor sie ins Gas gingen. Obwohl Bomba abrechnen möchte und zu weinen anfängt, bittet ihn der Regisseur weiter zu sprechen und veranlasst ihn schließlich, die alten Handbewegungen zu vollführen. „Und obwohl er zu

Ereignis stattfand, sind der Kristallisationspunkt einer traumatischen Erfahrungsstruktur, die Vergangenheit und Gegenwart simultan erlebt.“ Koch (1992), S. 167.

4 Vgl. Müller (1991), S. 37f.

5 Vgl. Thiele (2001), S. 378.

6 In einem Interview mit Marc Chevré und Hervé Le Roux vertritt Lanzmann die Ansicht, dass es strenggenommen keine Bilder der Vernichtung gäbe, da sie von den Nazis ausdrücklich verboten worden seien. Einzige Ausnahme bilde der anderthalbminütige Film eines deutschen Soldaten, der die Exekution von Juden in Lijepaja (Lettland) zeige: „[...] man sieht (es ist ein Stummfilm) einen Lastwagen ankommen, eine Gruppe von Juden aussteigen und im Laufschrift in eine Grube gehen, wo sie im Hagel des Maschinengewehrfeuers umkommen. Das ist nichts. So etwas sieht man gewissermaßen alle Tage. Ich nenne das Bilder ohne Imagination. Das sind einfache Bilder, das hat keine Kraft.“ Zit. n. Müller (1991), S. 134.

7 Vgl. Thiele (2001), S. 392.

8 Ebd., S. 136.

Beginn, während der ersten zehn Minuten der Szene, alles schon einmal erzählt hatte, aber neutral, abstrakt, nicht anschaulich erzählt, erlebte er nun plötzlich die ganze Sache wieder und verkörperte sie: der Film ist eine Verkörperung, eine Reinkarnation.“⁹

Wesentliches Element der Wirksamkeit des Filmes ist die Art der Gesprächsführung, die der Regisseur gewählt hat. Lanzmann stellt kurze, sachliche Fragen, hakt nach oder wiederholt einzelne Worte. Dabei interessiert ihn weniger das „Warum?“ als vielmehr das „Wie?“. So fragt er nach technischen Details, dem Wetter oder der Einrichtung der Räume. Lanzmann beharrt darauf, dass die Personen des Filmes keine Erinnerungen erzählen, sondern die Situation im Freud'schen Sinne wiederholen und durcharbeiten. Insbesondere den Opfern verspricht er damit eine befreiende Wirkung.

Claude Lanzmann zeigt in seinem Film Täter, Opfer und Zeugen der Vernichtung. Einzige Ausnahme bildet der Historiker Raul Hilberg.¹⁰ Er erscheint als eine Art objektive Instanz und dient sowohl als Informationsquelle wie als Interpret und Analytiker des Massenmordes.

Hilberg wird als Autorität befragt, die für Lanzmann über alle Aspekte der Vernichtung unanfechtbare Wahrheiten liefert. Das Wissen und die Interpretation Hilbergs scheinen für Lanzmann das grundlegende theoretische Erklärungsgerüst gewesen zu sein.“¹¹

Von ihm übernimmt Lanzmann auch die Überzeugung, dass die Hauptursache für die Verfolgung und Vernichtung der Juden der im Christentum wurzelnde Antijudaismus sei. Nach Ansicht Hilbergs vollzog sich die Feindschaft gegen die Juden in drei Stufen: Konversion, Vertreibung und schließlich Vernichtung, wobei nur die Vernichtung als originäre Erfindung der Nationalsozialisten zu bezeichnen sei.¹²

Eine Sonderstellung nimmt auch Jan Karski ein.¹³ 1914 als Jan Kozielski in Łódź geboren, gerät er nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges in sowjetische und deutsche Gefangenschaft. Nach gelungener Flucht schließt er sich der polnischen Untergrundbewegung an und erhält von der polnischen Exilregierung in London den Auftrag, die Alliierten über die deutschen Aktionen zur Vernichtung der Juden zu informieren. Getarnt lässt sich Karski in das Warschauer Ghetto

⁹ Hurst, Heike (1988): Eine befreiende Wirkung. Gespräch mit Claude Lanzmann. In: Lanzmann, Claude: Shoah. München S. 269–277, hier S. 275.

¹⁰ Von Hilberg übernimmt Lanzmann auch die Einteilung in „victims, perpetrators, bystanders“. Hilberg, Raul (1992): Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933–1945. Frankfurt a. Main.

¹¹ Müller (1991), S. 48.

¹² Vgl. Lanzmann, Claude (1988): Shoah. München, S. 101f.

¹³ Vgl. Karski, Jan (1995). In: Enzyklopädie des Holocaust. Bd. 2, München, S. 741.

und in das KZ Izbica Lubelska einschleusen und wird hier Zeuge von Selektionen und Erschießungen. Auf abenteuerliche Weise gelingt es ihm, das Kriegsgebiet zu durchqueren und mit Dokumenten und Fotos zum britischen Außenminister Antony Eden vorzudringen. Hier stößt Karski jedoch nur auf geringes Interesse und reist weiter in die USA, wo er im August 1943 mit dem amerikanischen Präsidenten Roosevelt zusammentrifft. Doch auch Roosevelt verspricht nur die spätere „Bestrafung der Schuldigen“ und verweigert die Unterstützung der US-amerikanischen Truppen bei der Befreiung der Juden. Zutiefst enttäuscht beschließt Jan Karski, nie wieder über das Erlebte zu sprechen.¹⁴ Erst 1984 kann Claude Lanzmann ihn zu einem Interview für sein Filmprojekt bewegen.¹⁵ In „Shoah“ erscheint Jan Karski, neben Henrik Gawkowski, einem polnischen Lokführer, der die Transporte bis zum Bahnhof von Treblinka oder auch direkt bis zur Rampe des Lagers brachte, als einziger Pole, der tiefergehend von dem Mord an den Juden berührt zu sein scheint.

2.1.2 Reaktionen

Am 30. April 1985 findet in Paris die Uraufführung von „Shoah“ statt, an der unter anderem der französische Staatspräsident François Mitterand, dessen Kulturminister Jacques Lang und Simone Veil, die ehemalige Präsidentin des Europaparlamentes, teilnehmen. Im Oktober hat der Film in den USA Premiere und wird zum besten Dokumentarfilm des Jahres gewählt. Er läuft auf den Festivals in Venedig, Rotterdam und New York und ist Höhepunkt des Internationalen Forums des jungen Films während der Filmfestspiele in West-Berlin.¹⁶

Noch vor der Pariser Erstaufführung erhebt die Botschaft der Volksrepublik Polen offiziell Einspruch beim französischen Außenministerium. Der Frontkämpferbund sowie die regierungsfreundliche Patriotische Bewegung für die Nationale Wiedergeburt (*Patriotyczny Ruch Odrodzenia Narodowego*, PRON) protestieren und in nahezu allen polnischen Zeitungen, von der regierungstreuen *Trybuna Ludu* bis zum katholischen Wochenblatt *Tygodnik Powszechny*, erscheinen kriti-

¹⁴ Karski schreibt seine Erlebnisse zwar unmittelbar nieder, verweigert aber in den folgenden Jahrzehnten jede Diskussion. Vgl. Karski Jan (1944): *The story of a secret state*. Boston.

¹⁵ 1997 haben zwei amerikanische Journalisten und Historiker die Lebensgeschichte von Jan Karski aufgeschrieben. Wood, E. Thomas/Stanisław M. Jankowski (1997). *Jan Karski – Einer gegen den Holocaust. Als Kurier in geheimer Mission*. Gerlingen. Vgl. hierzu auch die Berichte und Rezensionen in der deutschen Presse. Jasper, Willi (14.02.1997): *Berichte die keiner hören wollte. Die Geschichte des Kuriers Jan Karski, der die Westmächte über den Holocaust informierte*. In: *Die Zeit*; Böhm, Andrea (20.01.1997): „Das war eine Art Hölle“. In: *taz*.

¹⁶ Vgl. Müller (1991), S. 33f.

sche Stellungnahmen zu dem Film.¹⁷ Dabei wird wiederholt die Forderung laut, „Shoah“ im polnischen Fernsehen auszustrahlen:

„Wir sollten den Film bei uns zeigen und zulassen, dass sich um ihn eine Diskussion entfacht. Die Sorge, dass sich die Polen unter dem Eindruck des Films nicht mehr gegenseitig in die Augen schauen könnten, ist unbegründet.“¹⁸

Nach einigem Zögern entschließt sich die Regierung im August 1985, eine Kurzfassung des Filmes im Fernsehen zu zeigen. Die Zeitschriften *Rzeczywistość* und *Życie Literackie* äußern ihre Verwunderung über diese Entscheidung.¹⁹ So fragt Ignacy Krasicki am 8. September in *Życie Literackie*: „Was ist geschehen mit dem Film ‚Shoah‘?“²⁰ „Was ist eigentlich geschehen zwischen Mai und August 1985, dass der Film ‚Shoah‘ in einer so kurzen Zeit aus offizieller Sicht in Warschau von einer ‚antipolnischen‘ zu einer geistig leicht verdaulichen Position avancieren kann, die man der polnischen Masse im Fernsehen oder im Kino zum Verzehr anbieten kann?“²¹

Die polnische Regierung unter Wojciech Jaruzelski reagiert auf diese kritischen Fragen und erklärt in einer Pressekonferenz Ende September, dass sich die offizielle Haltung gegenüber dem Film „Shoah“ keineswegs geändert habe.²² Die Entscheidung, eine Kurzversion des neuneinhalbstündigen Films im polnischen Fernsehen zu zeigen, sei vor allem damit zu begründen, dass sich jeder in Polen seine eigene Meinung über den Film, seine spezifischen Methoden und seine Mechanismen, Vorurteile zu fabrizieren, die eine so ungünstige Stimmung im Westen gegenüber Polen entfacht hätten, bilden könne „Wir sind eine Gesellschaft, die selbst denken kann und nicht ohne Erinnerungen ist.“²³

Am 30. Oktober 1985 wird der Film „Shoah“ in einer gekürzten Fassung im polnischen Fernsehen ausgestrahlt. Im Anschluss wird eine Podiumsdiskussion mit prominenten Vertretern des jüdischen und politischen Lebens in Polen gezeigt,

¹⁷ Vgl. u.a. Film „Shoah“ obelga dla narodu polskiego. [Der Film „Shoah“ ist eine Beleidigung für die polnische Nation.] (02.05.1985) In: *Rzeczpospolita*; Protest polskiego społeczeństwa. [Protest der polnischen Bevölkerung.] (03.05.1985) In: *Rzeczpospolita*; Antypolscy fałszerze historii. [Antipolnische Geschichtsfälscher.] (02.05.1985) In: *Trybuna Ludu*.

¹⁸ Sandauer, Artur (03.08.1985): „Shoah“ a sprawa polska. [„Shoah“ und die polnische Frage] In: *Polityka*. Ähnlich äußert sich auch Regierungssprecher Jerzy Urban, dessen Stellungnahme unter dem Pseudonym Jan Rem Anfang August in der Wochenzeitschrift *Polityka* erscheint. Rem, Jan (03.08.1985): *Szeptni i dzicy*. [Hässlich und wild.] In: *Polityka*.

¹⁹ Pardus, Jerzy (01.09.1985): *Chcę obejrzeć „Shoah“*. [Ich will „Shoah“ sehen] In: *Rzeczywistość*.

²⁰ Krasicki, Ignacy (08.09.1985): *Co się stało z filmem „Shoah“?* [Was ist geschehen mit dem Film „Shoah“?] In: *Życie Literackie*.

²¹ Ebd.

²² *Dlatego wyświetlimy „Shoah“*. [Deshalb zeigen wir „Shoah“] (26./27.09.1985) In: *Trybuna Ludu*.

²³ Ebd.

darunter der Direktor des Jüdischen Theaters in Warschau, Szymon Szurmirej, und Kazimierz Kakol, der Direktor der Hauptkommission zur Untersuchung der nationalsozialistischen Verbrechen in Polen (IPN).²⁴ Sie alle sind sich darüber einig, dass der Film Zeichen tendenziöser Manipulation aufweise.

Diese Ansicht scheint auch die Mehrheit der Fernsehzuschauer zu vertreten, die nach der Ausstrahlung des Filmes nach ihrer Meinung gefragt werden.²⁵ Die überwiegende Mehrheit (78%) der Befragten ist davon überzeugt, dass der Film „Shoah“ tendenziös sei und die Haltung der Polen zur jüdischen Vernichtung während der Okkupationszeit nur unvollständig abbilde. Über die Hälfte der Zuschauer (56%) unterstellt dem Regisseur zudem eine parteiliche und tendenziöse Haltung sowie den Wunsch, Polen zu kompromittieren und lächerlich zu machen. Claude Lanzmann ist in ihren Augen „ein Feind unserer Nation“.²⁶

2.1.3 Diskussion

Von polnischen Kritikern wird der Film „Shoah“ weitgehend abgelehnt. Hauptkritikpunkte sind zum einen die Form der Darstellung Polens, zum anderen die vom Regisseur vertretene These, die *Shoah* sei ein Produkt des Antisemitismus, dessen Wurzeln im Christentum zu finden seien.

Regierungssprecher Jerzy Urban stellt in seiner Stellungnahme, die er unter dem Pseudonym Jan Rem veröffentlicht, die Behauptung auf, dass Claude Lanzmann bewusst das Bild eines rückständigen und primitiven Landes entwerfe. „Tendenziös beschränkte er das Sichtfeld der Kamera und schnitt dementsprechend auch die Gespräche. Einseitige Auswahl kann manchmal dazu dienen, die Wahrheit stärker hervorzuheben. Hier aber dient sie der Lüge.“²⁷

Darüber hinaus habe Lanzmann seine Gesprächspartner selektiv ausgewählt und zeige „ausschließlich das intellektuelle Parterre, den Souterrain, den für ihn

²⁴ Eine Berichterstattung über diese Diskussion wird am folgenden Tag in der Trybuna Ludu abgedruckt. Dyskucja po projekcji „Shoah“ w TVP. [Diskussion nach der Ausstrahlung von „Shoah“]. (31.10–03.11.1985) In: Trybuna Ludu. Teilnehmer der Podiumsdiskussion sind Szymon Szurmirej, Direktor des Jüdischen Theaters in Warschau, Andrzej Wasilewski, Schriftsteller und Direktor des Staatlichen Verlagsinstituts (PIW), Kazimierz Kakol, der Direktor der Hauptkommission zur Untersuchung der nationalsozialistischen Verbrechen in Polen (IPN), der Publizist Krzysztof Teodor Toeplitz, der Philosoph Andrzej Grzegorzcyk sowie der Politologe und Historiker Franciszek Ryszka.

²⁵ Die Ergebnisse dieser Umfrage werden in der Trybuna Ludu abgedruckt: Telewizowie o filmie „Shoah“. [Fernsehzuschauer über den Film „Shoah“] (11.11.1985) In: Trybuna Ludu.

²⁶ Ebd.

²⁷ Rem (03.08.1985).

die polnische Gesellschaft bildet“.²⁸ Durch seine Art zu fragen, habe der Regisseur die polnischen Zeugen bewusst manipuliert und „vorurteilsgeladene Passagen“ aus den Interviews ausgewählt. „Und so haben wir auf dem Bildschirm polnische Barbaren, die zudem vor dem Hintergrund einer Landschaft gezeigt werden, deren Atmosphäre die antipolnischen Intentionen des Filmautors unterstützt.“²⁹

Des Weiteren kritisiert Urban die Aussparungen, die Lanzmann in seinem Film vorgenommen habe. So werde weder an die „massenhafte Widerstandsbewegung“,³⁰ die fehlende Kollaboration des polnischen Volkes mit den Nationalsozialisten noch an die zahlreichen Rettungsaktionen für die polnischen Juden erinnert, für die viele Polen und ihre Familien mit dem Leben bezahlt hätten.³¹

Dieser Ansicht scheint sich die Mehrzahl der polnischen Kritiker zu anschließen.³² Lediglich der Filmkritiker Zygmunt Kałużyński weist in seinem Beitrag für die Wochenzeitschrift *Polityka* süssfisant darauf hin, dass die Züge nach Treblinka nun einmal nicht durch Universitäten fuhren und es wohl nur in Polen üblich sei, Interviewpartner mit Blumen zu bewerfen.³³ Kałużyński weist damit den Vorwurf zurück, Claude Lanzmann habe bewusst Menschen mit niedrigem Bildungsniveau ausgewählt. Durch die Entscheidung des Regisseurs, Menschen und Orte entlang der Bahntrasse zu interviewen, sei es vollkommen logisch, dass es sich bei den Interviewpartnern mehrheitlich um Mitglieder der einfachen Landbevölkerung handeln würde und weniger um Menschen mit Universitätsabschluss, die sich entsprechend differenzierter und reflektierter ausdrücken könnten. Mit dem Hinweis auf die Blumen betont der Autor des Beitrags in der *Polityka* die Authentizität der Interviews, die weder durch Vorgaben noch durch Präsenze beeinflusst worden seien.

Ein weiterer wichtiger Kritikpunkt ist die These Claude Lanzmanns, die noch vor der Premiere des Films in der französischen Tageszeitung *Libération* abgedruckt werden.³⁴ Unter der Überschrift „Polen auf der Anklagebank“ stellt der Filmemacher die Behauptung auf, dass es sich bei dem polnischen Antisemitis-

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Vgl. hierzu u.a. die Beiträge von Jaworski, Marek (29.04.1985): Kto siedzi na ławie oskarżonych? [Wer sitzt auf der Anklagebank?] In: Trybuna Ludu; Wieczorek, Wojciech (02.06.1985): Kto był zamieszany w kradzież zegarka? [Wer war in den Diebstahl der Uhr verwickelt?] In: Tygodnik Powszechny.

32 Vgl. u.a. Dyskucja po projekcji w TVP. (31.10.–03.11.1985).

33 Kałużyński, Zygmunt (07.12.1985): Odmawiam przebaczenia. [Ich versage die Vergebung.] In: *Polityka*.

34 Vgl. Joffrin, Laurent (25.04.1985): La Pologne au banc des accusés. In: *Libération*.

mus um einen offensichtlich mittelalterlichen und abergläubischen Judenhass handeln würde, der Pogrome, „handwerkliche Morde“ produziert habe. Diese Art des Antisemitismus unterscheide sich deutlich vom staatlichen und theoretischen Hass des Dritten Reiches. In der Zeit der nationalsozialistischen Besatzung habe sich das einfache polnische Volk jedoch als Komplize der Henker erwiesen. So seien die Konzentrationslager nicht allein aus technischen Erwägungen in Polen errichtet worden – wo zu diesem Zeitpunkt die meisten Juden lebten – sondern auch, weil die Nationalsozialisten auf die schweigende Zustimmung der polnischen Bevölkerung vertraut hätten. Diese passive Haltung und der vorherrschende Antisemitismus seien vor allem darauf zurückzuführen, dass die polnische Bevölkerung in ihrer Mehrheit katholisch sei. Zugespitzt formuliert Claude Lanzmann: „Der polnische Antisemitismus [...] ist ein natürliches Kind des Katholizismus in Polen.“³⁵

Diese Einschätzung wird von polnischer Seite weitgehend abgelehnt. So stellen sowohl Marek Jaworski in der *Trybuna Ludu* als auch Wojciech Wiecek in der *Tygodnik Powszechny* fest, dass es vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg Antisemitismus in Polen gegeben habe. Doch müsse man, so Wiecek, auch die Genese dieses Phänomens aufzeigen und dabei fragen, warum ausgerechnet in Polen die größte jüdische Gemeinde in Europa vor der Vernichtung bestanden hätte.³⁶ Auch Marek Jaworski ist der Ansicht, dass der Antisemitismus der Zwischenkriegszeit das Gewissen der polnischen Nation belaste.³⁷ Aber schließlich gebe es kein Land auf der Welt, in dem man keine Antisemiten antreffen könne. „Es waren jedoch nicht die Polen, die die polnischen Juden ermordeten. Es waren nicht Polen, die sie in die Konzentrationslager schickten.“³⁸

Besonders intensiv setzt sich Jerzy Turowicz, Chefredakteur des *Tygodnik Powszechny*, mit den Äußerungen Claude Lanzmanns auseinander.³⁹ In seinem Beitrag „Shoah‘ mit polnischen Augen gesehen“ weist er darauf hin, dass sich die Konzentrationslager vor allem deshalb in Polen befunden hätten, da die übergroße Mehrheit der zur Vernichtung bestimmten Juden hier gelebt hätte. Der Bau von Lagern im Reich oder im Westen Europas hätte den Transport der Opfer erforderlich gemacht und damit die Kosten und Schwierigkeiten dieser „gigantischen, bürokratisch geplanten Operation“ erheblich vergrößert. Darüber hinaus hätten die Nationalsozialisten versucht, die „Endlösung“ vor dem Westen

35 „L'antisemitisme polonais, affirme-t-il, est le fils naturel du catholicisme en Pologne.“ Ebd.

36 Wiecek (02.06.1985).

37 Jaworski (29.04.1985).

38 Ebd.

39 Turowicz, Jerzy (10.11.1985): „Shoah“ w polskich oczach. [„Shoah“ in polnischen Augen.]. In: *Tygodnik Powszechny*.

so lange wie möglich geheim zu halten und aus diesem Grunde die Errichtung der Lager im entfernten und isolierten Polen vorgezogen. Diese ‚Diskretion‘ hätten die Nationalsozialisten auch gegenüber der polnischen Bevölkerung beachtet, „nur dass sich das Geheimnis nicht wahren ließ, weil es vor den Augen der Polen geschah und der Nachrichtendienst des polnischen Untergrunds alle diesbezüglichen Maßnahmen der Deutschen erkundete“. ⁴⁰

Dennoch ist Jerzy Turowicz davon überzeugt, dass es Antisemitismus in Polen gegeben habe. So sei eine antisemitische Haltung vor allem an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sowie in der Zwischenkriegszeit weit verbreitet und auch die katholische Kirche nicht frei davon gewesen. Dieser Antisemitismus verfüge nicht nur über religiöse Wurzeln, sondern habe auch ökonomische und politische Motive. Nach Ansicht von Turowicz habe es sich jedoch um einen „heidnischen Antisemitismus“ gehandelt, der nichts mit der Vernichtung des jüdischen Volkes zu tun habe.

Ebenso wie Marek Jaworski und Wojciech Wieczorek lehnt Jerzy Turowicz den von Claude Lanzmann hergestellten Kausalzusammenhang zwischen Christentum, polnischem Antisemitismus und Mitschuld an dem jüdischen Völkermord ab. Dennoch ist er der Überzeugung, dass es sich bei dem Antisemitismus um eine Sünde handle, für die das polnische Volk die moralische Verantwortung übernehmen müsse:

Der Antisemitismus – und wir sagen das nicht zum ersten Mal in den Spalten dieser Zeitung – lässt sich mit dem Christentum und einer katholischen Weltsicht nicht vereinbaren [...] Als Zeugen des schrecklichen Loses des jüdischen Volkes auf unserem Boden und im Wissen um die möglichen Folgen des Antisemitismus waren die polnischen Katholiken eine in die Tiefe gehende Abrechnung mit dem eigenen Gewissen bezüglich der Sünde des Antisemitismus schuldig. Ich sage ganz hart und mit Schmerzen, dass nach meiner Überzeugung diese Gewissensforschung noch nicht an ihr Ende gekommen ist. ⁴¹

Insgesamt stößt Claude Lanzmann mit dem Film „Shoah“ und seinen Thesen über den polnischen Antisemitismus auf wenig Zustimmung in der offiziellen Presse Polens. So bezeichnet Marek Jaworski den Beitrag in der *Libération* als „antipolnischen Artikel“, der „nicht nur Protest, sondern Ekel“ ⁴² hervorrufen würde. Artur Sandauer kommt zu dem Ergebnis: „Dieser Artikel ist voller Lügen und zeichnet sich durch Inkompetenz und Schlamperei aus.“ ⁴³

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Jaworski (29.04.1985).

⁴³ Sandauer (03.08.1985).

Zwar erkennen einige Kritiker, wie Regierungssprecher Jerzy Urban, durchaus die Leistungen des Regisseurs an. Dennoch ist auch er der Ansicht, „dass in den Fragmenten, die Polen betreffen, die Wahrheit auf perfide Art und Weise verfälscht wird“.⁴⁴ Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Jerzy Turowicz:

Ich möchte Claude Lanzmann auf keinen Fall Böswilligkeit unterstellen. Ich sehe mit Bewunderung seine großartige Passion, der Welt die Einmaligkeit, das Ausmaß und die Bedeutung der Tragödie des jüdischen Volkes bewusst zu machen. Schade ist nur, dass seine antipolnischen, antikatholischen und sogar antibäuerlichen Vorurteile eine klare Sicht verdunkeln, das Verständnis der Situation im okkupierten Polen wie auch der polnischen Nachkriegswirklichkeit unmöglich machen und im Ergebnis das Bild verfälschen.⁴⁵

Einzig Zygmunt Kałużyński, das „enfant terrible der polnischen Presse“,⁴⁶ gelangt zu einem positiven Gesamturteil über den Film. Er ist der Überzeugung, dass es sich bei „Shoah“ keineswegs um eine einseitige Darstellung handelt. Vielmehr würden alle Aspekte des gemeinsamen Lebens von Polen und Juden aufgezeigt, von der Hilfe bis zum Verrat, von der Ignoranz bis zur Ablehnung. Das Verhalten der Polen würde weder verurteilt noch glorifiziert. Darüber hinaus richte sich der Film nicht gegen die polnische Nation oder den polnischen Antisemitismus, sondern in erster Linie gegen die katholische Kirche und diejenigen, die sich der kirchlichen Lehre unkritisch fügen würden.⁴⁷

In der polnischen Untergrundpresse, dem sogenannten „Zweiten Umlauf“ wird der Film „Shoah“ dagegen kaum thematisiert. Es erscheinen lediglich wenige Artikel, darunter der des jüdischen Publizisten, Philosophen und Mathematiker Stanisław Krajewski.⁴⁸ Unter dem Pseudonym Abel Kainer weist er im *Tygodnik Mazowsze*, dem wichtigsten Publikationsorgan der Gewerkschaftsbewegung *Solidarność*, den Vorwurf Lanzmanns zurück, die Nationalsozialisten hätten die Konzentrationslager aufgrund des vorherrschenden Antisemitismus in Polen errichtet. Dennoch könne Polen nicht vom Vorwurf der Gleichgültigkeit befreit werden. Zwar hätten durchaus Juden mit polnischer Hilfe überlebt, die Mehrheit habe sich jedoch passiv verhalten: „Zigtausend Juden haben dank Polen überlebt. Genauer gesagt: dank eines Polen, aber gegen andere.“⁴⁹

⁴⁴ Rem (03.08.1985).

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Passent, Daniel (07.03.1986): Die Fahne beschmutzt. Lanzmanns „Shoah“ hat die Polen an ihrer schmerzlichsten Stelle getroffen. In: *Die Zeit*.

⁴⁷ Kałużyński (07.12.1985).

⁴⁸ Kainer, Abel (09.05.1985): Polacy wobec Żydów w czasie wojny. [Polen gegenüber Juden in der Zeit des Krieges] In: *Tygodnik Mazowsze*, Nr. 128.

⁴⁹ „Kilkadziesiąt tysięcy żydów przeżyło dzięki Polakom. A dokładnie: dzięki jenym Polakom, a wbrew innym.“ Ebd.

Ebenfalls im *Tygodnik Mazowsze* wird ein Beitrag von Jacek Kuroń abgedruckt.⁵⁰ Der Historiker und Mitbegründer der *Solidarność* stellt darin fest, dass alle, die während der nationalsozialistischen Besatzungszeit in Polen gelebt hätten, verstümmelt aus dieser Erfahrung hervorgegangen seien. Dies würde in Lanzmanns „Shoah“ besonders gut deutlich werden. Darüber hinaus habe ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Leid der Polen und dem der Juden in dieser Zeit bestanden – während die polnische Bevölkerung außerhalb des Ghettos ihrem normalen Leben nachgehen konnten, starben Menschen auf der anderen Seite der Mauer.

Im Gegensatz zu der offiziellen Presse wird der Film „Shoah“ im „Zweiten Umlauf“ somit nicht pauschal verurteilt. Auch wenn die Thesen des Regisseurs über den polnischen Antisemitismus hier ebenfalls zurückgewiesen werden, wird sein Film als realistische Darstellung der Beziehung zwischen Polen und Juden während des Krieges betrachtet und als moralischer Herausforderung gewürdigt.

2.1.4 Auswertung

Trotz einzelner kritischer Beiträge in der polnischen Presse über den Umgang mit der nationalsozialistischen Judenvernichtung hat es bis in das Jahr 1985 keine öffentliche Auseinandersetzung über die Shoah gegeben.

Gründe für dieses neue Interesse sind zum einen die internationale Aufmerksamkeit, die der Film findet und Polen dadurch als Schauplatz der Vernichtung in den Mittelpunkt der Weltöffentlichkeit rückt. Zum anderen sind es die politischen Veränderungen, die sich seit den ausgehenden 1970er Jahren in Polen vollzogen haben und die kommunistische Regierung zunehmend unter Druck setzen. Wachsende Schulden, eine zunehmend schwierige Versorgungslage und schließlich die Ankündigung radikaler Preiserhöhungen für Lebensmittel führten bereits 1976 zum Ausbruch erster Streiks. Nach der Ankündigung erneuter Preiserhöhungen schlossen sich Arbeiter in Danzig zu einer organisierten Streikbewegung zusammen und erzwangen im August die Zulassung der *Solidarność*, der ersten unabhängigen Gewerkschaft im sozialistischen Ostblock, an deren Spitze der gelernte Elektriker und Streikführer Lech Wałęsa trat.⁵¹ Als Reaktion verhängte die kommunistische Regierung im Dezember 1981 das Kriegsrecht: Die

⁵⁰ Kuroń, Jacek (07.11.1985): O filmie „Shoah“. [Über den Film „Shoah“.] In: *Tygodnik Mazowsze*. Nr. 145.

⁵¹ Vgl. Paczkowski, Andrzej/Byrne, Malcolm (2007): The Polish Crisis. Internal and International Dimension. In: Dies. (Hrsg.): *From Solidarity to Material Law. The Polish Crisis of 1980–1981. A Documentary History*. Budapest, S. 1–43.

Gewerkschaft wurde verboten, Tausende ihrer Mitglieder verhaftet und zum Teil in die Emigration gezwungen. Nach der Aufhebung des Kriegsrechts im Juli 1983 setzte die Regierung ihren Kampf gegen die Opposition fort und versucht – vergeblich – die Unterstützung der katholischen Kirche zu gewinnen.⁵² Zusätzlicher Druck entstand durch die schlechte Wirtschaftslage und den Beginn der Ära von Michail Gorbatschow, der im März 1985 zum Generalsekretär des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei der Sowjetunion aufstieg. Seine Politik der „Glasnost“ und der „Perestroika“, d.h. einer größeren Transparenz und Offenheit sowie eines wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Umbaus der Sowjetunion, zwangen die polnischen Machthaber zum Handeln. Die wieder aufgenommenen Wirtschaftsreformen führten jedoch zu einer explodierenden Inflation und einer sich extrem verschlechternden Stimmung in der polnischen Bevölkerung.⁵³

Vor diesem Hintergrund sind Vertreter der politischen Führung im Land offenbar bereit, sich öffentlich zum Thema der nationalsozialistischen Judenvernichtung auf polnischem Boden zu äußern und Ausschnitte des Filmes im polnischen Fernsehen zu zeigen. Sie versuchen, ihre Diskussionsbereitschaft zu demonstrieren und sich als Verteidiger der polnischen ‚Ehre‘ zu zeigen. Auf diese Weise beschwören sie die Einheit des Volkes und der Regierung in Fragen der Vergangenheitspolitik und verteidigen ihre Deutungshoheit im Diskurs über die polnische Geschichte.

Dennoch kommt es nicht zum erwarteten Zusammenstoß von offiziellem Gedenken und oppositionellem Gegengedächtnis, da Regierung und Opposition sich in ihrer Kritik an dem Film weitgehend einig sind.

Die Ursache für diese Einigkeit ist zum einen die Art der Darstellung Polens. Der Regisseur Claude Lanzmann zeigt in seinem Film weder das große Leid, das

52 Vgl. Friszke, Andrzej (2009): Das Zeitalter der Solidarność 1980–1989. In: Bingen, Dieter/Ruchniewicz, Krzysztof (Hrsg.): Länderbericht Polen. Bonn, S. 107–120, hier S. 115. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Tod von Jerzy Popiełuszko. Er war Seelsorger für die Warschauer Stahlarbeiter und hatte in seinen Predigten offen das Kriegsrecht sowie das Verbot der Gewerkschaft Solidarność kritisiert. Im Oktober 1984 war er von drei Beamten des Innenministeriums überfallen, erdrosselt und in einen Stausee geworfen worden. Das Verbrechen wurde jedoch bald entdeckt und die Schuldigen auf Entscheidung von General Jaruzelski vor Gericht gestellt und zu langjährigen Gefängnisstrafen verurteilt. Norman Davies stellt in diesem Zusammenhang fest, dass die Bedeutung der Entscheidung Jaruzelskis gar nicht hoch genug zu veranschlagen sei, denn die „Pose der Unfehlbarkeit war von den Kommunisten aufgegeben worden. Kein Diener des Regimes konnte sich künftig darauf verlassen, dass die Partei ihn vor Strafe bewahren würde. Ein verbrecherisches Regime hatte ein Verbrechen eingestanden und nicht bloß Fehler oder ‚sozial unangemessene Maßnahmen‘.“ Davies, Norman (2000): Im Herzen Europas. Geschichte Polens. München, S. 423.

53 Vgl. Friszke (2009), S. 117.

die polnische Bevölkerung während der nationalsozialistischen Besatzungszeit erlitten hat, noch erinnert er in gebührender Weise an den Heldenmut, den einige Polen bei der Rettung verfolgter Juden bewiesen haben. Die von Lanzmann interviewten Polen sind in ihrer Mehrzahl weder traurige Opfer noch tragische Helden, sie erscheinen schlicht als passive oder gleichgültige Zeugen der vor ihren Augen stattfindenden Vernichtung des jüdischen Volkes. Diese Art der Darstellung lässt sich nicht mit der messianischen Deutung des Zweiten Weltkrieges als Helden- und Leidensgeschichte des polnischen Volkes vereinbaren und wird daher von oppositioneller wie offizieller Seite entschieden zurückgewiesen.

Eine weitere Ursache sind die provozierenden Äußerungen des französischen Filmemachers, der den Antisemitismus als ein „natürliches Kind“ des Katholizismus bezeichnet hat. Aufgrund der engen Verbindung von Nationalität und Konfession in Polen stellt diese Aussage nicht nur einen Angriff auf die katholische Kirche, sondern auf die gesamte polnische Nation dar – auch wenn Lanzmann diesen Zusammenhang gegenüber der französischen Presse bestreitet.⁵⁴ Entsprechend scharf werden seine Äußerungen von oppositioneller wie offizieller Seite zurückgewiesen. Seit der Wahl des polnischen Bischofs Karol Wojtyła zum Papst stellt die katholische Kirche die wichtigste geistige Stütze der *Solidarność*-Bewegung dar. Mitglieder der polnischen Opposition werden daher kaum Kritik am Katholizismus unterstützen. Die Kommunisten wiederum nutzen diese Gelegenheit, um die Identität des polnischen Volkes vor Angriffen aus dem Ausland zu schützen und sich damit als Verteidigerin der polnischen Nation zu profilieren.

Claude Lanzmann ist es somit nach Worten des Warschauer Publizisten Daniel Passent gelungen, „die Polen empfindlich zu kränken und gegen sich zu verbünden, was jedoch wohl kaum in seiner Absicht lag.“⁵⁵

Trotz dieser weitgehend einhelligen Ablehnung sollte die Diskussion um den Film „Shoah“ nicht unterschätzt werden. Erstmals wird hier ein Tabu gebrochen und das Thema des polnischen Umgangs mit der nationalsozialistischen Judenvernichtung nicht länger im „Zweiten Umlauf“ debattiert, sondern in den offiziellen Medien des Landes behandelt. Dabei sorgt die Beteiligung von Vertretern

⁵⁴ Claude Lanzmann erklärt in einem weiteren Interview gegenüber der französischen Presse, dass ein alter christlicher Antisemitismus überall auf der Welt verbreitet sei und er keinesfalls Kritik an der gegenwärtigen polnischen Regierung üben wolle. Die Rzeczpospolita stellt angesichts dieses Interviews des Regisseurs fest: „Lanzmann stellt sich entweder dumm, oder er geht einfach zur Tagesordnung über nach seinen Bemerkungen gegenüber der Pariser Zeitung ‚Libération‘, wo er am 25. April nicht mehr und nicht weniger sagte, als dass die nationalsozialistischen Vernichtungslager in Polen errichtet wurden, weil ‚die Deutschen auf die schweigende Zustimmung der (polnischen) Bevölkerung rechnen konnten‘“. Vgl. Co dziwi autora filmu „Shoah“. (14.06.1985) [Was wundert den Autor des Films „Shoah“.] In: Rzeczpospolita.

⁵⁵ Passent (07.03.1986).

des politischen Lebens dafür, dass der Konflikt größere Aufmerksamkeit findet und länger anhaltend diskutiert wird. Die „Shoah“-Diskussion stellt somit eine Art Dammbreach dar und ist als Auftakt für alle weiteren öffentlichen Konflikte über die Shoah in Polen zu betrachten.

2.2 „Arme Polen blicken aufs Ghetto“ – die Błoński-Debatte

„Was sage ich ihm, Jude des Neuen Testaments,
Der zweitausend Jahre auf die Wiederkehr Christi wartet?
Mein zerschlagener Körper liefert mich seinem Blick aus,
Und er wird mich zu den Gehilfen des Todes zählen;
Den Unbeschnittenen.“

Czesław Miłosz, 1945

2.2.1 „Biedny Polacy patrzą na getto“

Am 10. Januar 1987 erscheint ein Essay des Krakauer Literaturhistorikers, Kritikers und Übersetzers Jan Błoński in der katholischen Wochenzeitschrift *Tygodnik Powszechny*.⁵⁶ In Anlehnung an ein Gedicht des Nobelpreisträgers Czesław Miłosz – „Armer Christ sieht das Ghetto“ – setzt er sich unter der Überschrift „Arme Polen blicken aufs Ghetto“ mit den polnisch-jüdischen Beziehungen und der Verantwortung seines Landes für die Shoah auseinander.

Anlass und Motivation für diesen Artikel waren nach eigenen Angaben des Autors ein einjähriger Aufenthalt im Ausland, bei dem er sich mit der Literatur über die Shoah und vor allem mit der Rolle Polens während dieser Zeit beschäftigt habe. Seine ursprüngliche Absicht, den polnischen Leser mit der ausländischen Sicht auf diese Ereignisse vertraut zu machen, habe er jedoch bald aufgeben müssen:

When I started to work, I became aware that it was very difficult to write what I wanted and, in practice, impossible. It was not a question of facts which might not have been known to Polish or foreign authors and readers. It was clearly not a question of facts. There may have been differences over the facts, but this divergence was too great to be explained on this basis. It was rather in the understanding of the facts that the differences lay, and the differences were so great that I need a dozen odd pages to explain each one.⁵⁷

⁵⁶ Błoński, Jan (11.01.1987): Biedny Polacy patrzą na getto. [Arme Polen blicken aufs Ghetto.] In: *Tygodnik Powszechny*.

⁵⁷ Ethical Problems of the Holocaust in Poland (1990). In: Polonsky, Antony (Hrsg.): „My brother's keeper?“ Recent Polish Debates on the Holocaust. Oxford, S. 184–232, hier S. 186.

Błoński schildert diese Differenzen in einer Art fiktivem Gespräch über den Antisemitismus in Polen, in dem er den Unterschied zwischen polnischer und ausländischer Perspektive auf die Situation der jüdischen Bevölkerung im Land verdeutlicht.

„Sind die Polen Antisemiten? – Warum fragen Sie so? Es gibt Antisemiten unter den Polen, Philosemiten und solche, die das alles nicht interessiert, und eben die werden immer zahlreicher. – Natürlich, es gibt verschiedene Polen, aber ich frage nach der Mehrheit der Gesellschaft. Polen galten immer als Antisemiten, und das kann doch kein Zufall sein? – Wieso immer? Die Juden fanden doch eine Heimstatt in Polen, als sie aus England, Frankreich und Spanien vertrieben wurden!“⁵⁸

Nach Ansicht des Autors würden diese Diskussionen unter Historikern in recht ähnlicher Weise geführt werden. So habe er bei seinem Besuch einer internationalen Konferenz über die polnisch-jüdischen Beziehungen 1984 in Oxford enttäuscht feststellen müssen,⁵⁹ dass in den Diskussionen in erster Linie die Leerstellen dominierten. Verdruss und Leid würden auf diese Weise hervorgerufen. „Dann kam ich zu dem Schluss, dass dies eben jenes Gefühl von Vergiftung, Beschmutzung, Entehrung war, von dem Miłosz sprach.“⁶⁰

Jan Błoński nimmt daher die Gedichte des polnischen Dichters Czesław Miłosz zum Anlass, seine Landsleute zur „Reinigung“ aufzurufen: „das heißt, uns selbst in der Wahrheit zu betrachten“.⁶¹ Dabei setzt er sich zum einen mit dem Gedicht „Campo di Fiori“ auseinander, das Miłosz 1943 in Warschau verfasst hat. Darin berichtet der Dichter von dem Karussell, das kurz vor dem Ausbruch des Ghettoaufstands auf dem Krasieński-Platz errichtet worden ist. Błoński setzt dieses Ereignis in Verbindung mit der Hinrichtung des italienischen Dichters und Philosophen Giordano Bruno, der 1600 auf dem Scheiterhaufen in Rom verbrannt wurde.

⁵⁸ Błoński (11.01.1987).

⁵⁹ Trotz dieser negativen Einschätzung gab es durchaus konkrete Ergebnisse dieser Konferenz: Es folgte die Gründung eines „Institute for Polish-Jewish Studies“, das seit 1986 die jährliche Zeitschrift „Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies“ herausgibt. Vgl. Nähere Informationen auf der Homepage des Institutes: www.polishjewishstudies.pl.

⁶⁰ Błoński (11.01.1987).

⁶¹ Ebd.

Ich dachte an Campo di Fiori
In Warschau an einem Abend
Im Frühling vor Karussellen
Bei Klängen lustiger Lieder
Der Schlager dämpfte die Salven
Hinter der Mauer des Gettos
Und Paare flogen nach oben
weit in den heiteren Himmel

Der Wind trieb zuweilen schwarze
Drachen von brennenden Häusern,
Die Schaukelnden fingen die Flocken
Im Fluge aus ihren Gondeln.
Der Wind von den brennenden Häusern
Blies in die Kleider der Mädchen,
Die fröhliche Menge lachte
Am schönen Warschauer Sonntag.⁶²

Jan Błoński interpretiert dieses Gedicht, das nicht selten „als Anklage verstanden“ oder als „Beweis der feindlichen Gleichgültigkeit angesichts der Vernichtung des Gettos“ betrachtet würde, als einen schönen und edlen Reflex. Miłosz „rettete an jenem schrecklichen Osterfest, wie es einmal so schön formuliert wurde, ‚die Ehre der polnischen Dichtung‘. Aber gemeinsam mit dem Dichter spüren wir, daß das letzte Wort noch nicht gesprochen ist.“⁶³

Jan Błoński setzt sich daher mit einem weiteren Gedicht des Nobelpreisträgers auseinander, das 1945 verfasst wurde und den Titel „Armer Christ sieht das Ghetto“ trägt. Im Mittelpunkt der Interpretation Błońskis steht die Figur des Wächter-Maulwurfes.

Ich habe Angst, große Angst vor dem Wächter-Maulwurf.
Sein Lid ist geschwollen wie das eines Patriarchen,
Der viel im Schein der Kerzen gesessen hat,
vertieft in das große Buch der Gattung.
Was sage ihm ich, Jude des Neuen Testaments,
Der zweitausend Jahre auf die Wiederkehr Christi wartet?
Mein zerschlagener Körper liefert mich seinem Blick aus,
Und er wird mich zu den Gehilfen des Todes zählen: Den Unbeschnittenen.⁶⁴

Diesen Wächter-Maulwurf betrachtet Błoński als die Verkörperung des eigenen moralischen Gewissens, vor dessen Urteilsspruch sich der „Unbeschnittene“, der Christ fürchte. „Dieser Maulwurf gräbt sich unter der Erde vorwärts, aber auch in unserem Unterbewusstsein. Das Gefühl einer Schuld, zu der wir uns nicht bekennen wollen.“⁶⁵

⁶² Miłosz, Czesław (1995a): Campo di Fiori. In: Ders.: Gedichte. 1933–1981. 2. Aufl., Frankfurt a. Main, S. 23–25, hier S. 23f.

⁶³ Błoński (11.01.1987).

⁶⁴ Miłosz, Czesław (1995b): Armer Christ sieht das Ghetto. [Biedny chrześcijanin patrzy na getto] In: Ders.: Gedichte. 1933–1981. 2. Aufl., Frankfurt a. Main, S. 42–43, hier S. 43.

⁶⁵ Błoński (11.01.1987).

Błoński verknüpft diese Interpretation mit der Aufforderung an die polnische Gesellschaft, sich mit der jüdischen Vergangenheit und der eigenen Haltung gegenüber der Vernichtung des jüdischen Volkes zu beschäftigen. Aus Sorge um den „guten Ruf“ würde sich die Gesellschaft weigern, die Frage nach der eigenen Verantwortung zu stellen und sich ausschließlich in der Rolle des Opfers sehen. Auf Dauer könne sie der Frage der Mitverantwortung, „eine der schmerzhaftesten [...], vor der wir stehen können“⁶⁶ jedoch nicht entgehen.

Der Autor richtet daher einen Appell an seine Landsleute: „Wir müssen aufhören, uns zu verteidigen, zu rechtfertigen, aufzurechnen. Hervorzuheben, was wir während der Besatzung und davor alles nicht tun konnten. Die Schuld den politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnissen zu geben. Sondern zuerst den Satz zu sagen: Ja, wir sind schuldig. Wir nahmen die Juden in unser Haus auf, aber wiesen ihnen die Kellerwohnung zu.“⁶⁷

Dieses uneingeschränkte Eingeständnis von Schuld ist nach Ansicht Jan Błońskis die wichtigste Voraussetzung, um einen gesellschaftlichen Bewusstseinswandel gegenüber den polnisch-jüdischen Beziehungen einzuleiten und die „vergiftete Erde“ allmählich zu reinigen.

Błoński ist sich der Tatsache bewusst, dass seine Forderung nach einem Schuldeingeständnis großen Widerstand hervorrufen wird. Er betrachtet die Schuld des polnischen Volkes jedoch vor allem unter moralischen Aspekten. So habe sich Polen tatsächlich nicht aktiv am Völkermord beteiligt; es gäbe jedoch einen Unterschied zwischen Mit-Beteiligung und Mit-Schuld. Diese Mit-Schuld bestünde zum einen in der Unterlassung bzw. den unzureichenden Gegenmaßnahmen, zum anderen und noch viel wichtiger in dem mangelnden moralischen Widerstand. „Hätten wir nämlich in der Vergangenheit klüger, edler, ‚christlicher‘ gehandelt, wäre der Völkermord gewiss ‚weniger denkbar‘ gewesen, wahrscheinlich schwieriger zu verwirklichen und wäre zweifellos auf einen größeren Widerstand getroffen. Mit anderen Worten, er hätte die Gesellschaft im Bewusstsein dessen was geschah, nicht mit Gleichgültigkeit und Verrohung angesteckt.“⁶⁸

Implizit wirft Błoński seinen Landsleuten damit eine antisemitische Haltung vor, die zu einer gesellschaftlichen Isolation der jüdischen Bevölkerung und mangelnder Solidarität angesichts der nationalsozialistischen Bedrohung geführt habe. Dieser Antisemitismus habe nicht zur Teilnahme am Völkermord geführt, doch „wenn man entdeckt, wieviel Hass es in der polnischen Gesellschaft gab, muss man sich häufig wundern, dass den Worten keine Taten folgten.“⁶⁹ Grund

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

hierfür sei allein die Tatsache, dass „wir noch ein wenige Christen waren“ und „Gott diese Hand zurückgehalten“ habe.

2.2.2 Jan Błoński und Władysław Siła-Nowicki

Seit dem Beginn der 1980er Jahre ist eine Reihe von Artikeln über die polnisch-jüdischen Beziehungen und die Schwierigkeiten des Dialogs zwischen Juden und Christen im *Tygodnik Powszechny* veröffentlicht worden. Der Beitrag des Literaturwissenschaftlers Jan Błoński stellt jedoch ein Novum dar. Nie zuvor wurde in einer polnischen Zeitung zu einem vorbehaltlosen Bekenntnis der Schuld und einer Prüfung des Gewissens gegenüber dem Völkermord an den polnischen Juden aufgerufen. Mit dem Essay „Arme Polen blicken aufs Ghetto“ wird zum ersten Mal die uneingeschränkte Opferrolle des polnischen Volkes während der Okkupationszeit öffentlich infrage gestellt.

Błoński selbst äußert 1988 in Jerusalem die Ansicht, dass die Shoah die polnische Gesellschaft und jeden einzelnen zu einem neuen Blick auf sich selbst und die Vergangenheit herausfordere:

„The Holocaust compels us to look at ourselves differently, in other words at our past, at our identity as human beings and as nation, made up of individuals. It is precisely this self-analysis and a change in our way of seeing ourselves which a considerable part of Polish people shy away from. The understanding of co-responsibility means in this case an acknowledgement of blame for the past and signifies a new assessment of that past.“⁷⁰

Diese Herausforderung ist es, die große Emotionen und eine starke Resonanz bei der Leserschaft des *Tygodnik Powszechny* hervorruft. Nach Angaben des Herausgebers, Jerzy Turowicz erreichen nahezu 200 Briefe und Artikel die Redaktion in Krakau.⁷¹ Die Reaktionen reichen von eindeutiger Zustimmung über Unverständnis für die Thesen Błońskis bis zu eindeutig antisemitischen Stellungnahmen.

Eine klare Gegenposition zu dem Beitrag von Jan Błoński nimmt der Rechtsanwalt und frühere Widerstandskämpfer Władysław Siła-Nowicki ein.⁷² In seinem Artikel vom 22. Februar 1987 wirft er dem Literaturwissenschaftler aus Krakau vor, sein Text könne als Billigung und Quintessenz einer erbitterten antipolnischen Kampagne verstanden werden, die seit Jahrzehnten vom Ausland betrie-

⁷⁰ Ethical Problems of the Holocaust in Poland. (1990), S. 189.

⁷¹ Vgl. die Äußerungen von Jerzy Turowicz, ebd., S. 215.

⁷² Siła-Nowicki nahm im Zweiten Weltkrieg aktiv am polnischen Widerstand teil. Er leitete eine Einheit der Heimarmee und beteiligte sich am Warschauer Aufstand.

ben werde und nicht die Regierung oder das System treffe, sondern das gesamte polnische Volk.⁷³

Siła-Nowicki wendet sich zunächst gegen die Gedichte von Czesław Miłosz und ihre Interpretation durch Jan Błoński. Dabei weist er die Einschätzung des Literaturwissenschaftlers scharf zurück, die polnische Literatur strotze vor „irrigen, ja geradezu hasserfüllten Äußerungen über Juden“.⁷⁴ In seinem über 70jährigen Leben sei ihm eine solche Literatur nicht begegnet, die es vor dem Krieg überhaupt nicht gegeben habe und heute vielleicht von ein paar kleinen, nicht repräsentativen Gruppen vertreten würde. „Oder gehört etwa Adolf Hitlers ‚Mein Kampf‘ zum polnischen Schrifttum?“⁷⁵

Grundsätzlich spricht Siła-Nowicki dem Autor des Essays die Berechtigung ab, für das gesamte polnische Volk zu sprechen. Im Gegensatz zu ihm habe Jan Błoński die Zeit der Besatzung nicht als erwachsener Mensch erlebt und daher kein Recht auf Verallgemeinerungen. Er und seine Altersgenossen hätten allen Grund, stolz auf ihre Nation zu sein:

„Und wenn Jan Błoński sich fürchtet – so ist das sein Problem. Ich fürchte mich nicht, ebenso zu Recht wie Millionen von Polen, obwohl natürlich niemand von uns ohne Schuld ist, denn nur Gott ist perfekt. [...] Jan Błoński, der über die Vernichtung der Juden in Polen schreibt, schämt sich für seine Nation. Ich bin stolz auf die Haltung meiner Nation während der Okkupationszeit und das schließt auch die Beziehung zur Tragödie der jüdischen Nation mit ein.“⁷⁶

Auch über die Zeit vor 1939 und die Komplexität der polnisch-jüdischen Beziehungen könne sich Jan Błoński kein Urteil erlauben, da er über keinerlei eigene Erfahrungen verfüge. So weist Siła-Nowicki den von Błoński erhobenen Vorwurf des Antisemitismus zurück und argumentiert, dass die Juden nicht bereit gewesen seien, sich in die polnische Gesellschaft zu integrieren. Dabei hätten sie keineswegs im „Keller“ gelebt, sondern die Mehrheit des Kapitals in ihren Händen gehalten. Darüber hinaus hätten sie als urbane Bevölkerung einen leichteren Zugang zu Bildung gehabt und in größerer Zahl als die polnische Bevölkerung höhere Schulen und Universitäten besucht. „Für mich ist es nur natürlich, dass sich eine Gesellschaft gegen die Majorisierung der eigenen Intelligenz [...] durch eine fremde wehrt.“⁷⁷

73 Siła-Nowicki, Władysław (22.02.1987): Janowi Błońskiemu w odpowiedzi. [Antwort an Jan Błoński] In: Tygodnik Powszechny.

74 Błoński (11.01.1987).

75 Siła-Nowicki (22.02.1987).

76 Ebd.

77 Ebd.

Ebenso verwahrt sich Siła-Nowicki gegen den Vorwurf, Polen habe sich am jüdischen Völkermord mitschuldig gemacht. Seiner Ansicht nach waren es die Juden, die durch ihre Passivität zu wenig zu ihrer Rettung beigetragen hätten. Auch internationale jüdische Organisationen, insbesondere in den USA, hätten sich passiv und indifferent gegenüber dem furchtbaren Leid ihrer Glaubensgenossen in den von Deutschland besetzten Gebieten gezeigt. Die polnische Bevölkerung habe dagegen kaum Möglichkeiten zur Rettung der Juden gehabt und hätte nur tatenlos, „mit dem Gefühl kraftloser Verzweiflung und furchtbarem Zorn“ dem Zug „unserer Landsleute und Menschen unserer Nationalität“⁷⁸ in die Krematorien zuschauen können.

Zum Abschluss wendet sich Władysław Siła-Nowicki vehement gegen die „tief kränkende und unwahre Behauptung“⁷⁹ Błońskis, Gott habe im letzten Moment die völkermörderische Hand der Polen zurückgehalten. Selbst diejenigen, die von der Welle des Vorkriegsnationalismus mitgerissen worden seien und „Juden nach Madagaskar“ gerufen haben, hätten keinen Augenblick an die Ermordung der polnischen Juden gedacht.

Jan Błoński und Władysław Siła-Nowicki bewegen sich in ihren Argumentationen auf höchst unterschiedlichen, im Ergebnis unvereinbaren Ebenen. Während der Krakauer Literaturwissenschaftler von der moralischen Schuld des polnischen Volkes, dem vorherrschenden Antisemitismus der Zwischenkriegszeit und der daraus resultierenden Gleichgültigkeit gegenüber dem jüdischen Schicksal spricht, argumentiert der Anwalt auf der Ebene faktischer Schuld. Er stellt fest, dass es nicht Polen waren, die die Juden in die Gaskammern getrieben und sich nicht aktiv am Völkermord beteiligt hätten. Für ihn stellt sich die Geschichte der nationalsozialistischen Besatzungszeit zum einen aus der Perspektive des Martyriums dar: Polen und Juden waren seiner Ansicht nach gleichermaßen mit der „Bedrohung biologischer Vernichtung“⁸⁰ konfrontiert. Zum anderen erinnert er an den heroischen Widerstand der polnischen Bevölkerung während der „grausamen Zeit intensiven Terrors“⁸¹, der nicht vergessen werden dürfe. Beide Elemente, Martyrium und Heroismus, bilden in der Argumentation Siła-Nowickis zentrale Elemente polnischer Identität und nationalen Stolzes.

78 Ebd.

79 Ebd.

80 Ebd.

81 Ebd.

2.2.3 Reaktionen

Die nachfolgende Diskussion, die hauptsächlich in den Spalten des *Tygodnik Powszechny* geführt wird, bewegt sich zwischen diesen beiden, von Jan Błoński und Władysław Siła-Nowicki aufgezeigten Polen. Während die Artikel, die von dem katholischen Wochenblatt abgedruckt werden, meistens zu einer positiven Bewertung des Artikels „Arme Polen blicken aufs Ghetto“ gelangen, wird in den Beiträgen der Zeitschriften *Stolica* und *Życie Literackie* eine klare Ablehnung formuliert. Ryszard Żelichowski geht in seinem Artikel für die regierungsnahe Wochenzeitung *Stolica* nicht direkt auf den Essay Jan Błońskis ein, beschreibt aber deutlich die Untätigkeit der Alliierten und der internationalen jüdischen Organisationen angesichts der Vernichtung des jüdischen Volkes in Polen.⁸² Der Journalist Witold Rymanowski stellt in seinem Beitrag für die Zeitschrift *Życie Literackie*, der zuvor von der Redaktion des *Tygodnik Powszechny* abgelehnt worden war, sogar die Behauptung auf, dass der Krakauer Literaturwissenschaftler sich mit seinem Artikel der Verleumdung der polnischen Nation schuldig gemacht habe.⁸³

In den Diskussionsbeiträgen des *Tygodnik Powszechny* dominiert hingegen die Zustimmung. So bezeichnet der Radiojournalist Jerzy Jastrzębowski den Artikel Błońskis als einen „Durchbruch“, von dem Siła-Nowicki in seiner Art der Argumentation weit entfernt sei.

„Siła-Nowicki argumentiert wie ein rassiger Stabsoffizier, der weiß, dass man manchmal eine Million opfern muss, um zwei Millionen zu retten. Wenn dann diese Million auch noch passiv bleibt und sich nicht wenigstens durch Flucht in Sicherheit zu bringen versucht, wie soll man dann von einer Schuld von uns Polen sprechen? Siła-Nowicki hat von seinem Standpunkt aus Recht. Der hervorragende Rechtsanwalt versteht jedoch ganz eindeutig die von Błoński vorgeschlagene ethische Haltung nicht.“⁸⁴

Auch Kazimierz Dziewanowski drückt in dem Beitrag „Bitte nicht in meinem Namen sprechen“ seine Erleichterung und Zufriedenheit über den Essay aus und spricht Jan Błoński ausdrücklich das Recht, „wenn nicht sogar die Pflicht“⁸⁵ zu, seinen Artikel zu schreiben. Die Argumentation Siła-Nowickis, eines wichtigen

⁸² Vgl. Żelichowski, Ryszard (29.03.1987): Gest Piłata. [Pilatus Geste.] In: *Stolica*.

⁸³ Rymanowski, Witold (12.04.1987): Siewca antysemityzmu? [Die Verbreitung von Antisemitismus?] In: *Życie Literackie*.

⁸⁴ Jastrzębowski, Jerzy (05.04.1987): Na różnych płaszczyznach. [Auf verschiedenen Ebenen] In: *Tygodnik Powszechny*.

⁸⁵ Dziewanowski, Kazimierz (05.04.1987): Proszę nie mówić za mnie. [Bitte nicht in meinem Namen sprechen] In: *Tygodnik Powszechny*.

Mitgliedes der polnischen Gesellschaft und hervorragenden Anwaltes, erfülle ihn jedoch mit Bedauern:

Wenn in unserem Land, neben uns und in unserer Gegenwart einige Millionen unschuldiger Menschen ermordet werden und wir nicht in der Lage sind, es zu verhindern oder sie zu retten, so ist dies ein so schreckliches Ereignis, eine so große Tragödie, dass es mir verständlich, menschlich und richtig erscheint, wenn die Überlebenden darüber beunruhigt und bedrückt sind und sie keine Ruhe finden können. Eben deshalb gefallen mir die Ruhe und das gute Gefühl nicht, das der Autor in seinem Artikel gegen Błoński demonstriert.⁸⁶

Trotz der allgemeinen Zustimmung zu dem Beitrag Jan Błońskis wird auch im *Tygodnik Powszechny* eine Reihe von Punkten kritisch diskutiert. Hierzu gehören vor allem der Aspekt des Antisemitismus in Polen sowie die Frage nach der polnischen Mitschuld an der nationalsozialistischen Judenvernichtung.

So erklärt Janina Walewska unter der Überschrift „In gewissem Sinne bin ich Antisemitin“,⁸⁷ dass sie selbst in der Frage des polnischen Antisemitismus tief gespalten sei. Einerseits teile sie mit Władysław Siła-Nowicki die Überzeugung, dass die Juden eine Mitschuld an ihrer Isolation und der Ausbreitung des Antisemitismus in Polen gehabt hätten. Andererseits ist sie der Meinung, dass Siła-Nowicki das Problem des polnischen Antisemitismus unterschätze. Sie tritt seiner Behauptung entgegen, eine antisemitische Literatur werde lediglich von einer kleinen Gruppe in Polen vertreten und verbreitet werden. Ihrer Ansicht nach dürfe deren Einfluss gerade auf die jüngere Generation nicht unterschätzt werden.

Auch der Herausgeber des *Tygodnik Powszechny*, Jerzy Turowicz, ist der Ansicht, dass Władysław Siła-Nowicki das Problem des Antisemitismus in Polen verharmlose.⁸⁸ Gerade in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts habe sich der Antisemitismus in Polen rasch verbreitet und sei in weiten Teilen der polnischen Gesellschaft akzeptiert worden. Auch wenn es heute kaum noch Juden in Polen gäbe, sei das Problem des Antisemitismus weiterhin präsent. Jerzy Turowicz stimmt mit Jan Błoński darin überein, dass die polnische Mitschuld mit dem Antisemitismus im Land zusammenhänge. „Hätte es den Antisemitismus in Polen vor dem Krieg nicht gegeben, wir hätten vielleicht nicht viel mehr Juden retten können, aber unser Verhältnis zu ihrer vor unseren Augen stattfindenden

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Walewska, Janina (05.04.1987): W jakimś sensie jestem antysemitką. [In gewissem Sinne bin ich Antisemitin] In: *Tygodnik Powszechny*.

⁸⁸ Vgl. Turowicz, Jerzy (05.04.1987): Racje polskie i racje żydowskie. [Polnische Rechte und jüdische Rechte.] In: *Tygodnik Powszechny*.

Vernichtung wäre ein anderes gewesen. Es hätte nicht diese – sich häufig leider offen zeigende – Gleichgültigkeit gegeben“.⁸⁹

Dabei verwahrt sich der Herausgeber allerdings gegen die Formulierung Błoński, wonach Polen sich nur deshalb nicht an der Judenvernichtung beteiligt habe, „weil wir noch ein wenig Christen waren, weil wir im letzten Augenblick begriffen, wie satanisch dieses Vorhaben ist“.⁹⁰ Dieser Vorwurf ist nach Ansicht von Turowicz „eine schwere, unrichtige und ungerechtfertigte Anklage. Ich stelle entschieden fest, dass – trotz allem – die Möglichkeit einer Mitwirkung am Völkermord nicht existierte. Das bedeutet nicht, dass das Problem der Mitschuld nicht bestünde.“⁹¹

Mit der Frage der moralischen Verantwortung beschäftigt sich auch der Journalist Kazimierz Dziewanowski. Zwar ist er ebenso wie Siła-Nowicki der Ansicht, dass die Alliierten und die Juden in den USA und Großbritannien große Schuld auf sich luden, indem sie sich nicht in ausreichendem Maße für die Rettung der polnischen Juden eingesetzt hätten. „Aber dieses Argument, auch wenn es richtig sein mag, ist mir egal. Es betrifft nicht mich oder meine Nation. Es betrifft Fremde. Es ist eine Angelegenheit ihres Gewissens, nicht meines.“⁹² Dziewanowski ruft ebenso wie Jan Błoński dazu auf, das eigene Gewissen zu überprüfen und nicht länger die Schuld bei anderen zu suchen.

Auch Janina Walewska setzt sich intensiv mit der Frage der moralischen Verantwortung Polens auseinander. Nach der Lektüre des Essays kommt sie zu dem Ergebnis, dass Polen die Juden nicht im Sinne der polnischen Bischöfe von 1965 um Vergebung bitten sollte. „Wir können nur sagen: ‚Wir bitten um Vergebung‘. Nichts weiter. Denn wenn wir uns reinigen wollen, uns also schuldig fühlen (und ich fühle mich schuldig, unabhängig von meinem ‚zweiten Ich‘, das mich an die jüdische Schuld erinnert), müssen wir um Vergebung bitten.“⁹³ Sicherlich hätten sich nur einige wenige Polen schuldig gemacht oder gar an der Ermordung der jüdischen Bevölkerung mitgewirkt, doch wenn man die Juden als Einheit betrachte, so müsste das auch für die Polen gelten. Eine Entschuldigung und die Bitte um Vergebung könnten nach Ansicht Walewskas endlich den Teufelskreis aus gegenseitigen Vorwürfen durchbrechen und würde von der anderen Seite gewiss nicht missverstanden werden.

Jerzy Jastrzębowski ist ebenfalls der Meinung, dass die jüdische Seite schon lange auf ein überzeugendes Signal aus Polen warte und dies keineswegs mit

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Błoński (11.01.1987).

⁹¹ Turowicz (05.04.1987).

⁹² Dziewanowski (05.04.1987).

⁹³ Walewski (05.04.1987).

dem Ziel, wie Siła-Nowicki vermutet, um es für antipolnische Zwecke zu missbrauchen.⁹⁴ Der Journalist geht dabei sogar noch einen Schritt weiter und fordert die Teilnahme einer „größeren kollektiv-moralischen Autorität“, ⁹⁵ gemeint ist die katholische Kirche, und erinnert ebenso wie Janina Walewska an die Initiative der polnischen Bischöfe, die mit ihrem Brief an die deutschen Amtsbrüder den Beginn der polnisch-deutschen Aussöhnung einläuteten.

Insgesamt gelangen die Autoren des *Tygodnik Powszechny* zu einer positiven Einschätzung des Błoński-Artikels. Sie sind zwar der Ansicht, dass der Krakauer Literaturwissenschaftler in einigen Punkten seiner Darstellung übertreibe, und kritisieren vor allem die Einschätzung, dass nur die christliche Prägung des polnischen Volkes eine Beteiligung am Judenmord verhindert habe. Dennoch unterstützen sie grundsätzlich seine Forderung, die moralische Verantwortung für die an den Juden in Polen begangenen Verbrechen zu übernehmen.

Die Reaktionen der Leser des *Tygodnik Powszechny* fallen hingegen deutlich emotionaler und vielfältiger aus, wie Jerzy Turowicz auf einer Konferenz über die polnisch-jüdischen Beziehungen im Jahr 1988 in Jerusalem berichtet:

„Whe we printed the article, I was, as were my colleagues, aware that it would be an event to which there would be certainly be a strong reaction. The reaction was greater than anything known in the course of the 42 years during which I have edited that paper. I cannot remember any article which provoked such a strong reaction on the part of the reader.“⁹⁶

Während einige Leser ihre Zustimmung zu den Thesen Jan Błońskis formulieren, äußern andere deutliche Kritik und Unverständnis.⁹⁷ So stellt eine Reihe von Lesern fest, dass nicht nur Juden, sondern auch Polen während der Besatzungszeit gelitten hätten und sie in erster Linie ihr eigenes Überleben hätten sichern müssen. Auch habe es eine Vielzahl von Rettungsaktionen für die polnischen Juden gegeben. Schuld trage daher nicht die polnische Seite, sondern insbesondere der Westen, der sich nicht hinreichend für die Rettung der Juden eingesetzt habe.

Auch das Problem des Antisemitismus in Polen wird in einigen Leserbriefen angesprochen. Dabei wird neben der Zustimmung zu den Einschätzungen von Siła-Nowicki zum Teil sogar die Ansicht formuliert, dass es überhaupt keinen Antisemitismus in Polen gegeben habe und wenn, dann sei er sicherlich berech-

⁹⁴ Jastrzębowski (05.04.1987).

⁹⁵ W przyszłości potrzebny będzie udział w tym dziele większego, zbiorowego autorytetu moralnego.“ Ebd.

⁹⁶ Ethical Problems of the Holocaust in Poland. (1990), S. 215.

⁹⁷ Vgl. hierzu die zusammenfassende Darstellung von Jerzy Turowicz (05.04.1987). Die Leserbriefe sind leider nicht auf den Seiten des *Tygodnik Powszechny* abgedruckt worden, sodass hier auf die Angaben des Herausgebers zurückgegriffen werden muss.

tigt gewesen. Einige Leser fordern die Redaktion des katholischen Wochenblattes daher auf, nicht länger über die polnisch-jüdischen Beziehungen und das Problem des Antisemitismus zu berichten, da diese längst der Vergangenheit angehörten.

Jerzy Turowicz tritt dieser Forderung als Herausgeber der Zeitschrift entschieden entgegen. In seinem Artikel „Polnische Rechte und jüdische Rechte“, der ebenso wie sein Artikel „Shoah‘ mit polnischen Augen gesehen“ eine Art Zusammenfassung der zurückliegenden Debatte darstellt, bezeichnet er den Essay Jan Błoński als richtigen und notwendigen Beitrag, der den Anstoß zu einer wichtigen Diskussion gegeben habe: „Darum werden wir trotz der Forderung einiger unserer Leser noch mehr als einmal im ‚Tygodnik‘ über das polnisch-jüdische und das christlich-jüdische Problem schreiben.“⁹⁸

2.2.4 Auswertung

Obwohl nur zwei Jahre zwischen den Diskussionen um den Film „Shoah“ und dem Beitrag von Jan Błoński vergangen sind, zeichnen sich hier klare Veränderungen ab. Der Vorwurf einer moralischen Schuld des polnischen Volkes gegenüber den verfolgten Juden wird nicht länger kollektiv zurückgewiesen, sondern stößt im Milieu der katholischen Intelligenz auf deutliche Zustimmung.

Die Gründe für diese Veränderungen sind vielfältig. Zum einen ist es seit der „Shoah“-Diskussion nicht länger ein Tabu, in den offiziellen Medien des Landes über das polnische Verhältnis zur nationalsozialistischen Judenvernichtung zu diskutieren. Vor diesem Hintergrund sind eine neue Offenheit und Sensibilität gegenüber dem Thema der Shoah in der polnischen Öffentlichkeit entstanden, sodass eine differenziertere Beurteilung der erhobenen Vorwürfe möglich ist. Zum zweiten handelt es sich bei Jan Błoński um einen Kritiker aus den eigenen Reihen, der mit den polnischen Befindlichkeiten vertraut ist und nicht mit unbedachten Äußerungen unnötigen Widerstand provoziert. So formuliert er – im Gegensatz zu Claude Lanzmann – keinen Pauschalangriff auf die katholische Kirche, sondern ruft seine Landsleute individuell zur Reinigung ihres Gewissens auf. Auf diese Weise sehen sich Mitglieder der Opposition nicht gezwungen, die „letzte Bastion der geistigen Unabhängigkeit“⁹⁹ im Land zu verteidigen, sondern sind bereit, die Frage nach der moralischen Verantwortung Polens für die nationalsozialistische Judenvernichtung zu diskutieren. Zum dritten sind die politischen Veränderungen zu berücksichtigen, die zu einer wachsenden Unab-

⁹⁸ Turowicz (05.04.1987).

⁹⁹ Smolar (1987), S. 70.

hängigkeit der polnischen Oppositionsbewegung und der maßgeblich beteiligten katholischen Intellektuellen geführt haben. Seit Mitte der 1980er Jahre ist es der kommunistischen Regierung unter Wojciech Jaruzelski nicht gelungen, die wirtschaftlichen und sozialen Probleme des Landes in den Griff zu bekommen und der Druck durch die sowjetische Perestroika-Bewegung nimmt stetig zu. Die Gewerkschaftsbewegung um Lech Wałęsa gewinnt dagegen zunehmend an Einfluss und Selbstbewusstsein.¹⁰⁰ Vor dem Hintergrund sind Mitglieder polnischen Opposition im Jahr 1987 viel stärker als noch zwei Jahre zuvor bereit, eigene Standpunkte jenseits der offiziellen Erinnerungspolitik zu beziehen und in der polnischen Öffentlichkeit zu vertreten.

Mitglieder der kommunistischen Regierung beteiligen sich dagegen nicht an dieser Debatte. Über die Gründe für diese Zurückhaltung lässt sich hier nur spekulieren. Einerseits ist es möglich, dass diese Diskussion kaum geeignet erscheint, die ‚Ehre‘ der polnischen Nation zu verteidigen und die Einheit des Volkes und der Regierung zu demonstrieren. Andererseits kann es sein, dass die Regierung dieser Debatte polnischer Intellektueller keine größere Bedeutung beigemessen hat und sich nicht zu einer öffentlichen Stellungnahme veranlasst sah. Möglich ist allerdings auch, dass sich die Kommunisten der wachsenden Stärke der polnischen Oppositionsbewegung bewusst gewesen sind und keine öffentliche Niederlage in diesem Konflikt riskieren wollten.

Fest steht, dass es nicht zu einer Ausweitung dieser Diskussion kommt, sondern sie auf die Seiten des *Tygodnik Powszechny* beschränkt bleibt und hier nach einiger Zeit beendet wird. Die Błoński-Diskussion findet somit deutlich weniger Aufmerksamkeit als die vorangegangene Debatte. Zu den Gründen zählen das fehlende Interesse des Auslandes, die mangelnde Beteiligung von Vertretern des politischen Lebens sowie das hohe intellektuellen Niveau, auf dem Jan Błoński und seine Mitstreiter diskutieren. Darüber hinaus ist der Ausgangspunkt dieser Diskussion – die Gedichte des Nobelpreisträgers Czesław Miłosz – sicherlich weniger eindrucksvoll als die Bilder des Filmes „Shoah“, sodass sich weniger Leser von dieser Debatte angesprochen fühlen.

Dennoch ist die Bedeutung dieser Diskussion kaum zu überschätzen, setzt doch der Krakauer Literaturwissenschaftler mit seiner Forderung, die moralische Verantwortung für die jüdische Vernichtung auf polnischem Boden zu übernehmen, hohe Maßstäbe für alle weiteren Debatten.

Darüber hinaus stellt dieser Konflikt den ersten Schritt in die „Erinnerungspluralität“¹⁰¹ der polnischen Gesellschaft dar. Erstmals werden in dieser Debatte

¹⁰⁰ Vgl. Davies (2001), S. 425f.

¹⁰¹ Abgeleitet ist diese Formulierung von Andreas Langenohl, der im Hinblick auf die postsowjetische Russländische Föderation von einem „Sturz in die Erinnerungspluralität“ spricht, „der

die Erinnerungen an die Zeit der nationalsozialistischen Okkupation nicht länger gleichförmig durch ein ideologisch gefiltertes Raster betrachtet, sondern von einzelnen Bevölkerungsgruppen kritisch hinterfragt und in einem Prozess der öffentlichen Auseinandersetzung neu bewertet. Demnach ist ein kleiner Teil der Gesellschaft bereit, die heroisch-martyrologische Perspektive auf die Zeit von 1939 bis 1945 öffentlich zu durchbrechen, während die Mehrheit an der bisherigen Wahrnehmung des Krieges aus der Helden- und Opferperspektive festhält. Eine solche Pluralisierung der Geschichtsbetrachtungen lässt auf eine wachsende Demokratisierung der politischen Kultur des Landes schließen.¹⁰²

2.3 Michał Cichy und die schwarzen Kapitel des Warschauer Aufstands

„Über jedem Gespräch zum Thema der Heimarmee und zum Warschauer Aufstand lag der Schatten des Heldentums der Aufständischen, aber auch der verleumderischen Bekanntmachungen und Plakate der kommunistischen Machtorgane. [...] Die Aufdeckung schwarzer Kapitel der eigenen Vergangenheit führte zu Schockreaktionen, denn diese Vergangenheit sollte unbefleckt, rein und heroisch sein.“

Adam Michnik, 1994

Am 15. Dezember 1993 veröffentlicht der Warschauer Journalist Michał Cichy in der *Gazeta Wyborcza* eine Rezension zu den Erinnerungen des polnischen Juden Calel Perechodnik.¹⁰³ Der ehemalige Ghetto-Polizist aus Otwock hatte im Vertrauen auf seine Position keine Kennkarte für seine Frau und ihre gemeinsame Tochter organisiert. Als die beiden nach Treblinka deportiert werden, gibt er sich die Schuld an ihrem Tod. In seinen Aufzeichnungen, die er zwischen Mai und Oktober 1943 in seinem Versteck in einer Warschauer Ladenwohnung anfertigt, erhebt er schwere Vorwürfe gegen sich selbst und seine Glaubensgenossen, aber auch gegen Polen und die deutschen Besatzer. Nachdem das Manuskript fast

weder strukturell noch kulturell vorbereitet oder begleitet worden ist“. Der Begriff des Sturzes scheint im Zusammenhang mit Polen jedoch nicht zutreffend zu sein, da er etwas Regellooses, Strukturloses und auch Bodenloses impliziert. In Polen handelt es sich um einen durchaus geregelten Umgang mit der Vergangenheit, da hier im Gegensatz zur ehemaligen Sowjetunion von Seiten der Zivilgesellschaft und des Staates gewisse kulturelle „Leitplanken“ und Rahmenbedingungen den Erinnerungsdiskurs lenken. Vgl. Langenohl, Andreas (2000): Erinnerung und Modernisierung. Die Rekonstruktion politischer Kollektivität am Beispiel des Neuen Russland. Göttingen, hier S. 314f.

¹⁰² Vgl. Kula (2004), S. 50.

¹⁰³ Cichy, Michał (15.12.1993): Wspomnienia umarłego [Erinnerungen eines Toten.]. In: *Gazeta Wyborcza*.

fünfzig Jahre unveröffentlicht in den Regalen des Jüdisch-Historischen Institutes in Warschau gelegen hatte, wurde es von dem polnischen Wissenschaftler Paweł Szapiro entdeckt und 1993 herausgegeben.¹⁰⁴

Sichtlich betroffen über die darin geschilderten Denunziationen polnischer Nachbarn, denen auch der Vater des Verfassers zum Opfer gefallen ist, stellt Michał Cichy in seinem Artikel fest, dass Cael Perechodnik sogar den Warschauer Aufstand überlebt habe, obwohl die Heimatarmee (*Armia Krajowa*, AK) und die Nationalen Bewaffneten Streitkräfte (*Narodowe Siły Zbrojne*, NSZ) viele Überlebende des Ghettoaufstands umgebracht hätten.¹⁰⁵

Nach Kritik von Redaktionskollegen sieht sich Cichy zu einer Rechtfertigung und der Vorlage von Beweisen gezwungen. In dem folgenden Artikel „Polen und Juden – schwarze Kapitel des Aufstands“, der am 29. Januar 1994 in der *Gazeta Wyborcza* abgedruckt wird,¹⁰⁶ entschuldigt er sich, dass seine „Worte über die Heimatarmee, die Nationalen Bewaffneten Streitkräfte, die Juden und den Warschauer Aufstand schlecht gewählt“ waren. Er habe bei seinen Anschuldigungen nicht die Organisation im Ganzen, sondern nur einzelne Mitglieder im Sinn gehabt. „Es hat Morde gegeben. Es hat positive Haltungen ebenso gegeben wie Antisemitismus. Ich möchte die anhand von Quellen belegten positiven und negativen Erfahrungen nicht gegeneinander abwägen, es vielmehr bei der Feststellung belassen, dass es das eine wie das andere gegeben hat.“¹⁰⁷ Im weiteren Verlauf des Artikels beschreibt er die Ermordung von rund 60 Juden durch Aufständische, wobei 44 oder 45 von ihnen zwei Massenmorden zum Opfer gefallen seien, zudem seien jüdische Frauen vergewaltigt worden, Hetzjagden auf überlebende Juden habe es gegeben und untergetauchte Juden seien ausgeraubt oder erpresst worden.

Die Anschuldigungen Michał Cichys veranlassen eine Reihe von Historikern zu Stellungnahmen, die vor allem in der *Gazeta Wyborcza* abgedruckt werden. Darüber hinaus erscheint eine Vielzahl von Leserbriefen zu diesem Thema und selbst über die Grenzen Polens hinaus werden die Vorwürfe des Warschauer Journalisten rezipiert.¹⁰⁸

104 Perechodnik, Cael (1993): *Czy ja jestem mordercą?* [Bin ich ein Mörder?] Warszawa. Die deutsche Übersetzung erscheint vier Jahre später: Ders. (1997): *Bin ich ein Mörder? Das Testament eines jüdischen Ghetto-Polizisten*. Lüneburg.

105 Vgl. Cichy (15.12.1993).

106 Cichy, Michał (29./30.01.1994): *Polacy – Żydzi. Czarne karty powstania*. [Polen – Juden. Schwarze Kapitel des Aufstands.] In: *Gazeta Wyborcza*.

107 Ebd.

108 Vgl. Dmitrów, Edmund/Kulak, Jerzy (2003): Der polnische „Historikerstreit“ zur Armia Krajowa. In: Chiari, Bernhard (Hrsg.): *Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg*. München, S. 807–846, hier S. 830ff.

2.3.1 Zur Bedeutung des Warschauer Aufstands

Der Grund dieses allgemeinen Interesses ist in der überragenden Bedeutung des Warschauer Aufstands für das kollektive Gedächtnis der polnischen Gesellschaft zu suchen. Die Interpretation des 63 Tage dauernde Aufstands, der 150.000 bis 180.000 Menschen das Leben kostete¹⁰⁹ und mit der nahezu vollständigen Zerstörung Warschaus endet,¹¹⁰ vereint alle Elemente des messianischen Deutungskonzeptes polnischer Geschichte: Mut, Opferbereitschaft, Heldentum und Vaterlandsliebe.¹¹¹ Der Aufstand gegen die übermächtigen Feinde, der mit einer gewaltigen Niederlage endet, steht ebenso für den heroischen Kampf wie für das unendliche Leiden der polnischen Bevölkerung. Der Warschauer Aufstand wird zum Symbol des heldenhaften Kampfes um die Unabhängigkeit und zu einem „Knotenpunkt auf der Karte des kollektiven polnischen Gedenkens an den Krieg“.¹¹²

Darüber hinaus ist er als ein „Spiegelbild der politischen Geschichte Polens“¹¹³ in der Nachkriegszeit anzusehen. Die kommunistischen Machthaber betrachten die Erinnerung an den militärischen Widerstand der *Armia Krajowa* (AK) und ihre größte Leistung, den Warschauer Aufstand, als eine Bedrohung ihrer Legitimationsansprüche und versuchen ihn aus der offiziellen Erinnerung zu verdrängen.¹¹⁴ Während sie in den ersten Jahren die mit dem Aufstand verbundenen Emotionen respektieren und den „gemeinsamen Kampf“ der einfachen Soldaten der AK und des kommunistischen Widerstandes in den Mittel-

109 Die Schätzungen über die Opferzahlen des Warschauer Aufstands gehen deutlich auseinander, jedoch ist davon auszugehen, dass sich unter den Opfern 90% Zivilisten befanden. Vgl. Borodziej, Włodzimierz (2003b): Der Warschauer Aufstand. In: Chiari, Bernhard (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 217–253, hier S. 253.

110 Nach der Kapitulation am 2. Oktober 1944 beginnt ein Exodus aus Warschau: Soldaten verlassen die Stadt und werden in Lager überführt, Verwundete aus den Krankenhäusern evakuiert und Zivilisten zur Zwangsarbeit oder in Konzentrationslager verschleppt. Die Deutschen beginnen daraufhin mit der systematischen Zerstörung der Stadt, der etwa 30% des Vorkriegsbestandes an Bausubstanz zum Opfer fallen. Bis zur Befreiung Warschaus durch die Rote Armee am 17. Januar 1945 sind fast 90 % der Stadt zerstört worden. Vgl. Borodziej (2004), S. 205–208.

111 Vgl. Chiari, Bernhard (2003): Die Heimatarmee als Spiegelbild polnischer nationaler Identität. In: Ders. (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 1–25, hier S. 3. Chiari formuliert diese Begriffe im Hinblick auf die Bedeutung der Armia Krajowa (AK), die jedoch auf die größte militärische Aktion der AK, den Warschauer Aufstand übertragen werden können.

112 Ruchniewicz (2005), S.23.

113 Borodziej (2004), S. 208.

114 Vgl. Szacka (2003), S. 849ff.

punkt ihrer Feierlichkeiten stellen, dominiert seit der Stalinisierung von 1948 „das feindselige Beschweigen des Aufstands und seiner Opfer“. ¹¹⁵ Erst mit dem Tode Stalins im Jahre 1953 kehrt das „patriotische Volk Warschaus“ als positiver Held zurück und der Aufstand von 1944 wird wieder Teil der offiziellen Gedenkkultur. ¹¹⁶ Dabei etabliert sich die Unterscheidung zwischen dem Heldentum der Soldaten und der Zivilbevölkerung auf der einen und der „reaktionären Clique“, der Exilregierung in London auf der anderen Seite. ¹¹⁷ Ein erneuter Wandel zeichnet sich Ende der 1960er Jahre ab. Auf dem Höhepunkt der „antizionistischen Kampagne“ bemüht sich die kommunistische Partei unter General Mieczysław Moczar verstärkt um die früheren Kämpfer der AK und versucht sie mittels einer integrativen Geschichtspolitik für das System zu gewinnen. Der Warschauer Aufstand avanciert nun in der offiziellen Lesart zum „Volkaufstand“. ¹¹⁸

Mit der Entstehung einer oppositionellen Gegenöffentlichkeit in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre wird jedoch die Forderung nach der „vollen Wahrheit“ immer lauter, die vor allem die Frage nach der sowjetischen Verantwortung für diese Katastrophe mit einschließt. Die Tatsache, dass die Rote Armee auf der rechten Seite der Weichsel verharrt und nicht in das Aufstandsgeschehen eingegriffen hat, wird nach Jahren des Schweigens zum Argument gegen die kommunistische Befreiungsgeschichte durch das sowjetische Brudervolk. In diesem Zusammenhang stellt die Rede des polnischen Papstes Karol Wojtyła einen wichtigen Meilenstein dar, der in seiner Predigt vom 2. Juni 1979 auf dem Warschauer Siegesplatz den Aufstand von 1944 wiederholt erwähnt und ihn dabei in die Tradition des heroischen Kampfes und des messianischen Leidens der polnischen Bevölkerung einordnet. Auf diese Weise schlägt er ein neues Kapitel in

115 Borodziej (2004), S. 210. Laura Höhlzwitter weist jedoch darauf hin, dass dieses „Beschweigen“ zu keinem Zeitpunkt uneingeschränkt Bestand hatte. Als Beleg führt sie den Hirtenbrief des polnischen Primas Stefan Wyszyński von 1949 an, der trotz des offiziellen Tabus davon schreibt, dass er sich seit dem Moment des Warschauer Aufstands nicht von dem Gedanken lösen könne, „dass man durch Warschau mit einem großen Ehrgefühl gehen muss, mit Kraft und mit Glauben“. Zit. n. Höhlzwitter (2008), S. 115.

116 Als Beleg für diese Rückkehr führt Beate Kosmala den Film „Kanał“ des polnischen Regisseurs Andrzej Wajda an, der 1956 in den polnischen Kinos gezeigt wird. Darin flüchten die jungen Protagonisten des Filmes während der Kämpfe in Warschau in das Abwassersystem, wo ihnen ein Eisengitter den Rettungsweg abschneidet. „Wajda zeichnet ein realistisches Bild vom Tod einer Stadt und einer Generation sowie vom Verhängnis eines Volkes, das nicht aus Helden, sondern aus Durchschnittsmenschen bestand, die schließlich Heldenmut bewiesen.“ Vgl. Kosmala, Beate (2004): Lange Schatten der Erinnerung. Der Zweite Weltkrieg im kollektiven Gedächtnis. In: Flacke, Monika (Hrsg.): Mythen der Nationen. 1945 – Arena der Erinnerungen. Bd. 2, Berlin, S. 509–540, hier S. 512f.

117 Vgl. Borodziej (2004), S. 211.

118 Ebd., S. 212.

der geschichtspolitischen Auseinandersetzung mit der Erinnerung an den Warschauer Aufstand auf:¹¹⁹

Man kann diese Nation, die eine so glänzende, zugleich aber auch so schrecklich schwere Vergangenheit hatte, unmöglich verstehen ohne Christus. Es ist unmöglich, diese Stadt, Warschau, die Hauptstadt Polens, die sich im Jahre 1944 auf einen ungleichen Kampf gegen den Aggressor einließ – einen Kampf, bei dem sie unter ihren eigenen Trümmern begraben wurde, zu verstehen, wenn man sich nicht daran erinnert, dass unter diesen gleichen Trümmern auch Christus, der Erlöser, mit seinem Kreuz lag, das sich heute vor der Kirche in Krakau-Vorstadt befindet. [...] Vor 35 Jahren wurde dieser Krieg an allen Fronten beendet. In diesem Augenblick hat eine neue Periode in der Geschichte unseres Vaterlandes begonnen. Doch können wir nicht all das vergessen, was unsere Erfahrung des Krieges und der Okkupation beeinflusst hat; wir können das Lebensopfer so vieler polnischer Männer und Frauen nicht vergessen. Ebenso können wir nicht den Heroismus der polnischen Soldaten vergessen, der an allen Fronten der Welt gekämpft hat – ‚Für unsere und eure Freiheit‘.¹²⁰

Auch wenn die kommunistische Partei noch einmal versucht, die Erinnerung an den Aufstand in offizielle Bahnen zu lenken und der Errichtung eines Denkmals zu Ehren der Aufständischen zustimmt,¹²¹ kann sie nicht länger darüber hinweg täuschen, dass sie „die Schlacht um den 1. August 1944 definitiv verloren“¹²² hat.

Der Warschauer Aufstand steht somit stellvertretend für den „über viele Nachkriegsjahre hinwegklaffenden Abgrund zwischen der offiziellen und der allgemein verbreiteten Erinnerung“¹²³ an den Zweiten Weltkrieg in Polen. Dabei

119 Vgl. Krzymianowska, Justyna (2007): Der Warschauer Aufstand zwischen Tabuisierung und Heroisierung. In: Schmid, Harald/Dies. (Hrsg.): Politische Erinnerung. Geschichte und kollektive Identität. Würzburg, S. 211–222, hier S. 215.

120 Zit. n. Davies, Norman (2004): Aufstand der Verlorenen. Der Kampf um Warschau 1944, München, S. 658.

121 Bereits im Jahre 1964 war ein Denkmal „für die Helden von Warschau“ errichtet worden, eine zehn Tonnen schwere Bronzeskulptur, die die symbolische Bezeichnung „Nike“ erhielt. Da dieses Denkmal jedoch nicht explizit den Kämpfern des Warschauer Aufstands gewidmet war und zudem attraktiver Standort offizieller Feierlichkeiten wurde, kam mit Beginn der politischen Tauwetterperiode in den 1980er Jahren der Wunsch der ehemaligen Aufständischen auf, ein Mahnmal zu Ehren ihres Kampfes zu errichten. Erst am 31. Juli 1984 wurde der Grundstein für dieses Denkmal zu Ehren der Aufständischen auf dem Krasiński-Platz in Anwesenheit des Staatspräsidenten Wojciech Jaruzelski gelegt. Bereits ein Jahr zuvor war das „Denkmal des kleinen Aufständischen“ an den Wehrmauern der Altstadt vom Polnischen Pfadfinderverband errichtet worden. Vgl. Markiewicz, Tomasz (2003): Der Kampf um die Erinnerung. Denkmäler der Heimatarmee in Warschau seit 1945. In: Chiari, Bernhard (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 743–775, hier v. a. S. 761–765, 769–772.

122 Borodziej (2004), S. 214.

123 Szacka (2003), S. 848.

wird der Aufstand in der allgemeinen Erinnerung der polnischen Bevölkerung zum Symbol des Kampfes um Freiheit und Unabhängigkeit.

Die ablehnende Haltung der kommunistischen Herrschaft gegenüber dem Warschauer Aufstand und ihr Bemühen, ihn aus dem kollektiven Gedächtnis zu tilgen, führten dazu, dass die Erinnerung daran zu einer Form des Widerstands gegen die Staatsmacht wurde, während der Aufstand selbst ein Bestandteil der Tradition wurde, die der bestehenden Ordnung die Legitimität absprechen wollte, und eine Alternative zu den Traditionen bildete, auf die sich die herrschende Macht berief.¹²⁴

Nach der politischen Wende von 1989/90 scheint es zunächst so, als würde das Andenken an den Aufstand „zu einem Festtagsritual mit schwindender politischer Bedeutung“¹²⁵ werden. Die Debatte über die Ereignisse in Jedwabne führt jedoch nach der Erkenntnis über den Verlust der eigenen Unschuld zur „Gegenwelle einer erneuten Historisierung und [...] zur Rückkehr einer konfrontativen und nicht einer gegenüber den Nachbarn kooperativen Einstellung zur Kriegsvergangenheit“.¹²⁶ Ein Ausdruck dieser erneuten Historisierung ist das im August 2004 eröffnete Warschauer Aufstandsmuseum, das die heroische Sicht auf den Freiheitskampf der Polen gegen die Deutschen und gegen den Kommunismus in den Mittelpunkt stellt.¹²⁷ Auf eine kritische Auseinandersetzung mit den Ereignissen des Aufstands und seinen Folgen wird in der Dauerausstellung dagegen verzichtet und auch eine Einordnung in einen internationalen Kontext ist nicht zu erkennen. Das Museum stellt daher für die Einen eine Antwort auf die Schädigung des internationalen Ansehens Polens dar, das ein Gefühl des kollektiven Stolzes vermitteln und damit die polnische Gemeinschaft stärken soll.¹²⁸ Für die Anderen ist es „ein messianisches Lob des Heldentums“,¹²⁹ das die Freiheit in den Mittelpunkt seiner Deutung stellt, jedoch vergessen lässt, dass die jungen Soldaten der AK den Aufstand mit ihrem Leben bezahlt haben.¹³⁰ Die Niederlage,

¹²⁴ Szacka (1994), S. 19.

¹²⁵ Borodziej (2004), S. 214. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Barbara Szacka, die feststellt, dass die Tradition des Kampfes um Unabhängigkeit, für welche die Armia Krajowa und der Warschauer Aufstand stehen, derzeit über keinerlei Bezugspunkte in der Gegenwart verfüge. Vgl. Szacka (2003), S. 860f.

¹²⁶ Krzemiński (26.03.2005).

¹²⁷ Vgl. Steffen, Katrin (2006): Ambivalenzen des affirmativen Patriotismus. Geschichtspolitik in Polen. In: Osteuropa. 11–12, S. 219–233, hier S. 228. Nähere Informationen zum Museum sind auf der Homepage zu finden: www.1944.pl.

¹²⁸ Vgl. Krzymianowska (2007), S. 211.

¹²⁹ Janion, Maria (26.05.2006): Moeje hererzje antynarodowe. Rozmowa z Marią Janion. [Meine antinationalen Ketzereien. Gespräch mit Maria Janion.] In: Gazeta Wyborcza.

¹³⁰ Katrin Steffen stellt in diesem Zusammenhang fest, dass es sogar möglich sei, das Museum zu verlassen, ohne zu bemerken, dass der Aufstand am Ende gescheitert sei. Vgl. Steffen (2006), S. 228.

die weitgehende Zerstörung Warschaus und der Tod einer ganzen Generation werden hier ebenso ausgeblendet wie die Frage nach dem politischen und militärischen Sinn des Aufstands.¹³¹

Insgesamt scheint sich die polnische Gesellschaft seit den 1990er Jahren trotz des hohen Risikos, der großen Opferzahlen und der militärischen Erfolglosigkeit auf eine positive Bewertung des Aufstands geeinigt zu haben, der zum nationalen Gründungsmythos der Vierten Republik aufgebaut wird.¹³² So bestätigen aktuelle Umfragen, dass die Mehrheit der polnischen Bevölkerung dem Aufstand noch immer eine große Bedeutung zuweist.¹³³ „Der Warschauer Aufstand, der heute eine herausragende Rolle in der polnischen Erinnerung spielt, fungiert als Kitt, der die Gesellschaft zusammenhält, weil sich in dieser Erinnerung unterschiedliche Weltanschauungen treffen können.“¹³⁴

2.3.2 Diskussion

Dieses positive Bild des Warschauer Aufstands im kollektiven Gedächtnis der Polen wird durch die Anschuldigungen des Journalisten Michał Cichy empfindlich gestört und veranlasst eine Reihe von Historikern, sich zu Wort zu melden.

Deutliche Kritik an dem Beitrag des Warschauer Journalisten kommt von dem an der Katholischen Universität Lublin (KUL) lehrenden und für seine patriotische Haltung bekannten Professor Tomasz Strzembosz.¹³⁵ Er wirft Cichy

131 Joanna I. M. Hanson weist darauf hin, dass der Aufstand nicht nur einen militärischen, sondern vor allem einen politischen Sinn hatte. So sollte demonstriert werden, dass die Polen in der Lage sind, ihr Schicksal ohne Unterstützung der Sowjetunion selbst in die Hand zu nehmen, um der Exilregierung in London auf diese Weise eine gute Ausgangslage für ihre Verhandlungen zu verschaffen. Dieser Plan ging jedoch nicht auf – „it can only be seen that the results of the fight were totally contrary to such intentions“. Hanson, Joanna K. M. (2004): *The Civilian Population and the Warsaw Uprising of 1944*. Cambridge, S. 253f.

132 Vgl. Krzymianowska (2007), S. 212.

133 In einer Umfrage des Meinungsforschungsinstituts CBOS aus dem Jahre 2009 erklären 87% der polnischen Bevölkerung, dass sie den Warschauer Aufstand für sich persönlich als wichtig bzw. sehr wichtig betrachten. Vgl. Centrum Badania Opinii Społecznej (Hrsg.) (07/2009): *Postawienie Warszawskie w Pamięci Zbiorowej*. Komunikat z badań. [Der Warschauer Aufstand im kollektiven Gedächtnis. Bericht aus der Forschung.] Warszawa, S. 3.

134 Steffen (2006), S. 232.

135 Vgl. Strzembosz, Tomasz (05./06.02.1994): *Polacy – Żydzi. Czarna karta „Gazety Wyborczej“*. [Polen – Juden. Ein schwarzes Blatt der „Gazeta Wyborcza“]. In: *Gazeta Wyborcza*. Der Vater des 1930 geborenen Tomasz Strzembosz war während der Besatzungszeit Vertreter der Londoner Exilregierung in Polen. Nach dem Geschichtsstudium in Krakau war es Strzembosz nicht möglich, fortlaufend wissenschaftlich zu arbeiten. Aus politischen Gründen wurde er 1953 aus

vor, die von ihm erhobenen Vorwürfe nicht ausreichend mit Quellen belegen zu können, und schreibt die tatsächlich begangenen und dokumentierten Morde einer Gruppe von Kriminellen zu. Darüber hinaus wirft er dem Autor vor, die Proportionen nicht zu beachten – in Warschau habe es 7.000 bis 30.000 Überlebende des Ghettoaufstands gegeben, von denen ein gutes Dutzend ermordet worden sei: „Selbst wenn diese Verbrechen nachgewiesen worden wären – hier ist schließlich die Rede von einem Tausendstel.“¹³⁶ Außerdem weist Strzembosz auf die Demoralisierung der Bevölkerung während des Krieges hin, die zu einer „Situation des legalisierten Unrechts, auch gegenüber den Juden“ geführt habe. Auch dieser Umstand sei von dem Journalisten Cichy in keiner Weise berücksichtigt worden. Insgesamt kommt Tomasz Strzembosz zu dem Ergebnis, dass sich durch den Artikel Michał Cichys „über dem Warschau des Aufstands Wolken des Antisemitismus und des Verbrechens“ auftürmten.

Ich bin nicht dagegen, dass über den polnischen Antisemitismus geschrieben und gesprochen wird [...]. Ich bin aber dagegen, dass auf eine Weise darüber geschrieben wird, die sowohl Antisemitismus als auch Polenfeindlichkeit provoziert und die Beziehungen nicht nur zwischen Staaten und Völkern, sondern auch zwischen Menschen stört, die einander vertrauen und Freunde sind. Ich bin gegen Manipulationen, in die die ‚historische Wahrheit‘ eingeflochten wird.¹³⁷

In den weiteren Stellungnahmen polnischer Historiker, die in der *Gazeta Wyborcza* abgedruckt werden, überwiegt dagegen die Zustimmung zu dem Beitrag Michał Cichys. Andrzej Paczkowski, der die Veröffentlichung des Artikels von Cichy in der *Gazeta Wyborcza* befürwortet hatte, hält an seiner positiven Meinung fest.¹³⁸ Er vertritt die Ansicht, dass die Größe des Aufstands und der Kämpfenden nicht durch die hier vorgenommenen Korrekturen angetastet worden sei.

dem Hauptarchiv für historische Akten entlassen. Er erhielt eine Anstellung an der Akademie der Wissenschaften und schließlich an der KUL in Lublin. Tomasz Strzembosz erforscht seit den 1980er Jahren die Geschichte des polnisch-patriotischen Widerstands. Vgl. u.a. Strzembosz, Tomasz (1996): *Okupacja sowiecka (1939–1941) w świetle tajnych dokumentów. Obywatele polscy w kresach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej pod okupacją sowiecką. [Die sowjetische Okkupation (1939–1941) im Spiegel der Geheimdokumente. Die polnischen Bürger in den nord-östlichen Grenzgebieten der Zweiten Republik unter sowjetischer Okkupation.]* Warszawa; Ders. (2000): *Rzeczpospolita podziemna. Społeczeństwo polskie a państwo podziemne 1939–1945. [Die Republik im Untergrund. Die polnische Gesellschaft und der Untergrundstaat 1939–1945.]* Warszawa.

136 Ebd.

137 Ebd.

138 Paczkowski, Andrzej (05./06.02.1994): *Grzech mówienia prawdy?* [Ist es eine Sünde, die Wahrheit zu sagen?] In: *Gazeta Wyborcza*.

Auch der Warschauer Historiker Włodzimierz Borodziej ist der Meinung, dass das Ansehen des Aufstands durch den Artikel des Journalisten Michał Cichy nicht beschädigt werde.¹³⁹ Schließlich gehe aus den Quellen eindeutig hervor, dass die Mordtaten auch während des Aufstands weder moralisch noch juristisch akzeptiert worden seien. Seiner Ansicht nach hat der Text Cichys lediglich bestätigt, was Historikern längst bekannt war: Dass der Antisemitismus in Polen den Zweiten Weltkrieg überlebt und es unter den Zivilisten und Soldaten im Warschauer Aufstand auch Menschen gegeben habe, die eine Gefahr für untergetauchte Juden darstellten. Im Gegensatz zu Tomasz Strzembosz vertritt Włodzimierz Borodziej nicht die Ansicht, dass der Artikel Michał Cichys die polnisch-jüdischen Beziehungen gefährde: „Der Text von Cichy ist wichtig als Beitrag zum besseren Kennenlernen der gemeinsamen Vergangenheit von Polen und Juden. Dieser Vergangenheit kommen wir nicht durch Proklamationen näher, sondern nur durch mühselige, langwierige Forschungen.“¹⁴⁰

Zu einer ähnlich positiven Einschätzung gelangt auch der Historiker und Jurist Andrzej Friszke. In seinem Artikel „Worte eilten den Mordtaten voraus“ bezeichnet er den Text Cichys als wichtigen Beitrag zu der Geschichte des Aufstands.¹⁴¹ Anhand der Lektüre von Texten der Untergrundpresse kommt er zu dem Ergebnis, dass die Verbreitung des Antisemitismus ein Kennzeichen der polnischen Rechten dargestellt habe. „Solche Artikel erzogen und formten die Leser, rechtfertigten Taten, über die Michał Cichy berichtet.“¹⁴² Der Führung der AK und der polnischen Exilregierung gibt er hingegen keine Schuld. Auch wenn die Judenfrage sicherlich keine Schlüsselposition für das AK-Kommando eingenommen hätte, habe es sich dennoch bemüht, elementare Existenzbedingungen für die auftauchenden Juden zu schaffen und solche Verbrechen, wie von Cichy beschrieben, zu verfolgen.

Die Historikerin und Expertin auf dem Gebiet der polnisch-jüdischen Beziehungen, Teresa Prekerowa kommt zu einer differenzierten Beurteilung der von Michał Cichy dargestellten Morde.¹⁴³ Während sie den einen von Cichy beschriebenen Massenmord in der Prosta-Straße als vollständig bewiesen betrachtet, äußert sie ebenso wie Professor Strzembosz Zweifel an der Ermordung von 30 Juden in der Długa-Straße. Dennoch möchte sie sich dem Urteil ihres Kollegen

139 Borodziej, Włodzimierz (05./06.02.1994): Wysoki stopień ryzyka. [Großes Risiko.] In: *Gazeta Wyborcza*.

140 Ebd.

141 Friszke, Andrzej (12./13.02.1994): Słowo przed zbrodnią. [Worte eilten den Mordtaten voraus.] In: *Gazeta Wyborcza*.

142 Ebd.

143 Prekerowa, Teresa (12./13.02.1994): Nic nie zniszczy legendy powstania. [Nichts wird die Legende des Aufstands vernichten.] In: *Gazeta Wyborcza*.

nicht anschließen, der den Artikel Cichys als eine „gemeine“ Wiederbelebung von Thesen aus der Stalin-Zeit bezeichnet.¹⁴⁴ Vielmehr sieht sie in dem Beitrag des Journalisten die Möglichkeit, ein realistisches Bild über die Ereignisse des Warschauer Aufstands zu gewinnen. So habe es Diskriminierung von Ghetto-Flüchtlingen während des Aufstands gegeben, doch ebenso seien jüdische Häftlinge von Aufständischen befreit und von Zivil- und Militärbehörden unterstützt worden. Diese hellen wie dunklen Seiten des Warschauer Aufstands stellt Michał Cichy in seinem Beitrag nach Ansicht Teresa Prekerowas angemessen dar.

Die polnischen Historiker, die sich in dieser Debatte zu Wort melden, sind sich somit weitgehend einig darüber, dass es neben den Rettungsversuchen und der Unterstützung durch Kämpfer der AK auch Morde, Übergriffe und Diskriminierungen gegenüber Juden gegeben hat. Uneinigkeit herrscht dagegen über das Ausmaß und die Bedeutung dieser „schwarzen Kapitel“ des Warschauer Aufstands. So wird zum einen über die Zahl der Opfer und ihre Einordnung in den Gesamtkontext diskutiert. Zum anderen ist es die Frage nach den Ursachen für diese Taten, mit der sich die Historiker beschäftigen. Während ein Teil der Diskussionsteilnehmer die Morde in den Kontext eines weit verbreiteten Antisemitismus in Polen einordnet, sehen andere die Propaganda des nationalistischen Lagers als eine der Hauptursachen an oder betrachten die Morde als Ausdruck einer allgemeinen Demoralisierung und Kriminalisierung in Zeiten des Krieges. Insgesamt kommt die Mehrzahl der Historiker zu einem positiven Urteil über den Artikel Michał Cichys, der einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung der Geschichte der polnisch-jüdischen Beziehungen während des Aufstands von 1944 in Warschau geleistet habe.

Ein deutlich breiteres Meinungsspektrum bilden dagegen die zahlreichen Leserbriefe ab, die in der *Gazeta Wyborcza*, der *Rzeczpospolita* oder der katholisch-konservativen Zeitung *Słowo Powszechne* veröffentlicht werden. Die Urteile über den Artikel Michał Cichys reichen dabei von der völligen Ablehnung bis zu der Forderung, nun endlich die ganze Wahrheit über die Ereignisse des Warschauer Aufstands ans Tageslicht zu bringen.

So stellt Julita Swaracka am 11. Februar 1994 in der *Gazeta Wyborcza* fest, dass es wohl nie einen richtigen Zeitpunkt geben werde, um die „historische Wahrheit“ zu sagen. Jedoch könne man nicht warten, bis die letzten Aufständischen und ihre Angehörigen gestorben seien, um nur keine „historischen Wunden wieder aufzureißen“: „Der Beitrag von Cichy, das sind für mich nichts anderes

144 Vgl. Strzembosz (05./06.02.1994).

als Fakten. Ich denke, er hat das Ansehen an die AK-Helden nicht verunglimpfen wollen. Sein Text ist für mich ein sachlicher, historischer Rapport.“¹⁴⁵

Ganz anders dagegen das Urteil von Waclaw Szlaczetko aus Gliwice: „Herr Redakteur, Sie hätten diesen Beitrag in Ihrer wunderbaren Zeitung nicht veröffentlichten sollen. Und diesen Schuft Michał Cichy würde ich als AK-Soldaten gern erschießen, weil er recht tendenziös den Juden schmeichelt (er tut es bestimmt in der Hoffnung, ein Almosen aus Israel zu bekommen).“¹⁴⁶ Bei Waclaw Szlaczetko handelt es sich somit um einen ehemaligen AK-Soldaten, der sich durch den Beitrag von Michał Cichy in seiner persönlichen Ehre beleidigt sieht. Vor diesem Hintergrund wirft er dem Autor finanzielle Interessen vor und spricht ihm den Wunsch nach historischer Aufarbeitung ab. Zum Abschluss des Artikels fordert Waclaw Szlaczetko: „Ich bitte Sie, Herr Redakteur, Beiträge unglaublicher Schriftsteller vorher zu analysieren, denn diese fügen Polen einen großen Schaden zu. Und das jetzt, wo sich schon alles mit den Juden so gut zu gestalten begann.“¹⁴⁷ Michał Cichy wird somit als Verräter gebrandmarkt, der durch seinen Artikel das Ansehen der *Armia Krajowa* und des ganzen Landes geschadet habe.

Ein Leser aus Warschau, Tadeusz Filipkowski, sorgt sich weniger um das Ansehen Polens in der Welt als vielmehr um den gebührenden Ruhm der AK-Soldaten.¹⁴⁸ Er betrachtet den Artikel Cichys als programmatischen Text, um die Legende der Heimatarmee zu untergraben. So habe es sicherlich Antisemitismus und auch sogenannte „Szmalcowniks“, d.h. Menschen, die Juden für Geld versteckt hielten, erpressten oder an die Deutschen verrieten, unter den Polen gegeben. Auch bezweifelt er nicht, dass die von Cichy dargestellten Verbrechen tatsächlich begangen worden sind. Hierbei habe es sich jedoch um die Vergehen einzelner „verwildeter“ AK-Soldaten gehandelt.¹⁴⁹ „Denn die Wahrheit über das Drama und den Heroismus des Aufstands war eine andere. Diese Wahrheit sind wir jenen AK-Soldaten schuldig, die nicht mehr imstande sind, die Verleumdungen Lügen zu strafen [...]. Heute sind sie nicht mehr unter uns. Indessen werden sie als Banditen abgestempelt.“¹⁵⁰

145 Szwaracka, Julita (11.02.1994): Nie można żyć półprawdami. [Man kann nicht mit der Halbwahrheit leben.] In: *Gazeta Wyborcza*.

146 Szlaczetko, Waclaw (12./13.02.1994): Już tak dobrze z Żydami nam się układało. [Wir kamen doch schon so gut mit den Juden aus.] In: *Gazeta Wyborcza*.

147 Ebd.

148 Filipkowski, Tadeusz (11.02.1994): Kopiecie rowy między Polakami i Żydami. [Ihr baut Gräben zwischen Polen und Juden.] In: *Gazeta Wyborcza*.

149 „Die ganze Bevölkerung der Hauptstadt machte eine Hölle durch. Die fünf Jahre der Kriegsdemoralisierung konnten nicht wirkungslos bleiben.“ Ebd.

150 Ebd.

Tadeusz Filipkowski wendet sich somit gegen eine Verallgemeinerung der Vergehen, die während des Warschauer Aufstands begangen worden sind. Seiner Ansicht nach habe es sich hierbei um die Entgleisungen einzelner Soldaten gehandelt, die nicht den Ruhm des Aufstands schmälern könnten.

2.3.3 Auswertung

Die Vielzahl an Leserbriefen und die kontroversen Meinungen, die hier vertreten werden, weisen darauf hin, dass der Warschauer Aufstand auch in den 1990er Jahren ein hochgradig emotional aufgeladenes Thema darstellt. Der Vorwurf Michał Cichys, Soldaten der Heimatarmee hätten Überlebende des Warschauer Ghettoaufstands ermordet und wären auf diese Weise zu Tätern geworden, lässt sich nicht mit dem Bild des heroischen AK-Kämpfers vereinbaren, das die polnische Gesellschaft gegen alle Deutungsversuche der kommunistischen Regierung verteidigt und im kollektiven Gedächtnis gespeichert hat.

Für Historiker stellen die Anschuldigungen des Warschauer Journalisten dagegen keine grundlegend neue Erkenntnis dar. Bereits in den 1950er Jahren waren erste Arbeiten erschienen, die über Diskriminierungen, gewaltsame Übergriffen und Morde an Überlebenden des Ghetto-Aufstands durch Angehörige der Heimatarmee berichteten.¹⁵¹ Darüber hinaus wurden wiederholt Auseinandersetzungen über das Verhältnis der Heimatarmee zu den Juden geführt. Hier ging es unter anderem um die Unterstützung des Ghettoaufstands durch die AK-Führung und die Lieferung von Waffen, die geringe Anzahl von Juden in Einheiten der Heimatarmee oder die Zusammenarbeit der Juden mit dem kommunistischen Untergrund. Dabei kommt Frank Golczewski zu dem Ergebnis, dass sich die Angehörigen der Heimatarmee in einer moralischen Grauzone befunden hätten und ihr Verhältnis zu den Juden nicht besser als die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden in Polen sein konnte. Vorurteile gegenüber den Juden, politisch dem Kommunismus zuzuneigen und nicht mit Waffen umgehen zu können, legitimierten die spärliche Lieferung von Waffen und „eine oftmals nicht unbequeme Distanz gegenüber dem Schicksal der ungeliebten ‚Untermieter im polnischen Haus‘.“¹⁵²

¹⁵¹ Vgl. Golczewski, Frank (2003): Die Heimatarmee und die Juden. In: Chiari, Bernhard (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 635–676, hier S. 672f.

¹⁵² Ebd., S. 675.

Für seriöse Historiker stellt es somit keine neue Erkenntnis dar, dass es „edle und gemeine Menschen, Heilige und Banditen“¹⁵³ im Sommer 1944 in Warschau gegeben hat.

Im allgemeinen Bewusstsein der polnischen Bevölkerung fungiert der Warschauer Aufstand dagegen als Symbol des heroischen Widerstands und des Leidens der polnischen Bevölkerung im Zweiten Weltkrieg. Die Leserbriefe zeigen, wie dieses Symbol von einem Teil der Bevölkerung vehement gegen jegliche Umdeutungsversuche verteidigt. Die bereits in der Błoński-Debatte festgestellte Pluralisierung der Erinnerung an die Zeit von 1939 bis 1945 setzt sich hier somit weiterhin fort. So scheint lediglich ein kleiner, intellektueller Kreis der polnischen Gesellschaft bereit, sich kritisch mit der bisherigen Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges aus der Helden- und Opferperspektive zu beschäftigen und die mythische Überhöhung zentraler Geschehnisse dieser Zeit zu hinterfragen.

Auffällig ist, dass die Diskussion um die „Schwarzen Kapitel des Aufstands“ insgesamt relativ wenig Aufmerksamkeit in der polnischen Öffentlichkeit gefunden hat. So wird der Beitrag Michał Cichys, der in der *Gazeta Wyborcza* abgedruckt und dort von polnischen Historikern diskutiert wird, kaum in den anderen Zeitungen des Landes rezipiert. In der *Rzeczpospolita* erscheinen lediglich ein Beitrag sowie ein Leserbrief zu diesem Thema,¹⁵⁴ andere Zeitungen – wie der *Tygodnik Powszechny*, in dem zuvor die Debatte über den Beitrag von Jan Błoński intensiv geführt worden ist – schweigen gänzlich. Auch Vertreter des politischen oder gesellschaftlichen Lebens beteiligen sich trotz der überragenden Bedeutung des Warschauer Aufstands nicht an dieser Debatte.

Zu den Gründen für diese Zurückhaltung zählt sicherlich die geringe Aufmerksamkeit des Auslandes, das dieser Debatte kaum Beachtung schenkt. Der Warschauer Aufstand ist in erster Linie ein *polnisches* Symbol des heroischen Widerstandes und tragischen Scheiterns im Zweiten Weltkrieg, das international durch die Erinnerung an den jüdischen Ghetto-Aufstand von 1943 überlagert wird.¹⁵⁵ Darüber hinaus treten zu diesem Zeitpunkt andere Themen in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Polen befindet sich seit der politischen Wende von 1989/90 in einem Prozess tiefgreifender Reformen, wirtschaftlicher Verän-

153 Friszke (12./13.02.1994).

154 Zalewski, Witold (19./20.02.1994): Pod maską prawdy. [Unter der Maske der Wahrheit] In: *Rzeczpospolita*; Rosalak, Maciej (26./27.02.1994): Moja ciotka, amtysemitka. [Meine Tante, die Antisemitin.] In: *Rzeczpospolita*.

155 Besonders symptomatisch ist in diesem Zusammenhang die Verwechslung des damaligen Bundespräsidenten Roman Herzog, der anlässlich seiner Reise zum 50. Jahrestag des Aufstands von 1944 erklärt, er fahre nach Warschau, um die Helden des Ghettoaufstands zu ehren. Vgl. Urban, Thomas (2005): Der Verlust. Die Vertreibung der Deutschen und Polen im 20. Jahrhundert. Bonn, S. 95.

derungen und außenpolitischer Neudefinitionen. Die sozialistische Volkswirtschaft wurde in eine freie Marktwirtschaft umgewandelt, wodurch viele Polen ihren Arbeitsplatz verlieren, die Reallöhne sinken und die Lebensmittelpreise explodieren.¹⁵⁶ Außenpolitisch beginnt sich das Land neu zu orientieren. Die Beziehungen zur Bundesrepublik werden seit der Unterzeichnung des Grenzvertrags über die Oder-Neiße-Linie intensiviert und die ehemals enge Bindung an die Sowjetunion bzw. ihre Nachfolgestaaten verliert an Bedeutung.¹⁵⁷ Ausdruck dieser „Rückkehr nach Europa“¹⁵⁸ ist der Wunsch nach einer Mitgliedschaft in der Europäischen Union, die die polnische Regierung wenige Wochen nach Erscheinen des Artikel von Michał Cichy am 5. April 1994 beantragt. Dieser Schritt löst in weiten Teilen der polnischen Bevölkerung nicht nur Hoffnungen auf einen wirtschaftlichen Aufstieg, sondern auch Ängste vor dem Verlust der eigenen Identität und dem Ausverkauf polnischer Interessen aus.

Der Beginn des Jahres 1994 ist somit kein guter Zeitpunkt, um ein nationales Symbol wie den Warschauer Aufstand infrage zu stellen. Denn wie Piotr Madajczyk feststellt, ist der

Moment für eine Korrektur des kollektiven Gedächtnisses [...] derzeit nicht optimal, weil in Transformationsperioden alte Identifikationen und neue gesellschaftliche Strukturen geschwächt, zerstört oder modifiziert und neu bewertet werden. Das hat Unsicherheiten zur Folge. Wer das Eigenbild und anerkannte Autoritäten in Frage stellen will, benötigt einen inneren Halt, ein bestimmtes Maß an Selbstvertrauen. Umbruchzeiten sind meist keine Phasen des Selbstvertrauens.¹⁵⁹

Kaum verwunderlich ist es daher, dass die Diskussion über die „Schwarzen Kapitel des Aufstands“ weitgehend auf die *Gazeta Wyborcza* beschränkt bleibt und dort vor allem von polnischen Historikern geführt wird. Diese wiederum beschäftigen sich in erster Linie mit der Authentizität der präsentierten Fakten und Quellen. Fragen nach der moralischen Dimension oder den Auswirkungen dieses Verbrechens auf die kollektive Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges und das Identitätskonzept der Polen werden von ihnen hingegen nicht gestellt.

¹⁵⁶ Vgl. Holzer (2007), S. 100f.

¹⁵⁷ Vgl. Bingen, Dieter/Ruchniewicz, Krzysztof (2009): Polen und Deutschland. In: Dies. (Hrsg.): Länderbericht Polen. Bonn, S. 649–673, hier v.a. S. 652.

¹⁵⁸ Vgl. zu der immer wieder postulierten „Rückkehr nach Europa“ die einführenden Bemerkungen von Loew, Peter Oliver: Polen denkt Europa. In: Ders. (Hrsg.): Polen denkt Europa. Politische Texte aus zwei Jahrhunderten. Darmstadt 2004, S. 11–56, hier S. 47–53.

¹⁵⁹ Madajczyk (2004), S. 109.

2.4 Im Schatten von Jedwabne

„Dieses Buch ist eine Atombombe mit Spätzündung. So war es von Jan Tomasz Gross geplant und so hat er es ausgeführt. [...] Das soll das Ende der Selbstgefälligkeit der Polen sein, das Ende des falschen Dünkels, die Gerechten dieses Krieges in Europa zu sein, das Ende des Mythos, als einzige nichts mit den Verbrechen Hitlers zu tun gehabt zu haben.“

Jacek Żakowski, 2000

2.4.1 Der Autor und sein Buch

Im Mai 2000 veröffentlicht ein kleiner polnischer Verlag in Sejny ein Buch mit dem Titel „Nachbarn“. Erst der Untertitel lässt die Brisanz dieses Buches erahnen: „Die Geschichte der Vernichtung eines jüdischen Städtchens“.¹⁶⁰

Der Autor Jan Tomasz Gross ist ein US-amerikanischer Soziologe, der 1947 als Sohn eines Holocaustüberlebenden in Polen geboren wurde und 1968 infolge der antizionistischen Kampagne das Land in Richtung der Vereinigten Staaten verlassen hat. Er promovierte in Soziologie, lehrte an der Yale University und wechselte 1992 auf den Lehrstuhl für Politik und Europäische Studien an der New York University.¹⁶¹

Seine Forschungen weisen ihn als Kenner der Geschichte Polens und der polnisch-jüdischen Beziehungen im Zweiten Weltkrieg aus. Seine Dissertation behandelt die polnische Gesellschaft unter deutscher Besatzung im Generalgouvernement.¹⁶² 1988 veröffentlicht er „Revolution from abroad“, eine Darstellung des sowjetischen Terrors in Ostpolen zwischen 1939 und 1941. 1998 erscheint sein Buch „Upiorna dekada“ („Die gespenstische Dekade“) über die Zeit von 1939 bis 1948 in Polen.¹⁶³ Ziel dieser Arbeit ist es, den bisherigen Umgang Polens mit der nationalsozialistischen Judenvernichtung infrage zu stellen und das Schicksal der Juden in den Mittelpunkt polnischer Debatten zu rücken.¹⁶⁴ In diesem Buch stellt Gross die These auf, dass die polnische Bevölkerung zwar keinen Einfluss

¹⁶⁰ Gross (2000a).

¹⁶¹ Seit 2003 lehrt Jan Tomasz Gross Geschichte in Princeton. Vgl. Jan Gross (15.02.2010). Online unter URL: http://www.princeton.edu/history/people/display_person.xml?netid=jtgross (20.04.2010).

¹⁶² Gross, Jan Tomasz (1979): Polish Society under German Occupation. The Generalgouvernement, 1939–1944. Princeton.

¹⁶³ Gross, Jan Tomasz (1988a): Revolution from abroad. The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Belorussia. Princeton; Ders (1998): Upiorna dekada. Trzy eseje o stereotypach na temat Żydów, Polaków, Niemców i komunistów 1939–1948. [Gespenstische Dekade. Drei Essays zu Stereotypen über Juden, Polen, Deutsche und Kommunisten.] Kraków.

¹⁶⁴ Jan Tomasz Gross formuliert dieses Ziel im Vorwort seines Buches. Vgl. Gross (1998), S. 19–23.

auf die NS-Politik gehabt und es in Polen tatsächlich keine offizielle Kollaboration gegeben, die Mehrheit der Bevölkerung sich jedoch durch ihr fehlendes Mitleid und ihre unterlassene Hilfe für die Opfer am Prozess der Judenvernichtung indirekt beteiligt haben. Trotz der Brisanz seiner These gelingt es dem Autor nicht, größere Aufmerksamkeit in der polnischen Öffentlichkeit zu finden.¹⁶⁵

Erst die Veröffentlichung seines Buches „Nachbarn“ bringt den gewünschten Erfolg. Jan Tomasz Gross schildert darin die Ermordung von 1.600 Juden in Jedwabne, einer kleinen Ortschaft nordöstlich von Warschau, durch ihre polnischen Mitbürger aus der Nachbarschaft beziehungsweise der unmittelbaren Umgebung am 10. Juli 1941.

Wichtigste Quelle des Autors ist die Aussage Szmul Wasersztajns, einem Überlebenden des Pogroms, der 1945 den ersten und umfassendsten Bericht über die Ereignisse in Jedwabne abgelegt hat.¹⁶⁶ Diese Zeugenaussage hatte Gross Mitte der 1990er Jahre im Jüdischen Historischen Institut (*Żydowski Instytut Historyczny*, ŻIH) in Warschau entdeckt, jedoch nach eigenen Aussagen vier Jahre gebraucht, „bis mir aufging, was er gesagt hatte“.¹⁶⁷ Erst der Dokumentarfilm „Wo ist mein älterer Bruder Kain?“¹⁶⁸ von Agnieszka Arnold machte ihm bewusst, dass „man Wasersztajn wörtlich nehmen musste“, dass „nach all den Tötungen und Misshandlungen,

165 Die katholische Monatszeitschrift *Więź* widmet dem Buch von Gross im Sommer 1999 ein Themenheft, in dem führende polnische Historiker, wie Włodzimierz Borodziej, Andrzej Friszke, Dariusz Stola und Helena Datner, sich mit den vorgelegten Thesen auseinandersetzen und weitgehend mit ihnen übereinstimmen. Eine breitere Diskussion in der polnischen Öffentlichkeit bleibt jedoch aus. Vgl. Polacy i Żydzi w upiornej dekadzie. (1999) [Polen und Juden in der gespenstischen Dekade.] *Więź* 7.

166 Szmul Wasersztajn hat am 5. April 1945 vor der Jüdischen Historischen Kommission in Białystok ausgesagt. Vgl. Gross (2001b), S. 23.

167 Vgl. Gross (2001b), S. 26. Gross veröffentlicht den Bericht Szmul Wasersztajns erstmals 1998 in einer Festschrift für Tomasz Strzembosz. Vgl. Gross, Jan Tomasz (1999): *Lato 1941 w Jedwabnem. Przyczynek do badań nad udziałem społeczności lokalnych w eksterminacji narodu żydowskiego w latach II wojny światowej*. [Sommer 1941 in Jedwabne. Ein Beitrag zur Untersuchung der Rolle der lokalen Gesellschaft an der Vernichtung der jüdischen Nation im Zweiten Weltkrieg] In: Jasiewicz, Krzysztof (Hrsg.): *Europa nieprowinjonalna. Przemiany na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej w latach 1772–1999*. [Das nicht-provinzielle Europa. Wandlungen in den östlichen Gebieten der alten Polnischen Republik in den Jahren 1772–1999.] Warszawa, S. 1097–1103.

168 Die Dokumentarfilmerin Agnieszka Arnold hatte den Bericht Szmul Wasersztajns zu Beginn der 1990er Jahre im Archiv des ŻIH entdeckt und war 1997 erstmals damit nach Jedwabne gefahren, um die Bewohner nach den Geschehnissen im Sommer 1941 zu befragen. 1999 drehte sie den Film „Wo ist mein älterer Bruder Kain?“ und zwei Jahre später entstand der Film „Nachbarn“, dessen Titel Jan Tomasz Gross mit ihrem Einverständnis für sein Buch übernahm. Vgl. Paradowska, Janina (14.04.2001): *Liczenie szkieletów*. Agnieszka Arnold, autorka filmu „Śsiedzi“. [Dieses Zählen von Skeletten. Agnieszka Arnold, Autorin des Films „Nachbarn“.] In: *Polityka*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 252–257.

die Wasersztajn beschrieb, am Ende des Tages buchstäblich alle noch übriggebliebenen Juden bei lebendigem Leib in einer Scheune verbrannt wurden“.¹⁶⁹

Jan Tomasz Gross stützt sich auf diesen Bericht sowie auf den Film Agnieszka Arnolds. Darüber hinaus nutzt er das Gedenkbuch der Jedwabner Juden sowie die Zeugenaussagen aus den Prozessen, die 1949 und 1953 in Łomża geführt worden sind. Auf Grundlage dieser Quellen und Berichte beginnt er, die Ereignisse vom Sommer 1941 in Jedwabne zu rekonstruieren.

Nach Darstellung von Gross gab es bereits in den Tagen vor dem Pogrom erste gewaltsame Übergriffe auf die jüdische Bevölkerung. Ein Jude wurde gesteinigt, ein anderer niedergestochen und zwei junge Frauen ertränkten sich und ihre Kinder aus Furcht vor den Angreifern im nahe gelegenen Weiher.¹⁷⁰

Am Morgen des 10. Juli fanden sich die erwachsenen Männer Jedwabnes und der umliegenden Ortschaften vor dem Rathaus ein und wurden von der deutschen Gendarmerie und dem Bürgermeister mit Peitschen und Knüppeln ausgestattet.¹⁷¹ Sie begannen, die Juden des Ortes auf dem Marktplatz zusammenzutreiben. Diese wurden gedemütigt, geschlagen oder auf der Stelle ermordet. Einige von ihnen wurden gezwungen, ein Lenin-Denkmal niederzureißen und einzelne Teile auf Brettern herumzutragen. „Bald muss man aber bemerkt haben, dass es mit so primitiven Methoden nicht möglich sein würden, bis zum Abend fünfzehnhundert Menschen umzubringen. Deshalb beschlossen die Täter, alle Juden auf einen Schlag zu töten und sie gemeinsam zu verbrennen.“¹⁷² Die Juden wurden vom Marktplatz in eine nahegelegene Scheune getrieben und dort bei lebendigem Leibe verbrannt, wie Szmul Wasersztajn eindrücklich berichtet:

Blutüberströmt und verletzt, wurden sie in die Scheune gestoßen. Dann wurde die Scheune mit Benzin begossen und in Brand gesteckt, woraufhin die Banditen die jüdischen Behausungen nach zurückgebliebenen Kranken und Kindern absuchten. Die Kranken, die sie fanden, trugen sie selbst zur Scheune, die kleinen Kinder banden sie zu mehreren an den Beinchen zusammen und schleppten sie auf dem Rücken herbei, legten sie auf Mistgabeln und warfen sie auf die glühenden Kohlen. Nach dem Brand schlugen sie mit Äxten die Goldzähne aus den noch nicht gänzlich zerfallenen Leichen heraus und schändeten auf andere Weise die Leichen der heiligen Märtyrer.¹⁷³

169 Gross (2001b), S. 26f.

170 Vgl. Gross (2001b), S. 48–58.

171 Gross wertet die Tatsache, dass die Bauern aus den umliegenden Weilern bereits im Morgenrauen nach Jedwabne aufgebrochen sind – obwohl an diesem Tag kein Markt stattfand – als Beleg dafür, dass die Einheimischen von dem Pogrom gewusst haben. Zudem sei vermutlich ein fester Stamm von Plünderern von Ort zu Ort gezogen, um aus dem Tod der Juden Profit zu schlagen. Vgl. ebd., S. 59, 70.

172 Ebd., S. 74.

173 Aus dem Bericht Szmul Wasersztajns. Zit. n. ebd., S. 26.

Jan Tomasz Gross ordnet dieses Massaker in den Kontext des deutschen Überfalles auf Polen ein. Die kleine Ortschaft Jedwabne befindet sich in der Region, die im Verlaufe des Zweiten Weltkrieges zum Spielball zwischen „zwei der blutrünstigsten Herrscher aller Zeiten, Adolf Hitler und Josef Stalin“¹⁷⁴ wurde. Gemäß des „Hitler-Stalin-Paktes“ vom 23. August 1939 fiel das Gebiet östlich der Flüsse Pissa, Narew, Weichsel und San der Sowjetunion zu und wurde am 17. September 1939 von Truppen der Roten Armee besetzt.

Als Hauptursache des Massakers von Jedwabne betrachtet der Autor den weit verbreiteten traditionellen Antisemitismus in Polen:

Man wird den Eindruck nicht los, als seien im Sommer 1941 bäuerliche Pöbelhaufen durch einen bösen Zauber aus den Seiten von Henryk Sienkiewicz' Trilogie, seiner nationalen Sage der Kriege des 17. Jahrhunderts, herausgetreten auf den Boden der Wojewodschaft Białystok. Seit den Bauernkriegen Chmielnickis [...] haben Juden immer wieder die zerstörende, allem Fremdartigen feindlich gesonnene Kraft erlebt, die in den bäuerlichen Massen dieser Landschaft lauert und gelegentlich in Gewaltausbrüchen mündet.¹⁷⁵

Allerdings stellt Jan Tomasz Gross klar, dass die Ermordung der jüdischen Bevölkerung Jedwabnes nur vor dem Hintergrund der allgemeinen Demoralisierung durch den sowjetischen und nationalsozialistischen Terror möglich gewesen sei. Wie er später in einem Interview betont, hätte der polnische Antisemitismus ohne die Okkupation dieses Gebietes niemals zu einem Massenmord geführt.¹⁷⁶ Darüber hinaus macht der Autor deutlich, dass dieses Pogrom nur mit deutscher Zustimmung stattfinden konnte. Denn die „unbestrittenen Herren über Leben und Tod in Jedwabne waren damals die Deutschen. Keine größere organisierte Aktion konnte dort ohne ihre Billigung stattfinden.“¹⁷⁷ Eine direkte Beteiligung der Deutschen an dem Pogrom lässt sich nach Ansicht von Gross jedoch nicht nachweisen: Ihre Rolle habe lediglich darin bestanden, Fotos von dem Ereignis zu machen.

Die eigentlichen Schuldigen sind für Jan Tomasz Gross die polnischen „Nachbarn“:

Es waren ganz normale Polen, die in Jedwabne die Juden umbrachten [...]. Es waren Männer jeglichen Alters und der unterschiedlichsten Berufe; bisweilen ganze Familien, Väter und Söhne, die im Einvernehmen agierten; gute Bürger, ist man versucht zu sagen [...], die dem Ruf der Gemeindebehörden folgten. Und was die Juden zu ihrem Entsetzen und ihrer, ich darf wohl behaupten, Fassungslosigkeit sahen, waren vertraute Gesichter. Keine namenlosen

¹⁷⁴ Gross (2000b), S. 215.

¹⁷⁵ Gross (2001b), S. 90.

¹⁷⁶ Vgl. Hirsch, Helga (18.04.2001): Befreiende Wahrheit. In: Die Zeit.

¹⁷⁷ Gross (2001b), S. 62.

2.4.2 Bedeutung und Ausmaß der Jedwabne-Diskussion

Männer in Uniformen, keine Rädchen in einer Kriegsmaschinerie, keine Agenten, die Befehle ausführten, sondern ihre eigenen Nachbarn, die aus eigenem Entschluss töteten und einen blutigen Pogrom anzettelten – willige Vollstrecker.¹⁷⁸

Das Buch „Nachbarn“ von Jan Tomasz Gross löst die bislang umfangreichste und bedeutendste Debatte über die Shoah in Polen aus. Die Gründe für diese gesamtgesellschaftliche Aufmerksamkeit sind vielfältig:

- Jan Tomasz Gross formuliert in seinem Buch nicht den Vorwurf einer moralischen Schuld, sondern thematisiert ein Verbrechen, das polnische Mitbürger aktiv an ihren jüdischen Nachbarn begangen haben. Indem er dieses Massaker vom 10. Juli 1941 als Ausdruck eines allgemein verbreiteten Antisemitismus betrachtet, sitzt nicht nur die Bevölkerung Jedwabnes auf der Anklagebank, sondern die gesamte polnische Gesellschaft.
- Mit dem Vorwurf, die polnischen Bürger Jedwabnes hätten ihre jüdischen Mitbürger drangsaliert, erschlagen und bei lebendigem Leibe in einer Scheune verbrannt, stellt der Autor das polnische Identitätskonzept infrage. Nach Darstellung von Gross sind die polnischen Bewohner von Jedwabne weder tragische Helden noch leidende Opfer gewesen, sondern in erster Linie Täter. Diese Rollenzuschreibung lässt sich nicht mit der bisherigen Selbstwahrnehmung vereinbaren, wonach Polen als unschuldig Opfer feindlicher Nachbarn stets die moralische Überlegenheit für sich beanspruchen konnte.
- Das Buch „Nachbarn“ rüttelt auch am Mythos vom geschlossenen Widerstand gegen das nationalsozialistische Deutschland.¹⁷⁹ Nach Darstellung von Jan Tomasz Gross hat sich die katholische Bevölkerung des Ortes von den Deutschen mit Waffen ausrüsten und zu den Morden an ihren jüdischen Mitbürgern anstiften lassen. Diese Form der Zusammenarbeit mit den Deutschen erschüttert die „fast mythische Überlieferung“,¹⁸⁰ dass es in Polen keine Kollaboration gegeben und das Land „keinen Quisling hervorgebracht“¹⁸¹ habe.
- Darüber hinaus wirft der Autor seinen polnischen Kollegen schwere Versäumnisse vor. So habe er bei seinen Recherchen feststellen müssen, dass das Ereignis in Jedwabne gut dokumentiert und die Erinnerung über Generatio-

¹⁷⁸ Ebd., S. 88.

¹⁷⁹ Zur Mythisierung des polnischen Widerstands vgl. Friedrich (2003), S. 114f.

¹⁸⁰ Kosmala, Beate (2002): „Westerplatte oder Jedwabne?“ – Aspekte einer Debatte. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 11, S. 217–234, hier S. 218.

¹⁸¹ Vgl. Friedrich (2003), S. 114.

nen hinweg im Ort bewahrt worden sei.¹⁸² Später präzisiert er diesen Vorwurf in einer Diskussionsrunde: „Wie kam es, dass fünfzig Jahre lang unter den Historikern der Besatzungszeit und der neuesten Geschichte Polens niemand auch nur ein einziges Wort über das dramatische Schicksal der jüdischen Bevölkerung von Jedwabne verlor? [...] Und niemand hat dieses Thema aufgegriffen. Das ist unbegreiflich, damit wird sich die polnische Geschichtswissenschaft auseinandersetzen müssen.“¹⁸³

Tatsächlich waren die Geschehnisse vom 10. Juli 1941 unter Historikern nicht gänzlich unbekannt. Bereits 1966 bzw. 1969 war ein Aufsatz Szymon Datners erschienen, eines Historikers am ŻIH in Warschau, der unter dem Titel „Die Vernichtung der jüdischen Bevölkerung im Bezirk Białystok“ auf Pogrome in dieser Gegend hingewiesen hatte.¹⁸⁴ Er stützt sich dabei auf jüdische Zeugenberichte und schildert eine Reihe von Pogromen, darunter in Jedwabne und Radziłów, an denen Polen beteiligt gewesen seien. Datner kommt allerdings zu dem Schluss, dass „die Deutschen in diesen Gebieten den Abschaum der örtlichen Bevölkerung zu den Verbrechen heranzogen“.¹⁸⁵ Ob diese Einschätzung, die der Darstellung in den Quellen widerspricht, auf einer Form der Selbstzensur beruht, um die Position des bedrohten ŻIH nicht zu gefährden,¹⁸⁶ oder eher das Resultat eines Eingriffes von höherer Stelle ist, bleibt ungeklärt.

1992 veröffentlichte Andrzej Żbikowski einen Artikel über Pogrome an der jüdischen Bevölkerung im Juni und Juli 1941 in den Ostgebieten der Zweiten Pol-

182 Vgl. Gross (2001b), S. 27.

183 Jedwabne, 10 lipca 1941 – zbrodnia i pamięć. [Jedwabne, 10. Juli 1941 – Verbrechen und Erinnerung.] (03.03.2001) In: *Rzeczpospolita*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 159–173, hier S. 165.

184 Datner, Szymon (1966): *Eksterminacja ludności żydowskiej w okręgu białostockim*. [Die Vernichtung der jüdischen Bevölkerung im Distrikt Białystok.] In: *Buletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego (BŻIH)*. Nr. 60, S. 3–29.

185 Ebd.. Zit. n. Machcewicz, Paweł (2004): *Rund um Jedwabne. Neue Forschungsergebnisse polnischer Historiker*. In: *Dmitrów, Edmund/Ders./Szarota, Tomasz: Der Beginn der Vernichtung. Zum Mord an den Juden in Jedwabne und Umgebung im Sommer 1941. Neue Forschungsergebnisse polnischer Historiker*. Osnabrück, S. 19–94, hier S. 27.

186 Andrzej Kaczyński weist im Zuge der Jedwabne-Diskussion darauf hin, dass der Aufsatz Datners nicht 1966, sondern erst drei Jahre später veröffentlicht worden ist. In dieser schwierigen Phase der „antizionistischen Kampagne“, in der alle verbliebenen jüdischen Einrichtungen von der Schließung bedroht waren, sei es Datner nicht opportun erschienen, einen derart brisanten Aufsatz zu veröffentlichen. Vermutlich sei er daher zu gewissen Kompromissen bei der Deutung der Quellen bereit gewesen sei. Vgl. den Beitrag Andrzej Kaczyńskis in einer Diskussion in der Redaktion der Tageszeitung *Rzeczpospolita*: *Jedwabne, 10 lipca 1941 – zbrodnia i pamięć*. (03.03.2001) [Jedwabne, 10. Juli 1941 – Verbrechen und Erinnerung.] In: *Rzeczpospolita*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 159–173, S. 168.

nischen Republik, wobei er auch über die Verbrennung von Juden in Jedwabne und Radziłów berichtete.¹⁸⁷ Dabei kam er zu dem Ergebnis, dass die Informationen zu Jedwabne wenig genau seien. Später stellt er fest: „[...] ich sage ganz offen: damals habe ich nicht wirklich daran geglaubt, dass das in diesem Umfang hat geschehen können“.¹⁸⁸

Darüber hinaus war am 13. August 1996 ein Leserbrief in der *New York Times* erschienen, in dem Morlan Ty Rogers an die Geschehnisse in Jedwabne erinnerte. Unter dem Titel „Poles Have Yet to Face Their Postwar Past“ berichtete er von seiner Familie, die bei dem Massaker vom 10. Juli 1941 ums Leben gekommen sei und benennt die polnischen Einwohner als Täter.¹⁸⁹ Nach dem Fall des Kommunismus habe er versucht, über die Ereignisse im Internet zu diskutieren. Doch habe er sich dabei gegen Vorwürfe des Revisionismus oder der Sympathie für die Nazis erwehren müssen. Morlan Ty Rogers kommt daher zu dem Schluss: „It will take more than the end of Communism in Poland to change the attitudes that contributed to this falsification of history.“¹⁹⁰

Vor dem Hintergrund dieser Rezeptionsgeschichte und der Erfahrungen mit „Upiorna dekada“ ist es das Ziel von Jan Tomasz Gross, eine möglichst breite Leserschaft für sein Buch zu finden. Er möchte erreichen, dass sich die polnische Gesellschaft mit den Geschehnissen in Jedwabne auseinandersetzt und den bisherigen Umgang mit der jüdischen Vernichtung infrage stellt. Diese Zielsetzung bestimmt Stil und Format sowie die Art der Veröffentlichung von „Nachbarn“. So ist das schmale Bändchen mit seinen 163 Seiten nicht im Stile einer klassischen wissenschaftlichen Arbeit geschrieben, sondern gut lesbar und leicht verständlich. Der Autor verzichtet bewusst auf eine Vielzahl von Fußnoten und die Erörterung wissenschaftlicher Einschränkungen oder Forschungslücken, formuliert klar und prägnant seine Thesen.

Auf Wunsch des Autors erscheint „Nachbarn“ zuerst in Polen, um der polnischen Öffentlichkeit Zeit und Gelegenheit zu einer Auseinandersetzung mit

187 Żbikowski, Andrzej (1992): Lokalne pogromy Żydów w czerwcu i lipcu 1941 na wschodniach rubieżach II Rzeczypospolitej. [Lokale Pogrome im Juni und Juli 1941 in den Ostgebieten der 2. Republik.] In: Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego (BŻIH), Nr. 2/3, S. 3–18.

188 Jedwabne, 10 lipca 1941 (03.03.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 166.

189 Rogers, Morlan Ty (13.08.1996): Poles Have Yet to Face Their Postwar Past. In: *New York Times*. Online unter URL: <http://www.nytimes.com/1996/08/13/opinion/1-poles-have-yet-to-face-their-postwar-past-799203.html?scp=1&sq=morlan%20ty%20rogers&st=cse> (20.04.2009).

190 Ebd. Morlan Ty Rogers äußert sich im Verlauf der Jedwabne-Diskussion noch einmal ausführlich über seine Herkunft und seine Erfahrungen im Umgang Polens mit dem Pogrom in Jedwabne. Vgl. Rogers, Morlan Ty (2001): Wreszcie mogą mieć nadzieję... [Letztlich kann ich Hoffnung haben...] In: *Więź* 4, S. 28–30.

diesem schwierigen Kapitel der eigenen Vergangenheit zu geben.¹⁹¹ Die angekündigte Veröffentlichung in den Vereinigten Staaten, wo das Buch im April 2001 erscheint, soll den Druck auf die polnische Öffentlichkeit erhöhen und die internationale Aufmerksamkeit verstärken.

Noch bevor das Buch Mitte Mai der Öffentlichkeit präsentiert wird, erscheint am 5. Mai 2000 der erste Artikel zu diesem Thema. Der Journalist Andrzej Kaczyński reist nach Jedwabne, um die Angaben von Gross zu überprüfen und die Bewohner des Ortes zu befragen.

Obwohl viele Einwohner Jedwabnes sich vor einem Gespräch drückten, erhielt ich ohne größere Schwierigkeiten eine Bestätigung der jüdischen Berichte über die Täter des Verbrechens. Darüber, dass vor allem Polen die grausamen Morde an den Juden verübten, wussten und berichteten nicht nur ältere Leute, die den Krieg dort erlebt hatten, sondern auch Jüngere, die die Wahrheit nur aus familiären Überlieferungen kannten. Keiner der Mörder lebt heute noch, versicherten sie. Aber fast alle verlangten, ihre Namen sollten geheim bleiben.¹⁹²

Obwohl Andrzej Kaczyński die brisanten Thesen des US-amerikanischen Soziologen weitgehend bestätigt und das Institut zum Nationalen Gedenken (IPN) im September 2000 ein Ermittlungsverfahren zur Aufklärung der Verbrechen in Jedwabne einleitet, scheint sich der Wunsch von Jan Tomasz Gross zunächst nicht zu erfüllen.¹⁹³ Nur vereinzelt erscheinen Artikel zu diesem Thema und eine breitere Öffentlichkeit scheint sich für die Geschehnisse vor annähernd sechzig Jahren nicht zu interessieren. Insbesondere die *Gazeta Wyborcza*, die größte linksliberale Tageszeitung des Landes, schweigt zunächst beharrlich zu diesen Vorgängen.¹⁹⁴ Erst in der Wochenendausgabe vom 18./19. November 2000 veröffentlicht sie mehrere Artikel zu diesem Thema, die eine Art Dammbbruch darstellen: Sie

191 Jan Tomasz Gross stellt in einem Zeitungsartikel vom 11. Februar 2001 zu diesem Thema fest: „Zwischen dem Erscheinungsdatum der polnischen und der amerikanischen Ausgabe von ‚Nachbarn‘ liegt fast ein Jahr [...]. Das ist ein sehr wichtiges Jahr, weil es uns die Möglichkeit eröffnet, über Jedwabne gemeinsam nachzudenken, uns in der öffentlichen Diskussion mit dieser Frage auseinander zu setzen und sie uns bis zu einem gewissen Grad zu eigen zu machen.“ Gross, Jan Tomasz (11.02.2001): Poduszka Pani Marx. [Das Kopfkissen von Frau Marx.] In: Tygodnik Powszechny. Zit. n. Transodra 23, S. 138–142, hier S. 141.

192 Kaczyński, Andrzej (05.05.2000): Całopalenie. [Das Brandopfer.] In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 29–39, hier S. 29.

193 Vgl. Henning, Ruth (2001): Kalendarium. In: Transodra 23, S. 5–21, hier S. 7f.

194 Der Herausgeber Adam Michnik, selbst jüdischer Abstammung, lehnte nach Angaben von Anna Bikont eine Berichterstattung zunächst ab, da er die Geschichte anfangs nicht glauben konnte. Vgl. Schmidt-Häuer, Christian (03.02.2005): Der Ort, der nicht bereuen will. In: Die Zeit. Darüber hinaus ist zu vermuten, dass sich Michnik aufgrund seiner Herkunft nicht als Erster in die Diskussion einschalten und damit Vorurteile gegenüber der eigenen Person bestätigen wollte.

bilden den Auftakt zu der wohl bedeutendsten historischen Debatte, die in der polnischen Nachkriegszeit geführt worden ist.¹⁹⁵

In den folgenden Monaten erscheinen Hunderte von Artikeln zu diesem Thema, Fernsehdebatten werden geführt, Radiosendungen ausgestrahlt und Internetforen geschaltet. Journalisten und Historiker beteiligen sich ebenso wie namenhafte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens aus dem In- und Ausland, Politiker und Vertreter des Klerus. „Diese Diskussion wird mit einer Leidenschaft geführt, wie man ihr im deutschen Historikerstreit, aber auch in der Debatte nach der berühmten Rede Martin Walsers begegnet.“¹⁹⁶ So schreibt Adam Michnik, der Gründer und Chefredakteur der *Gazeta Wyborcza* im Vorwort der deutschen Ausgabe von „Nachbarn“, und der Historiker Dariusz Stola stellt fest: „Die Diskussion um Jedwabne ist zur größten und lebhaftesten öffentlichen Debatte um die polnisch-jüdische Vergangenheit und den Zweiten Weltkrieg geworden, und es ist nicht ausgeschlossen, dass es sich überhaupt um die größte historische Debatte der Dritten Republik handelt.“¹⁹⁷

2.4.3 Diskussion

Die Debatte über die Ereignisse in Jedwabne beschäftigt mehr als ein Jahr die polnische Öffentlichkeit. Sie beginnt mit der Veröffentlichung von Artikeln in der *Gazeta Wyborcza* im Herbst 2000, erreicht im Juli 2001 anlässlich des 60. Jahrestages des Pogroms ihren Höhepunkt und kommt danach allmählich zum Erliegen.

¹⁹⁵ Vgl. Żakowski, Jacek (18./19.11.2000): Każdy sąsiad ma imię. [Jeder Nachbar hat einen Namen.] In: *Gazeta Wyborcza*; Żakowski, Jacek: Diabelskie szczegóły. Jacek Żakowski rozmawia z Tomaszem Szarotą. (18./19.11.2000) [Teuflische Details. Jacek Żakowski spricht mit Tomasz Szarotą.] In: *Gazeta Wyborcza*; Bikont, Anna (18./19. 11. 2000): Powstaje film o Jedwabnem. [Entstehen des Filmes über Jedwabne.] In: *Gazeta Wyborcza*.

¹⁹⁶ Michnik, Adam (2001): Vorwort. In: Gross (2001b), S. 9–12, hier S. 11. Adam Michnik bezieht sich in seinem Vergleich zum einen auf die 1986/87 in den deutschen Feuilletons und historischen Fachzeitschriften geführte Diskussion über die Bewertung des Nationalsozialismus und seine Bedeutung für das Selbstverständnis der Bundesrepublik. Zum anderen bezieht er sich auf die von Martin Walser am 11. Oktober 1998 in der Frankfurter Paulskirche gehaltene Rede, in der sich Walser nach eigenen Angaben gegen die Instrumentalisierung des Holocaust und die gebetsmühlenartig wiederholte Aufarbeitung aussprach und damit eine erbitterte Debatte mit Ignatz Bubis, dem Vorsitzenden des Zentralrates der Juden auslöste. Vgl. Walser, Martin (1998): Ansprachen aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Martin Walser in der Paulskirche zu Frankfurt. Frankfurt a. Main.

¹⁹⁷ Stola, Dariusz (01./02.06.2001): Pomnik ze słów. [Ein Denkmal aus Worten.] In: *Rzeczpospolita*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 271–285, hier S. 271.

Innerhalb der Debatte bilden sich verschiedene Diskussionsstränge, wobei hier drei Ebenen näher betrachtet werden sollen:¹⁹⁸

1. Die historische Dimension: Was genau geschah in Jedwabne, auf welche Quellen stützt sich der Autor Jan Tomasz Gross und welche Dokumente hat er übersehen bzw. nicht berücksichtigt; wie interpretiert er die vorliegenden Quellen?
2. Die politische Dimension: Sollen Vertreter des polnischen Staates Verantwortung für die Geschehnisse in Jedwabne übernehmen und anlässlich des 60. Jahrestages um Entschuldigung bitten? Welche Konsequenzen hätte eine solche Geste?
3. Die moralische Dimension: Muss das polnische Volk kollektive Verantwortung für die Ereignisse in Juli 1941 übernehmen? Welche moralischen Verpflichtungen erwachsen daraus für die Zukunft? Welche Konsequenzen ergeben sich für das Selbstverständnis der polnischen Gesellschaft? Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die katholische Kirche?

Die historische Dimension – Reaktionen polnischer Historiker

Das Buch von Jan Tomasz Gross wird aus verschiedenen Gründen von einer Reihe polnischer Historikern kritisiert.

Zum einen geht es um die Zahl der Opfer. Jan Tomasz Gross nennt in seinem Buch die Zahl von 1.600 Opfern, die er von dem Gedenkstein übernommen hat, der in den 1960er Jahren in Jedwabne errichtet worden war. Darauf heißt es: „Ort der Hinrichtung der jüdischen Bevölkerung. Gestapo und Nazi-Gendarmerie verbrannten 1.600 Personen bei lebendigem Leibe. 10.7.1941“.¹⁹⁹

Diese Zahl wird von zahlreichen Historikern angezweifelt.²⁰⁰ Nach Zustimmung von jüdischer Seite findet unter Leitung des IPN im Mai 2001 eine Teilexhumierung auf dem Gelände der Scheune und in der unmittelbaren Umgebung statt.²⁰¹ Nach

198 Paweł Machcewicz unterscheidet vier verschiedene Dimensionen der Diskussion, wobei hier die „moralische“ und die „psychosoziale Dimension“ unter dem Begriff der „gesellschaftlichen Relevanz“ zusammengefasst werden. Vgl. Machcewicz (2004), S. 22.

199 Miejsce kaźni ludności żydowskiej. Gestpo i żandarmeria hitlerowska spaliła żywcem 1600 osób. 10.VII 1941.

200 Vgl. u.a. Isakiewicz, Elżbieta(17.01.2001): Szubienica i huśtawka. [Der Galgen und die Schaukel.] In: Gazeta Polska. Zit. n. Transodra 23, S. 106–109.; Jasiewicz, Krzysztof (09./10.12.2000): Sąsiedzi niezbadani. [Unerforschte Nachbarn.] In: Gazeta Wyborcza.

201 Die jüdische Gemeinde hatte Einwände gegen die Exhumierung erhoben, da sie eine Störung der Totenruhe bedeutet. Aus diesem Grunde konnten die Exhumierungen nur partiell durchgeführt werden. Vgl. Hofmann, Andreas (2002): Der Pogrom von Jedwabne 1941. Aspekte einer zeithistorischen Debatte. In: Fritz Bauer Institut (Hrsg.): Jahrbuch, S. 219–247, hier S. 223.

Abschluss der Untersuchung kann das Verbrechen in Jedwabne unzweifelhaft bestätigt werden. Die Zahl der Opfer muss allerdings deutlich nach unten korrigiert werden. Nach der vorläufigen Auswertung der Ergebnisse liegen an den zwei Grabungsstellen die Überreste von 150 bis 250 Opfern. Witold Kulesza, der Direktor der Hauptkommission zur Verfolgung der Verbrechen gegen das polnische Volk und Leiter dieser Untersuchung gibt jedoch zu bedenken, dass die Zahl der exhumierten Leichen nicht mit der Gesamtzahl der Opfer übereinstimmen müsse, da Juden nach Zeugenaussagen auch zuvor und an anderen Plätzen ermordet worden seien.²⁰² Eine abschließende Klärung dieser Frage ist letztendlich nicht möglich, doch wird die Zahl der Opfer von Experten auf 300 bis 400 geschätzt.²⁰³

Während es für einen Teil der Diskussionsteilnehmer unerheblich ist, ob 1.600 oder 300 Menschen in Jedwabne ermordet worden sind,²⁰⁴ sehen andere hierin den Beweis für die ungenaue Arbeitsweise von Gross.²⁰⁵ Sie kritisieren vor allem den Umgang des Autors mit den Quellen, der selbst in seinem Buch dazu auffordert, „unsere Haltung zu den Quellen dieser Zeit zu ändern. Wenn es um die Aussagen von Überlebenden geht, wären wir gut beraten, bei der Bewertung ihres Beitrags zur Tatsachenfeststellung nicht von vornherein eine kritische, sondern eine grundsätzlich positive Haltung einzunehmen.“²⁰⁶ Zahlreiche Historiker werfen Jan Tomasz Gross ein unkritisches, „postmodernes“, subjektivierendes Verhältnis²⁰⁷ zu den Quellen vor. Sie sind der Ansicht, dass das Buch nicht mit der nötigen Sorgfalt geschrieben worden sei, der Autor zahlreiche Texte ignoriert und sich nicht die Mühe gemacht habe, nach weiterem Quellenmaterial zu suchen.²⁰⁸

202 Vgl. Henning (2001), S. 10.

203 Vgl. Kaczyński, Andrzej: Ślubne obrączki i nóż rzeźnika. Rozmowa Andrzeja Kaczyńskiego z archeologiem Andrzejem Kola, który kierował pracami ekshumacyjnymi w Jedwabnem. (10.07.2001) [Trauring und Messer des Massakers. Andrzej Kaczyński im Gespräch mit Andrzej Kola, dem Leiter der Exhumierungsarbeiten in Jedwabne.] In: Rzeczpospolita.

204 Agnieszka Arnold zeigt sich empört über dieses „Zählen von Skeletten“ und fordert dazu auf, „in jedem Brunnen von Jedwabne, in jedem Himbeerstrauch, in jedem Garten“ nach den Opfern zu suchen, wenn denn deren Zahl so wichtig sei. Vgl. Paradowska (14.04.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 254.

205 So formuliert Jerzy Eisler vom Historischen Institut der Polnischen Akademie der Wissenschaft in seiner Diskussionsrunde seine drastische Kritik an der Arbeit von Jan Tomasz Gross: „Einen Studenten, der mit einer solchen Magisterarbeit zu mir käme, würde ich in hohem Bogen hinauswerfen“. Nikitorowicz, Zbigniew (01.12.2000): Pole minowe. [Ein Minenfeld.] In: Kurier Poranny. Zit. n. Transodra 23, S. 74–76, hier S. 75.

206 Gross (2001b), S. 101.

207 Żakowski (18./19.11.2000). Zit. n. Transodra 23, S. 57–65, hier S.58.

208 Vgl. Jasiewicz (09./10.12.2000); Zalesiński, Jarosław (02.02.2001): Dymy nad Jedwabnem. Z Tomaszem Szarotą i Andrzejem Kaczyńskim rozmawia Jarosław Zalesiński. [Rauch über

Auch wenn Jan Tomasz Gross seinen Kritikern grundsätzlich Recht gibt und einräumt, dass er die Ereignisse in Jedwabne genauer untersuchen und das Buch mit mehr Sorgfalt hätte schreiben können, beharrt er auf dem von ihm gewählten Umgang mit den Quellen:

Schließlich ist alles, was wir über dieses Thema wissen, durch die bloße Tatsache, dass es berichtet wurde, kein repräsentatives Quorum des jüdischen Schicksals. Stets handelt es sich um Erzählungen durch die rosarote Brille, mit einem happy end, um die Erzählungen derjenigen, die überlebt haben. Selbst unvollständige Berichte [...] reichen nur so weit, wie ihre Verfasser dem Tod glücklich entinnen konnten. Über den eigentlichen Abgrund, den letzten Verrat, dem sie zum Opfer fielen, über den Kreuzweg von 90% des polnischen Judentums der Vorkriegszeit wissen wir dagegen nichts.²⁰⁹

Ein weiterer Diskussionspunkt ist neben dem Einfluss der sowjetischen Besatzungszeit auf das polnisch-jüdische Verhältnis die Frage nach der deutschen Beteiligung an diesem Pogrom. Während Jan Tomasz Gross auch nach der Veröffentlichung seines Buches an der Überzeugung festhält, dass lediglich 10 bis 12 Gendarmerieposten am Tage des Geschehens in Jedwabne anwesend gewesen seien und sich nicht aktiv am Geschehen beteiligt hätten, melden zahlreiche Historiker Zweifel an dieser Version an.²¹⁰ Sie stützten sich u.a. auf den Bericht des Staatsanwaltes Waldemar Monkiewicz, der in den 1960er Jahren behauptet hatte, über 200 deutsche Polizisten seien in Jedwabne gewesen und hätten die Juden auf grausame Weise ermordet – ohne für diese These Beweise vorlegen zu können. Auch die Tatsache, dass Juden in der Synagoge von Białystok wenige Tage zuvor von Deutschen verbrannt worden waren,²¹¹ wird als Beweis für ein ähnliches Vorgehen in Jedwabne gewertet. Darüber hinaus wird der Fund von etwa 100 Patronenhülsen, die bei der Teilexhumierung im Mai 2001 in der Nähe der Scheune entdeckt worden waren, als weiterer Beleg einer deutschen Beteiligung betrachtet – später stellt sich heraus, dass die Munition zum großen Teil aus dem Ersten Weltkrieg stammt und der Rest erst im Jahre 1942 benutzt worden war.²¹²

Jedwabne. Gespräch Jarosław Zalesiński mit Tomasz Szarota und Andrzej Kaczyński.] In: Dziennik Bałtycki.

209 Gross, Jan Tomasz (25./26.11.2000): Mord „zrozumiały“? [Ein „verständlicher“ Mord?] In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 66–73, hier S. 72.

210 Vgl. Jedwabne, 10 lipca 1941 (03.03.2001); Isakiewicz, Elżbieta (17.01.2001).

211 Ende Juni 1941 waren in der Synagoge von Białystok mindestens 2.000 Juden von einem deutschen Polizei-Bataillon zusammengetrieben und verbrannt worden. Vgl. Förster, Jürgen (1999): Wehrmacht, Krieg und Holocaust. In: Müller, Rolf-Dieter/Volkman, Hans Erich (Hrsg.): Die Wehrmacht. Mythos und Realität. München, S. 948–964, hier S. 954.

212 Vgl. Henning (2001), S. 21.

Eine weitere strittige Frage ist, ob die Anwesenheit von Deutschen am 10. Juli 1941 in Jedwabne an der Bewertung des Verhaltens der örtlichen Bevölkerung etwas ändern würde. Während Andrzej Żbikowski diese Frage klar verneint,²¹³ ist Tomasz Strzembosz der Ansicht, dass eine deutsche Beteiligung alle Umstände, die mit diesem Ereignis zusammenhängen, in einem anderen Licht erscheinen lassen würde.²¹⁴ Die Kommentatoren der national-katholischen Zeitung *Nasz Dziennik* sind sich in dieser Frage dagegen einig: Ihrer Meinung nach sind die Beweise für ein deutsche Täterschaft bislang nur unzureichend überprüft worden. Daneben werfen sie dem Autor von „Nachbarn“ eine grundsätzlich antipolnische Haltung und einen nachlässigen Umgang mit den Quellen vor. Sie sind der Ansicht, dass das Pogrom von Jedwabne Teil einer offenen Rechnung gewesen sei, die durch die Zusammenarbeit der jüdischen Bevölkerung mit den sowjetischen Behörden entstanden sei.²¹⁵

Das mit den Ermittlungen betraute Institut zum Nationalen Gedenken (IPN) führt in allen Punkten umfangreiche Untersuchungen und aufwendige Archiv-recherchen in Polen, Weißrussland und Deutschland durch. Nach den Ergebnissen, die im Sommer 2002 der polnischen Öffentlichkeit präsentiert und im Herbst in einem Sammelband veröffentlicht werden,²¹⁶ lässt sich eine direkte deutsche Beteiligung an den Morden in Jedwabne nicht nachweisen.

In Bezug auf die Beteiligung der polnischen Bevölkerung an den Verbrechen ist davon auszugehen, dass sie eine entscheidende Rolle bei der Ausführung des verbrecherischen Plans spielten [...] Es ist festzustellen, dass die Täterschaft sensu largo [im weiteren Sinne] in strafrechtlicher Hinsicht prinzipiell den Deutschen zuzuschreiben ist. Die Täter dieses Verbrechens, als Täter sensu strictu [im engeren Sinne] waren polnische Einwohner von Jedwabne und Umgebung, mindestens 40 Männer.²¹⁷

Die Rolle der Deutschen habe in erster Linie darin bestanden, die nötigen Voraussetzungen für die Verbrechen zu schaffen und für ihre Durchführung zu sorgen. So habe man den Tätern Straffreiheit bei Gewalttaten gegen Juden zugesichert, die Hilfspolizei bei ihrer Tätigkeit unterstützt,

213 Vgl. Żbikowski, Andrzej (04.01.2001) : Nie było rozkazu. [Es gab keinen Befehl.] In: *Rzeczpospolita*.

214 Vgl. Isakiewicz (17.01.2001).

215 Vgl. u.a. Rutkowska, Małgorzata: Jedwabne to dopiero początek. Z dr. Markiem Janem Chodakiewiczem rozmawia Małgorzata Rutkowska. (03.03.2001) [Jedwabne ist erst der Anfang. Mit Dr. Marek Jan Chodakiewicz sprach Małgorzata Rutkowska.] In: *Nasz Dziennik*; Nowak, Jerzy Robert (13.05.2001): Kto fałszuje historię? [Wer fälscht die Geschichte?] In: *Nasz Dziennik*.

216 Vgl. Machcewicz, Paweł (Hrsg.) (2002): *Wokół Jedwabnego*. [Rund um Jedwabne.] Bd. 1–2, Warszawa.

217 Machcewicz (2004), S. 31f.

die polnische Bevölkerung in ihrer antijüdischen Haltung bestärkt und den Pogromaktivisten Anordnungen erteilt.²¹⁸

Die politische Dimension – der 10. Juli 2001

Ein zweiter wichtiger Diskussionsstrang ist die Frage nach der politischen Verantwortung für das Pogrom, die im Frühjahr 2001 zunehmend an Bedeutung gewinnt.

Nachdem sich die politische Führung des Landes zunächst nicht offiziell zu den Vorgängen in Jedwabne äußert, gibt der polnische Ministerpräsident Jerzy Buzek am 6. März 2001 eine erste Erklärung ab. Er stellt darin fest, dass die Beteiligung von Polen an dem Verbrechen nicht bestritten werden könne. „Der Mord an den Juden in Jedwabne wurde jedoch weder in Namen des polnischen Volkes, noch im Namen des polnischen Staates verübt. Polen befand sich damals unter Besatzung. Wenn wir jedoch als Nation Recht darauf haben, stolz auf die Polen zu sein, die Juden unter Lebensgefahr retteten oder sogar ihr Leben für sie opferten, dann müssen wir auch die Schuld derjenigen bekennen, die an ihrer Ermordung teilnahmen.“²¹⁹ Ministerpräsident Buzek spricht somit keine Entschuldigung für das Verbrechen von Jedwabne aus, erkennt jedoch die Schuld eines Teils der polnischen Bevölkerung an und spricht sich für das Prinzip der kollektiven Verantwortung aus.

Wenige Tage später, am 14. März kündigt der polnische Präsident Aleksander Kwaśniewski offizielle Feierlichkeiten zum 60. Jahrestag des Pogroms in Jedwabne an. „Und bei dieser Gelegenheit sollte man alles sagen, was man muss: Leid und Reue ausdrücken und sich entschuldigen für die Handvoll von Leuten, die dies getan hat.“²²⁰

In einem Interview mit dem *Tygodnik Powszechny* bekräftigt Kwaśniewski diese Absicht und äußert die Hoffnung, dass eine solche Geste der Entschuldigung helfen könne, die Hürden zwischen polnischer und jüdischer Bevölkerung

218 Dmitrów, Edmund (2004): Die Einsatzgruppen der deutschen Sicherheitspolizei und des Sicherheitsdienstes zu Beginn der Judenvernichtung im Gebiet von Łomża und Białystok. In: Ders./Machcewicz, Paweł/Szarota, Tomasz (Hrsg.): Der Beginn der Vernichtung. Zum Mord an den Juden in Jedwabne und Umgebung im Sommer 1941. Neue Forschungsergebnisse polnischer Historiker. Osnabrück, S. 95–208, hier S. 208.

219 Jedwabne. Oświadczenie premiera. (07.03.2001) [Jedwabne. Erklärung des Ministerpräsidenten.] In: Gazeta Wyborcza.

220 Powiedzieć wszystko, co należy. (14.03.2001) [Alles sagen, was man muss.] In: Rzeczpospolita.

zu zu überwinden.²²¹ Zugleich stellt er klar, dass Polen mit dieser Abbitte keine Mitverantwortung für das Verbrechen der Shoah übernehme.

Wenn wir aus Jedwabne, und ich betone es noch einmal, besser, stärker und klüger wegkommen wollen, müssen wir die ganze Wahrheit über jene Ereignisse sagen. Aber das Sagen der Wahrheit bedeutet nicht die Übertragung der Verantwortung weder auf das ganze polnische Volk noch auf den polnischen Staat. [...] In Polen gab es einen großen Edelmut, aber es gab auch Schande. Das muss man zugeben und über diese Vielschichtigkeit sprechen.²²²

Diese Ankündigung einer Entschuldigung entfacht eine kontroverse Debatte in den polnischen Medien, die besondere Beachtung verdient. Hier zeigt sich deutlich wie in einem Brennglas die gesellschaftliche Spaltung, die aus der Jedwabne-Diskussion resultiert.

Bei einem Teil der Diskussionsteilnehmer stößt die Ankündigung des Präsidenten auf große Zustimmung. Sie betrachten die symbolische Geste einer Entschuldigung als ersten Schritt, die moralische Verantwortung für das Verbrechen zu übernehmen und die dunklen Kapitel der eigenen Vergangenheit aufzuarbeiten. So schreiben die Journalisten Stanisław Janecki und Jerzy Sławomir Mac in der Zeitschrift *Wprost*: „Die Polen sind nicht für den Holocaust, aber für das Schicksal der polnischen Juden während des Holocaust mitverantwortlich. [...] Deshalb entschuldigen wir uns bei den Juden – im Namen des Volkes, der Gesellschaft, eines jeden von uns. Wir entschuldigen uns um unserer selbst willen, um uns zu läutern, um mit reinem Gewissen in das 21. Jahrhundert einzutreten.“²²³ Ähnlich äußert sich die Soziologin Hanna Świda-Ziemba: „Ich bin der Meinung, dass es eine moralische Pflicht ist, nicht nur die Wahrheit über Jedwabne anzunehmen und einige symbolische Gesten zu vollziehen, die das Vergangene abschließen sollen. Dieser Bewusstseinschock sollte vor allem aber zur Quelle von Reflexionen werden, die alles das umwerten, was bisher bagatellisiert wurde.“²²⁴

Während die Befürworter einer Entschuldigung bereit sind, die moralische Verantwortung für das Verbrechen am 10. Juli 1941 zu übernehmen, warnen

221 Kwaśniewski erinnert in diesem Zusammenhang an den Kniefall Willy Brandts am Denkmal des Warschauer Ghettoaufstands oder die Abbitte Boris Jelzins am Kreuz von Katyń auf dem Powązki-Friedhof, die das Bewusstsein und die politische Kultur der jeweiligen Länder verändert hätten. Vgl. *Polska szlachetność i polska hańba. Rozmowa z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim*. (15.04.2001) [Polnischer Edelmut und polnische Schande. Gespräch mit dem Präsidenten Aleksander Kwaśniewski.] In: *Tygodnik Powszechny*.

222 Ebd.

223 Janecki, Stanisław/ Mac, Jerzy Sławomir (25.03.2001): *Nasza wina*. [Unsere Schuld.] In: *Wprost*. Zit. n. *Transodra* 23 (wie Anm.??), S. 211–216, hier S. 211.

224 Świda-Ziemba, Hanna (07.04.2001): *Krótkowzroczność „kulturalnych“*. [Die Kurzsichtigkeit der „Kultivierten“.] In: *Gazeta Wyborcza*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 231–238, hier S. 238.

ihre Gegner vor den möglichen Konsequenzen. Sie bestreiten, dass Alexander Kwaśniewski berechtigt sei, sich in Namen des polnischen Volkes für dieses Ereignis zu entschuldigen.

So fordert Marek Jurek den polnischen Präsidenten in einem Beitrag für den *Nasz Dziennik* auf, sich selbst beim polnischen Volk zu entschuldigen, da er aufgrund seiner kommunistischen Vergangenheit „weit mehr Anlass zu dieser Entschuldigung hat als die große Mehrheit der Polen“.²²⁵ Noch weiter gehen die Vorwürfe des Priesters Jerzy Bajda. Er wirft den Politikern vor, sich nicht ausreichend um die Nation und ihre fundamentalen Rechte zu kümmern und fordert sie auf, sich zuerst für die Lügen und den Diebstahl des Nationalvermögens zu entschuldigen. „Sie sollten auf die Knie fallen und sich bei dem polnischen Volk für die Zerstörung der Dörfer und seiner Kultur entschuldigen“.²²⁶ Anstatt sich „ununterbrochen bei den Juden zu entschuldigen“, sollten die Politiker das polnische Volk für das begangene Unrecht, die wirtschaftlichen und sozialen Probleme um Verzeihung bitten. Bajda nutzt die Entschuldigung des Präsidenten somit zur Generalabrechnung mit den Problemen des Transformationsprozesses. Er entwirft das Bild eines leidenden polnischen Volkes, das ein Opfer vielfältiger sozialer Missstände geworden ist und von Politikern, die sich nicht ausreichend um die Belange des Volkes kümmern und darüber hinaus polnische Interessen durch die Entschuldigung bei den Juden verraten.

Aleksander Kwaśniewski lässt sich von diesen Vorwürfen nicht beirren.²²⁷ Am 10. Juli 2001 findet bei strömendem Regen eine Gedenkfeier statt, zu der sich rund 3.000 Menschen auf dem Marktplatz in Jedwabne versammeln, darunter zahlreiche polnische Politiker, jüdische Würdenträger und etwa 300 Journalisten aus aller Welt. Unter den Zuschauern sind nur wenige Bewohner des Ortes

225 Jurek, Marek (29.03.2001): Reakcja jest objawem życia. Skrucha według Kwaśniewskiego. [Die Reue ist eine Erscheinung des Lebens. Reue gegenüber Kwaśniewski.] In: *Nasz Dziennik*. Der Autor bezieht sich dabei auf die Tatsache, dass Kwaśniewski bereits in Zeiten der Volksrepublik als Jugendminister Teil der politischen Elite war und nach der politischen Wende zu den sogenannten Postkommunisten zählt.

226 Bajda, Jerzy (14.03.2001): Przepraszać? Kto kogo? [Entschuldigen? Bei wem wofür?] In: *Nasz Dziennik*.

227 Auch nach einer Meinungsumfrage, in der sich 48% der Befragten gegen eine Entschuldigung bei der jüdischen Nation für das Verbrechen in Jedwabne aussprechen, bekräftigt der Präsident seine Absicht. Gegenüber Journalisten erklärt er, dass ein solches Ereignis wie in Jedwabne nicht von Meinungsumfragen abhängig sein könne, sondern eine Frage der Verantwortung und der Moral sei. Vgl. Prezydent: Sprawa z Jedwabnem nie podlega sondażom. (02.05.2001) [Der Präsident: Die Angelegenheit in Jedwabne untersteht nicht Meinungsumfragen.] In: *Gazeta Wyborcza*.

zu finden und auch ein offizieller Vertreter des polnischen Episkopats bleibt den Feierlichkeiten fern.²²⁸

Neben dem New Yorker Rabbiner Jacob Baker, einem Überlebenden des Pogroms, dem israelischen Botschafter Szewach Weiss und dem Bürgermeister Krzysztof Godlewski hält der polnische Präsident eine Rede, in der er sich für das vor sechzig Jahren begangene Verbrechen entschuldigt: „Heute entschuldige ich mich als Mensch, als Staatsbürger und als Präsident der Republik Polen. Ich entschuldige mich in meinem Namen und in dem jener Polen, deren Gewissen durch das Verbrechen berührt wurde. Im Namen derer, die meinen, dass man nicht zugleich stolz sein kann auf die Größe der polnischen Geschichte, ohne auch den Schmerz und die Scham zu empfinden, die sich aus dem Bösen ergeben, das Polen anderen angetan hat.“²²⁹

Kwaśniewski stellt klar, dass es nicht um eine Kollektivschuld gehe. Jeder Mensch sei für seine Taten selbst verantwortlich und Söhne würden nicht die Schuld ihrer Väter erben. Jedoch müsste die schmerzliche Wahrheit über die Ereignisse in Jedwabne ausgesprochen werden, um Verständnis und Eintracht zu erzielen. Unzweifelhaft habe es unter den Tätern Polen gegeben, die sich nicht nur an ihren hilf- und schutzlosen Nachbarn, sondern auch an der Republik Polen schuldig gemacht hätten, die einer jahrhundertelangen Tradition der Toleranz und des würdigen Zusammenlebens unterschiedlicher Nationalitäten und Religionen verpflichtet gewesen sei. „Diejenigen, die sich an dieser Treibjagd beteiligten, die schlugen, töteten, Feuer legten, richteten sich mit diesem Verbrechen nicht nur gegen ihre jüdischen Nachbarn. Sie sind auch gegenüber der Republik Polen schuldig, gegenüber ihrer großen Geschichte und wunderbaren Tradition.“²³⁰

Zum Abschluss seiner Rede äußert der polnische Präsident die Hoffnung, dass der Name der Stadt Jedwabne nicht nur an das hier begangene Verbrechen erinnern möge, sondern auch ein Zeichen der Gewissensprüfung und der Versöhnung werde.

Auch wenn sich Aleksander Kwaśniewski bewusst nicht im Namen des polnischen Volkes entschuldigt, sondern in seinem eigenen und in seiner Funktion als Präsident, ist seine Rede von großer symbolischer Bedeutung. Erstmals übernimmt ein polnisches Staatsoberhaupt die moralische Verantwortung für ein Verbrechen, das von Polen im Zweiten Weltkrieg verübt worden ist.

²²⁸ Vgl. Brössler, Daniel (11.07.2001): „Das Böse, das Polen anderen angetan haben“. In: Süddeutsche Zeitung.

²²⁹ Przemówienie Prezydenta RP. (07.07.2001) [Ansprache des Präsidenten der Republik Polen.] Online unter URL: http://www.diapozytyw.pl/pl/site/szoach/jedwabne_prezydent (19.02.2010).

²³⁰ Ebd.

Die nachfolgenden Reaktionen zeigen, dass hierüber jedoch keineswegs Konsens in der polnischen Presse besteht. Während die Erklärung des Präsidenten von den führenden Medien des Landes mehrheitlich positiv aufgenommen und auch im Ausland mit großem Respekt kommentiert wird,²³¹ stößt sie in der national-konservativen Presse auf breite Ablehnung. So druckt die nationalistisch-antisemitische Zeitung *Nasza Polska* wenige Tage später eine Erklärung Edward Moskals, Präsident des Kongresses der amerikanischen Polonia ab. Darin heißt es: „Die Neigung der polnischen Regierung, die Kriegsverbrechen der eigenen Nation zuzuschreiben, die während der deutschen Besatzung gelitten hat wie keine andere, und deren Angehörige ihr Leben riskierten, um Juden zu retten, ist an sich strafwürdig und verbrecherisch.“²³² Heftige Kritik übt auch der Historiker Tomasz Strzembosz. Er wirft dem Präsidenten vor, sich weder für die Verbrechen des Kommunismus noch für die Vergehen an der ukrainischen oder deutschen Minderheit in Polen entschuldigt zu haben. „Ach, wie leicht es ist, sich an die ‚fremde Brust‘ zu schlagen, an die Brust der armen und einfachen Menschen aus Jedwabne, zugleich aber die eigene Brust als Mitglied der kommunistischen Nomenklatura zu schonen. Wie leicht ist das! Und deswegen macht auf mich diese ‚große Rede‘ des Präsidenten keinen so gewaltigen Eindruck.“²³³

Auch von jüdischer Seite gibt es Kritik. Obwohl Vertreter des Europäischen Jüdischen Kongresses, des *Simon-Wiesenthal-Institutes* und der Gedenkstätte *Yad Vashem* eingeladen worden waren, hatten sie sich zum Boykott der Gedenkveranstaltung entschlossen. Sie kritisieren ebenso wie Vertreter der jüdischen Gemeinde in Polen, dass mit dem neu errichteten Gedenkstein wiederum der Eindruck erweckt werde, die Nazis allein seien für das Verbrechen verantwortlich gewesen und nicht die polnischen „Nachbarn“.²³⁴

²³¹ Vgl. u.a. Brössler (11.07.2001); Roser, Thomas (11.07.2001): Späte Reue. In: Der Tagesspiegel; Lesser, Gabriele (11.07.2001): Kwasniewskis schwerster Auftritt. In: taz.

²³² Moskal, Edward (16.07.2001): Jedwabne – miasto oblężone. [Jedwabne – eine belagerte Stadt.] In: *Nasza Polska*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 21.

²³³ Strzembosz, Tomasz (03.08.2001): Nie uświadomiony antysemityzm. [Der unbewusste Antisemitismus.] In: *Tygodnik Solidarność*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 316–318, hier S. 318.

²³⁴ Auf dem neu errichteten Gedenkstein steht die Inschrift: „Zur Erinnerung an die Juden aus Jedwabne und Umgebung, Männer, Frauen, Kinder, Mitbewohner dieser Erde, ermordet, lebendig verbrannt an diesem Ort am 10. Juli 1941. Zur Mahnung an die Nachkommen, daß die durch den deutschen Nationalsozialismus entfachte Sünde des Hasses nie mehr die Bewohner dieser Erde gegeneinander aufbringe.“ [Pamięci Żydów z Jedwabnego i okolic, mężczyzn, kobiet, dzieci, współgospodarzy tej ziemi, zamordowanych oraz żywcem spalonych w tym miejscu 10 lipca 1941 roku. Ku przestrodze potomnym, by rozpalony przez niemiecki nazizm grzech nienawiści już nigdy nie obrócił przeciwko sobie mieszkańców tej ziemi.] Vgl. zum Streit um die Inschrift: Inskrypcja na pomniku w Jedwabnem. (29.05.2001) [Inschrift auf dem Denkmal in Jedwabne.]

Umfrageergebnisse zeigen, dass die polnische Bevölkerung ebenso wie die polnische Presse tief gespalten ist, wobei sich im Verlauf der Diskussion deutliche Veränderungen abzeichnen. Während zu Beginn der Debatte über die Entschuldigung des Präsidenten noch 40% der Bevölkerung ihre Zustimmung signalisieren,²³⁵ sinkt die Zahl der Befürworter einer Entschuldigungsgeste im Verlaufe der Diskussion deutlich. Bei einer Umfrage Anfang Mai 2001 sprechen sich nur noch 30% für eine Entschuldigung des Präsidenten aus, 48% der Befragten sind dagegen. Darüber hinaus erklären 80%, dass sie sich als Polen nicht für das Verbrechen in Jedwabne moralisch verantwortlich fühlen.²³⁶ Diese sinkende Zustimmung für die Entschuldigung des polnischen Präsidenten legt den Schluss nahe, dass die Diskussion um die Ereignisse in Jedwabne nicht die Bereitschaft zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Wahrnehmung und dem bisherigen Umgang mit der Vergangenheit erhöht hat. Vielmehr scheint die Diskussion bei einem Teil der Bevölkerung zu einer reflexhaften Verteidigungshaltung zu führen, die die Entschuldigung von Aleksander Kwaśniewski als weitere Beschädigung der ‚polnischen Ehre‘ betrachtet.

Die moralische Dimension – Schuld, Verantwortung, Folgen

Bereits zu Beginn der Jedwabne-Diskussion stellt sich die Frage nach der moralischen Verantwortung Polens für die Geschehnisse am 10. Juli 1941. In einem der ersten Artikel, die in der *Gazeta Wyborcza* veröffentlicht werden, thematisiert der Journalist und Mitherausgeber der Zeitung Jacek Żakowski diese Frage. Dabei stellt er fest, dass es keine Verantwortung für „Großväter und Urgroßväter“ gibt, „denn die Ungeborenen konnten sie schließlich nicht zurückhalten“.²³⁷ Nach

In: *Gazeta Wyborcza*; Środowiska żydowskie o napisie na pomniku w Jedwabnem. (31.05.2001) [Jüdische Gemeinschaft zur Inschrift auf dem Denkmal in Jedwabne.] In: *Gazeta Wyborcza*.

235 Nach einer Umfrage, die am 20. März 2001 in der *Rzeczpospolita* veröffentlicht wird, unterstützen 40% der Befragten die Absicht des Präsidenten, sich für das Verbrechen in Jedwabne zu entschuldigen, 35% sind dagegen und 25% können sich nicht entscheiden. Darüber hinaus wird deutlich, dass eine Mehrheit der Bevölkerung über die Ereignisse in Jedwabne und über weiße Flecken in den polnisch-jüdischen Beziehungen informiert ist. Der Kommentator der Zeitung ist daher der Ansicht, dass die Wahrheit über Jedwabne von den Polen weder ignoriert noch bagatellisiert werde. Es bestünde daher durchaus die Hoffnung, dass die Aufdeckung der Ereignisse nicht dazu beitragen müsse, die polnisch-jüdischen Spannungen zu vertiefen. Vgl. Kaczyński, Andrzej (20.03.2001): *Wiemy i potępiamy*. [Wir wissen und verurteilen es.] In: *Rzeczpospolita*; Skórzyński, Jan (20.03.2001): *Otwartość na prawdę – komentarz*. [Offenheit für die Wahrheit – Kommentar.] In: *Rzeczpospolita*.

236 Vgl. Sondaż CBOS: *Czy przeproszać za Jedwabne?* (02.05.2001) [Umfrage von CBOS: Soll man sich entschuldigen für Jedwabne?] In: *Gazeta Wyborcza*.

237 Żakowski (18./19.11.2000). Zit. n. *Transodra* 23, hier 61.

Ansicht des Autors ist jeder nur für sich selbst verantwortlich: „Keiner von uns hat das Recht, dem anderen seine Landsleute oder Vorfahren vorzuhalten. Für eine solche Verabredung würde ich sogar meinen Stolz auf Tischner, Kopernikus und auch Plato aufgeben.“²³⁸ Żakowski fühlt sich aus diesem Grunde nicht für das Verbrechen in Jedwabne verantwortlich, das vor seiner Geburt begangen wurde, und lehnt prinzipiell den Grundsatz einer kollektiven, pauschalen Verantwortung für die Vergangenheit ab. Er akzeptiert jedoch „dass jeder von uns mitverantwortlich ist dafür, ob etwas Ähnliches sich in Zukunft ereignet“.²³⁹

Diese Einschätzung ruft eine Reihe von Stellungnahmen in der *Gazeta Wyborcza* hervor. Die Kritiker sind sich darin einig, dass keine „Kollektivschuld“ für die Ereignisse am 10. Juli 1941 in Jedwabne bestehe. Sie vertreten jedoch im Gegensatz zu Jacek Żakowski die Ansicht, dass es eine gesellschaftliche Verantwortung für die Vergangenheit gäbe. So argumentiert der Journalist Marek Beylin, dass alle Menschen Teil einer Gemeinschaft seien, aus der sie sich nicht einfach qua Verzicht entfernen könnten, „ohne sich einer außergewöhnlichen Gehirnthherapie zu unterziehen“.²⁴⁰ Aus diesem Grunde bestünde eine individuelle Verantwortung für die Handlungen einer Gemeinschaft in der Vergangenheit – auch im Falle eines Verbrechens, wie es in Jedwabne begangen worden sei. Darüber hinaus befürchtet Beylin, dass sich mit den Thesen von Jacek Żakowskis der „Bazillus der Gleichgültigkeit“ in der Gesellschaft verbreiten könne. „Wie viele Polen werden in seinen Ausführungen ein Argument dafür finden, dass sie nicht damit zu tun haben. Es genügt – werden sie sagen –, dass Jan T. Gross, Jacek Żakowski und noch einige andere sich mit diesen unangenehmen Fragen befassen. Deren Angelegenheit.“²⁴¹ Marek Beylin spricht sich somit für eine gesamtgesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Pogrom in Jedwabne aus, die nicht auf eine Gruppe von Experten übertragen werden könne.

Ähnlich sieht es die Sozialpsychologin Krystyna Skarżyńska, die sich kritisch mit dem Argument der individuellen Verantwortung auseinandersetzt. „Das klingt gut, liberal, individualistisch und sogar christlich. Ich sehe jedoch in dieser These eine ernsthafte Falle. Ohne die Diskussion über unsere kollektive Schuld bleiben wir – in unserer Überzeugung – tugendhaft und zugleich gleichgültig gegenüber dem fremden Unrecht.“²⁴² Sie argumentiert, dass die Handlungen

²³⁸ Ebd., S. 62.

²³⁹ Ebd., S. 62.

²⁴⁰ Beylin, Marek (02./03.2000): Mówmy: „ja“ i „my“, a nie „oni“. [Sagen wir „ich“ und „wir“, nicht „die“.] In: *Gazeta Wyborcza*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 77–82, hier S. 80.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Skarżyńska, Krystyna (25./26.12.2000): Zbiorowe wyobrażenia, wspólna wina. [Kollektive Verstellungen, gemeinsame Schuld.] In: *Gazeta Wyborcza*.

der Einwohner von Jedwabne in einem bestimmten gesellschaftlichen Umfeld möglich gewesen seien. Dieses gesellschaftliche Umfeld, die Eigen- und Fremdwahrnehmung der polnischen Gesellschaft zu hinterfragen, sieht sie als eine der Hauptaufgaben der Diskussion um die Ereignisse in Jedwabne.

Auch die Journalistin und Menschenrechtlerin Halina Bortnowska setzt sich kritisch mit dem Argument individueller Schuld bzw. Unschuld auseinander. Dabei widerspricht sie dem Ansatz Jacek Żakowskis, wonach „jeder Nachbar einen Namen hat“: „Wenn ein Pogrom ausbricht, zählen die Namen der Nachbarn nicht mehr. Es gibt auch keine Nachbarn, also keine Nächsten mehr.“²⁴³ Schuld ist nach Ansicht Bortnowskas ebenso wie die Erinnerung an die Menschlichkeit nicht individualisierbar, sie sollte von allen gemeinsam getragen werden.²⁴⁴

Ein weiteres Argument bringt der jüdische Journalist und Herausgeber der Zeitschrift *Midrasz* Konstanty Gebert ins Spiel, der unter dem Pseudonym Dawid Warszawski publiziert.²⁴⁵ Seiner Ansicht nach ist es Polen nicht nur den Juden, sondern auch sich selbst schuldig, die moralische Verantwortung für die Vergangenheit zu übernehmen. Nur eine Gesellschaft, die ein Schweigen über die eigene Vergangenheit nicht toleriere, sei in der Lage, „das an sich selbst erfahrene Verbrechen eindeutig zu verurteilen“.²⁴⁶ Er erinnert in diesem Zusammenhang an die Gesten der Entschuldigung Willy Brandts und Lech Wałęsas, die zur Überwindung der Vergangenheit zwischen Deutschland und Polen bzw. Polen und Israel einen wichtigen Beitrag geleistet hätten.²⁴⁷

243 Bortnowska, Halina (27./28.01.2001): Gdy sąsiad nie ma imienia. [Wenn der Nachbar keinen Namen hat.] In: *Gazeta Wyborcza*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 122–124, hier S. 123.

244 In diesem Sinne äußert sich die Autorin auch in einem Beitrag für den *Tygodnik Powszechny*: Bortnowska, Halina (29.04.2001): Białe nasiona. Niemcy, Żydzi, Polacy. [Weißer Samen. Deutsche, Juden, Polen.] In: *Tygodnik Powszechny*.

245 Vgl. Warszawski, Dawid (09./10.12.2000): Odpowiedzialność i jej brak. [Die Verantwortung und ihre Fehler.] In: *Gazeta Wyborcza*.

246 Ebd.

247 Gemeint ist hier zum einen der Kniefall Willy Brandts, der ihm Rahmen der Neuen Ostpolitik nach Warschau reist und hier am 7. Dezember 1970 vor dem Mahnmal des Ghettoaufstands niederkniet. Auch wenn das Photo des knienden deutschen Bundeskanzlers in Polen erst nach 1989 bekannt geworden ist, gilt der „Kniefall von Warschau“ bis heute als Sinnbild der deutsch-polnischen Annäherung. Vgl. Kniefall von Warschau (2007). In: Fischer, Torben/Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): *Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*. Bielefeld, S. 189–191. Zum zweiten bezieht sich Konstanty Gebert hier auf den Besuch des polnischen Präsidenten Lech Wałęsa im Mai 1991 in Israel, der sich vor der Knesset für den Antisemitismus in Polen entschuldigt. Da der polnische Präsident jedoch immer wieder durch zweifelhafte antisemitische Äußerungen auf sich aufmerksam gemacht ist, sollte die Bedeutung dieser Entschuldigungsgeste nicht überbewertet werden. Vgl. Frank, Chaim (20.04.2002): Polen. Online unter URL: www.hagalil.com/antisemitismus/ost-europa/polen.htm (03.02.2010).

Im Gegensatz zu Jacek Żakowski ist die Mehrheit der Kommentatoren in der *Gazeta Wyborcza* der Ansicht, dass man die moralische Verantwortung für die Zukunft nicht von der für die Vergangenheit trennen könne, oder wie Marek Beylin es ausdrückt: „Ich glaube nicht an eine ‚sichere Zukunft‘ ohne das Verantwortungsgefühl für die dunkle Vergangenheit.“²⁴⁸ Ihrer Meinung nach müsse Polen die moralische Verantwortung für die Vergangenheit übernehmen, um zukünftig solche Ereignisse wie in Jedwabne verhindern zu können.

Ganz anders ist dagegen die Position der national-konservativen Presse. Hier dominiert die Ablehnung einer kollektiven oder moralischen Verantwortung für die Geschehnisse vom 10. Juli 1941. So äußert der Historiker Leszek Żebrowski in einem Interview mit dem *Nasz Dziennik*: „Ich stimme dem Begriff der kollektiven Schuld oder der kollektiven Strafe nicht zu. Das ist ein Kriterium totalitärer Staaten! Es ist absurd, nahezu alle damaligen Einwohner von Jedwabne (weil bei diesen Ereignissen, im Gegensatz zu dem, was Gross schreibt, ausschließlich Einzelne teilnahmen) und besonders alle Polen zu beschuldigen und sich im Namen aller zu entschuldigen.“²⁴⁹

Insgesamt nimmt die Frage nach der moralischen Verantwortung für das Pogrom in Jedwabne in der national-konservativen Presse einen geringen Stellenwert ein. Wie das Zitat Leszek Żebrowskis deutlich macht, wird die von Gross vorgelegte Darstellung des Massakers von Jedwabne grundsätzlich angezweifelt. So wird in den Artikeln, die im *Nasz Dziennik* zu diesem Thema veröffentlicht werden, vehement die Ansicht vertreten, dass das Pogrom in Jedwabne von nur wenigen Polen und mit Unterstützung der Deutschen verübt worden sei. Diese Art der Argumentation schließt bereits die Frage nach der moralischen Dimension des Verbrechens aus.

Jedwabne und die katholische Kirche

Auch die katholische Kirche befindet sich auf der Suche nach einem adäquaten Umgang mit den Geschehnissen im Sommer 1941. Nachdem zunächst keine offizielle Stellungnahme des polnischen Episkopats oder von „Hirten der katholischen Kirche“²⁵⁰ vorliegen, mehren sich im Frühjahr 2001 die Stimmen, die laut

²⁴⁸ Beylin (02./03.2000). Zit. n. Transodra 23, S. 79.

²⁴⁹ Moszkowski, Waldemar (31.03.2001): Jedwabnym szlakiem kłamstw. Rozmowa z historykiem Leszkiem Żebrowskim. [Jedwabner Spur der Lügen. Gespräch mit dem Historiker Leszek Żebrowski.] In: *Nasz Dziennik*.

²⁵⁰ Nossowski, Zbigniew (2001): Obojętność, wrogość i... [Gleichgültigkeit, Feindseligkeit und...] In: *Więź* 4, S. 50–57, hier S. 50.

über eine moralische Verantwortung der katholischen Kirche und die Notwendigkeit einer Entschuldigung nachdenken.

Die anschließende Diskussion über einen gemeinsamen Gedenkgottesdienst und die moralische Verantwortung für das Geschehen am 10. Juli 1941 macht deutlich, dass die katholische Kirche „über die Sache von Jedwabne nicht mit einer Stimme“²⁵¹ spricht. So schwanken die Positionen zwischen den antisemitischen Äußerungen des Bischofs aus Łomża, Stanisław Stefanek, der von einer „habgierigen, verlogenen und modernen Kampagne“²⁵² gegen Jedwabne spricht, und der heftigen Kritik des Jesuitenpriesters Stanisław Musiał, der die Tragödie vom 10. Juli 1941 als „ein absolutes Fiasko der kirchlichen Seelsorge“²⁵³ bezeichnet.

Zwischen diesen Extremen bewegen sich die Äußerungen verschiedener Vertreter der katholischen Kirche, darunter die Stellungnahmen des Primas' der katholischen Kirche in Polen, Kardinal Józef Glemp und des Erzbischofs von Lublin, Józef Życiński. Während Józef Glemp eine einseitige Entschuldigung bei den jüdischen Opfern von Jedwabne ablehnt und gemeinsam mit „Personen jüdischen Glaubens“ Gott bitten möchte, „unsere Sünden zu verzeihen“,²⁵⁴ fordert Józef Życiński seine Landsleute auf, „für die Opfer dieses Mordes zu beten und so die Solidarität im Geiste zu zeigen, an der es zur Stunde ihres Todes gefehlt hat – als sie aus dem Leben scheiden mussten in einem Land, das ihres und ihrer Väter Land war. Es ist notwendig, dass wir im Namen der Gemeinschaft derer, die ihrem Sterben gleichgültig zugesehen haben, den kurzen Satz Davids nachsprechen: ‚Ich habe wider den Herrn gesündigt‘“²⁵⁵

Die Forderung nach einem Akt der Reue und einem gemeinsamen Gottesdienst von Polen und Juden, an dem sich Primas, Präsident und Premier beteiligen sollen, wird bereits zu Beginn der Debatte von Vertretern der jüdischen Gemeinde und der katholischen Kirche erhoben.²⁵⁶ Kardinal Józef Glemp geht in einem Interview vom 4. März 2001 auf diese Forderungen ein und kündigt einen

²⁵¹ Graczyk, Roman (09.06.2001) : Zabrakło prorocstwa. [Mangel an prophetischem Geist]. In: *Gazeta Wyborcza*.

²⁵² Winnicki, Robert/Lizut, Mikołaj (12.03.2001): Biskup łomżyński o Jedwabnem: To prowokacja. [Der Bischof von Łomża über Jedwabne: Eine Provokation.] In: *Gazeta Wyborcza*.

²⁵³ Musiał, Stanisław (21.05.2001): Prosimy, pomóżcie nam być lepszymi. [Wir bitten Euch, helft uns besser zu sein.] In: *Gazeta Wyborcza*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 267–270, hier S. 269.

²⁵⁴ Wystąpienie Prymasa Polski o Jedwabnem. (05.03.2001). [Rede des polnischen Primas' über Jedwabne.] In: *Gazeta Wyborcza*.

²⁵⁵ Życiński, Józef (2001): Banalizacja barbarzyństwa. [Banalisierung der Barbarei.] In: *Więź* 3, S. 27–32. Zit. n. *Transodra* 23, S. 217–220, hier S. 220.

²⁵⁶ Vgl. Kamińska, Teresa (18.11.2000): Zmieniajmy nasz wizerunek w świecie. [Ändern wir unser Bild in der Welt.] In: *Rzeczpospolita*.

gemeinsamen Gottesdienst von Polen und Juden in Warschau an.²⁵⁷ Als Termin wählt das polnische Episkopat den 27. Mai, den Vortag des Todestages Kardinal Stefan Wyszyński.²⁵⁸ In einem folgenden Interview verteidigt der Primas diese Entscheidung, nicht gemeinsam mit den Juden am 10. Juli zu einem Gedenkgottesdienst zusammen zu kommen, da „der Juli kein günstiger Monat für eine solche Veranstaltung“²⁵⁹ sei und viele Bischöfe nicht anwesend sein könnten.

Diese Art des Vorgehens, die eine bewusste Abgrenzung von der geplanten Entschuldigung des polnischen Präsidenten am 60. Jahrestag in Jedwabne darstellt, stößt innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche auf Kritik. Konstanty Gebert wirft dem polnischen Episkopat vor, einen äußerst ungünstigen Termin gewählt zu haben, da die Juden am 27. Mai Schawuot, das jüdische Wochenfest feiern würden und Vertreter der jüdischen Gemeinde nicht anwesend sein könnten.²⁶⁰ Des Weiteren kritisiert er die Wahl des Ortes, die Allerheiligen Kirche in Warschau, deren Buchhandlung bekanntermaßen seit langer Zeit antisemitische Literatur vertreibe. Er selbst werde daher an den Feierlichkeiten, die er als „verschwendete Gelegenheit“ bezeichnet, nicht teilnehmen. „Nicht dieser Termin, nicht dieser Ort, vielleicht auch nicht diese Intention und das Programm. Schade.“²⁶¹

Deutliche Kritik kommt auch aus den Reihen der katholischen Kirche, darunter von dem Jesuitenpriester und führenden Vertreter des katholisch-jüdischen Dialoges in Polen, Stanisław Musiał. Er kritisiert, dass der Gottesdienst nicht gemeinsam mit Vertretern des polnischen Staates in Jedwabne stattfinde und auch das Angebot des Warschauer Rabbiners Michael Schudrich zu einem Treffen am 10. Juli in der Warschauer Synagoge zurückgewiesen worden sei. Er betrachtet den Gedenkgottesdienst am 27. Mai als vertane Chance „Dieses Treffen hätte zu einem Durchbruch der polnisch-jüdischen und jüdisch-christlichen Beziehungen

257 Wystąpienie Prymasa Polski o Jedwabnem. (05.03.2001).

258 Kardinal Stefan Wyszyński (1901–1981), von 1948 bis 1981 Primas von Polen, gilt als Symbolfigur des geistigen Widerstands gegen das kommunistische Regime. Er nimmt als Priester der polnischen Untergrundarmee am Warschauer Aufstand teil, wird im Machtkampf zwischen kommunistischer Regierung und katholische Kirche 1953 für drei Jahre inhaftiert und kann erst nach seiner Entlassung offiziell ins Kardinalskollegium aufgenommen werden. Wyszyński ist in den 1960er Jahren maßgeblich am Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen beteiligt und vermittelt nach 1980 zwischen der polnischen Oppositionsbewegung und den kommunistischen Behörden. Vgl. Micewski, Andrzej: Stefan Kardinal Wyszyński, Primas von Polen. Eine Biographie. Mainz 1990.

259 Prymas o zbrodni na Żydach w Jedwabnem. (15.05.2001). [Der Primas über das Verbrechen an den Juden in Jedwabne.] (15.05.2001) In: Gazeta Wyborcza.

260 Vgl. Gebert, Konstanty (24.05.2001): Dlaczego nie będę się modlił razem z biskupami? [Warum werde ich nicht gemeinsam mit den Bischöfen beten?] In: Gazeta Wyborcza.

261 Ebd.

in unserem Land führen können, es hätte einen hohen Rang einnehmen können, vergleichbar mit dem Besuch des Heiligen Vaters in der römischen Synagoge.²⁶² Darüber hinaus äußert er sein Unverständnis über die Ankündigung des Primas', die Entschuldigung werde sich in erster Linie an Gott richten, der am meisten Unrecht erlitten habe. „Richtig. Die Ohrfeige, die man seinem Nächsten versetzt, versetzt man auch Gott selbst. Dadurch wird keineswegs das Ausmaß des Unrechts, das einem Menschen durch einen anderen zugefügt wurde, verkleinert oder minimiert. Mehr noch, das menschliche Unrecht wird dadurch noch eindeutiger.“²⁶³ Musiał fordert somit ein klares Eingeständnis von Schuld und eine eindeutige Entschuldigung bei den Opfern von Jedwabne.

Für ein deutliches Schuldeingeständnis treten auch der Priester Michał Czajkowski und der Gnesener Erzbischof Henryk Muszyński ein. Der Theologieprofessor Michał Czajkowski ist der Ansicht, dass ein von Christen begangenes Verbrechen eine Bitte um Vergebung verlange.²⁶⁴ Diese Bitte richte sich in erster Linie an Gott, aber auch an die Menschen, denen das Unrecht zugefügt worden sei. Seiner Meinung nach könnte Jedwabne eine „rettende Lektion“ sein und zum Verständnis der Buße des Papstes gegenüber den Juden beitragen, wenn „wir uns als geschickte Schüler“²⁶⁵ erweisen.

Henryk Muszyński verweist auf die bisherigen Fortschritte im polnisch-jüdischen Dialog, die durch die Bemühungen Papst Johannes Pauls II. eingeleitet worden seien, und sieht Anlass zu der Hoffnung, dass die Diskussion um Jedwabne den Weg zur Versöhnung weisen könne. „Der erste und unerlässliche Schritt auf diesem Weg ist allerdings die Bitte um Vergebung.“²⁶⁶ Dabei macht Muszyński klar, dass eine solche Versöhnung nicht in der Art des Versöhnungsbriefes der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder „Wir vergeben und bitten um Vergebung“ formuliert werden könne, da eine solche Form nicht auf die Juden anwendbar sei. Denn „das würde bedeuten, sie auf die gleiche Stufe mit den Nazis zu stellen. Hier können wir nur sagen: ‚Wir bitten um Vergebung‘“. Henryk Muszyński fordert ebenso wie Stanisław Musiał eine einseitige und uneingeschränkte Entschuldigung, ohne dabei wie Józef Glemp eine Gegenleistung von jüdischer Seite einzufordern. Im Gegensatz zu Stanisław Musiał formuliert

²⁶² Musiał (21.05.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 267–270, hier S. 267.

²⁶³ Ebd., S. 268.

²⁶⁴ Czajkowski, Michał (27.05.2001): Czysta nierządnicza.[Eine saubere Dirne.] In: Tygodnik Powszechny.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Biedny chrześcijanin patrzy na Jedwabne. Z ks. Arcybiskupem Henrykiem Muszyńskim rozmawiają ks. Adam Boniecki i Michał Okoński. (25.03.2001) [Arme Christen blicken auf Jedwabne. Mit dem Erzbischof Henryk Muszyński sprachen der Priester Adam Boniecki und Michał Okoński.] In: Tygodnik Powszechny.

der Gnesener Erzbischof jedoch keine direkte Kritik am Vorgehen des polnischen Episkopats und verweist auf die vielen „wunderbaren Dokumente“, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Thema des Judentums entstanden seien und die eine Abkehr der katholischen Kirche vom Antijudaismus eingeleitet hätten.

Eine ganz andere Sichtweise wird hingegen in der national-konservativen Presse vertreten. Dort wird der Gedenkgottesdienst als „großer Akt christlicher Liebe“²⁶⁷ und Buße gewertet, der von jüdischer Seite leider nicht adäquat beantwortet werde. „Das polnische Episkopat ist bereit, sich bedingungslos bei den Juden für die an ihnen begangenen Verbrechen durch Staatsbürger der II. Republik mit römisch-katholischem Bekenntnis zu entschuldigen [...]. Schade, dass wir in der Antwort auf diese schöne, edle Haltung Worte hören, die nicht zu einer, heute notwendigen polnisch-jüdischen Verständigung beitragen.“²⁶⁸

Das Signal, das von dem Gedenkgottesdienst am 27. Mai 2001 in der Warschauer Allerheiligen Kirche ausgeht, ist ebenso widersprüchlich wie die vorangegangene Debatte. So erklärt Bischof Stanisław Gądecki, der Vorsitzende des Rates der polnischen Bischofskonferenz für den religiösen Dialog, zu Beginn des Bußgottesdienstes: „Als Hirten der Kirche in Polen, in Wahrheit vor Gott und den Menschen, besonders vor unseren Brüdern und Schwestern, wollen wir in Trauer und im Geiste der Buße des Verbrechens gedenken, das im Juli 1941 in Jedwabne und andernorts geschah. Die Opfer waren Juden, und unter den Tätern gab es auch Polen und Katholiken.“²⁶⁹ Im weiteren Verlauf ruft er zu der schweren Aufgabe der „Gewissensreinigung“ auf und verurteilt „nochmals alle Zeichen der Intoleranz, des Rassismus und des Antisemitismus“. Die katholische Kirche findet angemessene Worte der Trauer für die Geschehnisse in Jedwabne und erkennt an, dass es unter den Tätern „auch Polen und Katholiken“ gab. Diese Art der Formulierung suggeriert jedoch, dass es neben den beteiligten Polen auch andere Täter – also vor allem Deutsche – gegeben habe und lässt die Frage der Hauptverantwortung bewusst offen. Darüber hinaus fehlen Worte einer direkten Entschuldigung bei den Opfern von Jedwabne. Denn die Bitte um Vergebung richtet sich in erster Linie an Gott: „Wir beklagen tief das Verhalten derjenigen, die im Laufe der Geschichte Deinen Söhnen Leid angetan haben, wir bitten Dich um Vergebung und möchten feste Bande einer richtigen Brüderlichkeit mit dem

267 Jurek, Marek (31.05.2001): *Modlitwa w kościele Wszystkich Świętych: akt pokuty i miłości.* [Gebet in der Allerheiligen Kirche: Akt der Buße und der Liebe.] In: *Nasz Dziennik*.

268 Bajda, Jerzy (05.05.2001): *Asymetria przeprosin.* [Asymmetrie der Entschuldigung.] In: *Nasz Dziennik*.

269 *Modlitwa Episkopatu Polski za pomordowanych w Jedwabnem i innych miejscowościach.* (28.05.2001) [Gebet des Polnischen Episkopats für die Ermordeten in Jedwabne und in anderen Orten.] In: *Gazeta Wyborcza*.

Volk des Alten Testaments knüpfen.“ Mit dieser Erklärung, die an die Worte des Papstes aus dem vorangegangenen Jahr anknüpft, umgeht der Primas eine Entschuldigung bei den Juden, spricht sich aber zugleich für eine Verbesserung des katholisch-jüdischen Dialoges in Polen aus.

Diese widersprüchlichen Erklärungen trüben ebenso wie eine Reihe von Begleitumständen den Eindruck, der von diesem feierlichen Bußgottesdienst ausgeht. So nehmen zwar rund fünfzig Bischöfe und einige wichtige Vertreter des politischen Lebens an dem Gottesdienst teil, darunter der Außenminister Władysław Bartoszewski und der ehemalige Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki, Vertreter des jüdischen Lebens in Polen fehlen jedoch. Darüber hinaus werden vor der Allerheiligen Kirche Flugblätter von polnischen Nationalisten ausgeteilt, die zu Protesten gegen „chauvinistische Ansprüche jüdischer Zentren in Polen“ auffordern, und der katholische Radiosender Radio *Maryja* hüllt sich im Gegensatz zu allen anderen Sendern, die über diesen Bußgottesdienst berichten, in Schweigen.²⁷⁰

2.4.4 Zusammenfassung und Ausblick

Die Diskussion um die Ereignisse in Jedwabne ist die umfangreichste und pluralste Debatte, die bislang in der polnischen Öffentlichkeit über den Umgang mit der Shoah geführt worden ist. Die Brisanz der Thesen und die Art der Veröffentlichung von „Nachbarn“ führen dazu, dass sich zahlreiche Vertreter des politischen, gesellschaftlichen und religiösen Lebens an dieser Debatte beteiligen und ihr damit zu größerer Aufmerksamkeit und längerer Dauer verhelfen. In einer Umfrage von August 2001 bekennen 90% der befragten Polen, dass sie über das Pogrom vom Sommer 1941 in Jedwabne informiert sind.²⁷¹

Die Art der Diskussion zeigt deutlich, dass in Polen zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine demokratische Diskussionskultur entstanden ist, in der die Äußerung divergierender Ansichten und widersprüchlicher Thesen möglich und eine erhöhte Sensibilität gegenüber dem Thema der Shoah in der polnischen Öffentlichkeit entstanden ist. Zugleich wird erkennbar, dass zu diesem Zeitpunkt kein Konsens über den Umgang mit dem Vorwurf der Schuld besteht, den Jan Tomasz

²⁷⁰ Vgl. Boniecki, Adam (03.06.2001): Oto rozległ się głos... [Nun ertönt die Stimme...] In: Tygodnik Powszechny.

²⁷¹ Vgl. Centrum Badań Opinii Społecznej (Hrsg.) (09/2001): Polacy wobec zbrodni w Jedwabnem – przemiany społecznej świadomości. Komunikat z badań. [Polen gegenüber dem Verbrechen in Jedwabne – Veränderungen des gesellschaftlichen Bewusstseins. Bericht aus der Forschung.] Warszawa, S. 2.

Gross in seinem Buch gegenüber der polnischen Gesellschaft formuliert. In den publizierten Beiträgen kann keine Einigkeit darüber erzielt werden, ob sich der Präsident oder die katholische Kirche für die Geschehnisse vom 10. Juli 1941 entschuldigen sollen. Auch die Frage nach der moralischen Verantwortung des Landes wird von den Diskussionsteilnehmern sehr unterschiedlich beantwortet, wobei sich die Spaltung in ein liberal-gemäßigtes und ein national-konservatives Lager in der polnischen Presse abzeichnet.

Trotz der Veränderungen, die sich im Verlauf der öffentlichen Konflikte über die Shoah abzeichnen, gibt es eine Reihe von Argumenten, die in allen Diskussionen zu finden sind und weitgehend stereotyp verwendet werden. Hierzu zählen die Argumente der Judenrettung, der Judenkommune und des Antipolonismus. Es wird zu zeigen sein, warum diese in den Debatten benutzt werden, ob sie sich im Verlaufe der 15 Jahre verändern und ob dabei grundlegende Kooperationsprinzipien kollektiver Argumentationen verletzt werden.

3 Argumentationsstrategien

„In Polen müssen die Mütter wissen, dass sie ihre Söhne, wenn sie sie zu anständigen Menschen erziehen, meist gleichzeitig auch für den Tod vorbereiten.“

Jerzy Andrzejewski, 1948

3.1 Judenretter – „Gerechte unter den Völkern“ aus Polen

3.1.1 Historische Hintergründe

Die polnische Wahrnehmung der nationalsozialistischen Besatzungszeit ist eng verknüpft mit der Frage der Judenrettung. „In jedem polnischen Schulbuch über die Zeit des Zweiten Weltkrieges können Sie einen Satz finden, der im Range eines Dogmas steht: Die Polen konnten nicht mehr für die Juden tun, da jede Hilfe für die Juden mit der Todesstrafe bedroht wurde.“¹

In der Tat wurde in keinem anderen von den Nationalsozialisten besetzten Land die Hilfe für Juden so unerbittlich verfolgt und bestraft wie in Polen.² Mit der Verordnung vom 15. Oktober 1941 wurden alle Polen im Generalgouvernement mit der Todesstrafe bedroht, die „Juden wissentlich Unterschlupf gewähren“³. Diese Verordnung des Generalgouverneurs Hans Frank wurde zügig in mehreren Sprachen publiziert, im Umfeld polnischer Ghettos augenfällig plakatiert und durch zahllose Bekanntmachungen immer wieder in Erinnerung gerufen.⁴

Trotz dieser Drohung, die sich nicht nur gegen die Retter selbst richtete, sondern auch deren gesamte Familie, die Nachbarschaft und zum Teil ein ganzes

¹ Tych (2000), S. 6.

² Vgl. Kosmala, Beate (1996): Ungleiche Opfer in extremer Situation. Die Schwierigkeiten der Solidarität im okkupierten Polen. In: Benz, Wolfgang/Wetzels, Juliane (Hrsg.): Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit. Bd. 1, Regionalstudien Polen, Rumänien, Griechenland, Luxemburg, Norwegen, Schweiz. Berlin, S. 19–97, hier S. 88.

³ Der genaue Wortlaut der ergänzten „Verordnung über Aufenthaltsbeschränkung im Generalgouvernement“ vom 15.10.1941 lautet: „§ 4b (1) Juden, die den ihnen zugewiesenen Wohnbezirk unbefugt verlassen, werden mit dem Tode bestraft. Die gleiche Strafe trifft Personen, die solchen Juden wissentlich Unterschlupf gewähren. (2) Anstifter und Gehilfen werden wie der Täter, die versuchte Tat wird wie die vollendete bestraft. In leichteren Fällen kann auf Zuchthaus oder Gefängnis erkannt werden. (3) Die Aburteilung erfolgt durch Sondergerichte.“ Zit. n. Berenstein, Tatiana/Eisenbach, Artur/Rutkowski, Adam (Hrsg.) (1977): Eksterminacja Żydów na ziemiach polskich w okresie okupacji hitlerowskiej. Zbiór dokumentów. [Der Massenmord an den Juden auf polnischem Boden in der Zeit der nationalsozialistischen Besatzung. Eine Auswahl von Dokumenten.] Warszawa, S. 122.

⁴ Vgl. Kosmala (1996), S. 89.

Dorf miteinschloss, gab es Polen, die sich entschlossen zu Helfen. Sie versteckten ihre jüdischen Nachbarn und Bekannten oder gewährten manchmal auch völlig Fremden Unterschlupf, leisteten finanzielle und materielle Hilfe oder verschafften den Flüchtigen gefälschte „arische“ Papiere. Viele taten es umsonst und uneigennützig, manche auch für Geld. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Vielzahl der Männer- und Frauenklöster, die jüdische Kinder und Erwachsene aufgenommen und Kranke gepflegt haben.⁵ Auch Priester haben sich an Rettungsaktionen beteiligt und gefälschte Geburtsurkunden ausgestellt.

Einzigartig im nationalsozialistisch besetzten Europa war der „Hilfsrat für Juden“ [*Rada Pomocy Żydom*], der unter dem Decknamen *Żegota* gefälschte Dokumente und Unterkünfte beschaffte, Nahrung und Kleidung verteilte und die versteckten Juden mit regelmäßigen monatlichen Geldbeträgen unterstützte.⁶ Insgesamt, so meint Władysław Bartoszewski, konnten „nachweislich vierbis fünftausend Menschen“⁷ mithilfe von *Żegota* gerettet werden, doch letztlich bildete die organisierte Hilfe „lediglich einen Tropfen im Meer des himmelschreienden Elends. Das Mißverhältnis zwischendem herrschenden Inferno und den begrenzten Möglichkeiten war ungeheuer groß.“⁸

Die Haltung der polnischen Bevölkerung gegenüber der nationalsozialistischen Judenvernichtung blieb jedoch ambivalent. Besonders bezeichnend ist der „Protest“ der polnischen Schriftstellerin und überzeugten Katholikin Zofia

5 Władysław Bartoszewski kommt in diesem Zusammenhang zu dem fast überschwänglichen Urteil: „Es gab kaum Frauen- und Männerorden in Zentralpolen [...], die bedrohten Juden in der Kriegszeit nicht geholfen hätten. Die polnischen Orden wurden unter der NS-Herrschaft selber unterdrückt und verfolgt. Trotzdem boten gerade die kirchlichen Institutionen den Juden Hilfe und Zuflucht.“ Bartoszewski, Władysław (1989): Polen und Juden in der deutschen Besatzungszeit. In: Kleßmann, Christoph (Hrsg.): September 1939. Krieg, Besatzung, Widerstand in Polen. Göttingen, S. 139–155, hier S. 152. Beate Kosmala zeichnet in ihrem Beitrag ein deutlich differenziertes Bild und kommt zu dem Ergebnis, dass die Haltung der katholischen Kirche im Hinblick auf die Judenverfolgung ambivalent war und differenziert betrachtet werden muss. Da die Klöster aufgrund der Okkupationsbedingungen von ihren Zentralbehörden abgeschnitten waren, musste die Leitung eines Ordens oder meist eines einzelnen Klosters selbst darüber entscheiden, ob sie Juden Hilfe gewähren wollte. So haben sich auf dem Gebiet des Generalgouvernements 173 Frauenklöster an der Rettung jüdischer Kinder beteiligt, wobei zehn Ordensschwestern ihre Hilfe mit dem Leben bezahlt haben. Vgl. Kosmala (1996), S. 62–66.

6 Zur Hilfsorganisation *Żegota* sind eine Reihe von Arbeiten erschienen, darunter von Bartoszewski, Władysław/Lewin, Zofia (Hrsg.) (1969): *Righteous among Nations. How Poles helped the Jews, 1939–1945*. London; Prekerowa, Teresa (1982): *Konspiracyjna Rada Pomocy Żydom w Warszawie 1942–1945*. [Der Konspirative Hilfsrat für die Juden in Warschau 1942–1945.] Warszawa.

7 Bartoszewski (1989), S. 151.

8 Ebd., S. 146.

Kossak, die im August 1942 in einem Flugblatt zur Solidarität mit den Juden aufrief.⁹ Sie bekennt darin:

Unsere Gefühle gegenüber den Juden haben sich nicht geändert. Wir halten sie nach wie vor für die politischen, wirtschaftlichen und ideellen Feinde Polens. Um so mehr, als wir uns dessen bewusst sind, dass sie uns mehr hassen als die Deutschen, dass sie uns verantwortlich machen für ihr Unglück. Das Bewusstsein dieser Gefühle befreit uns jedoch nicht von der Verpflichtung, die Verbrechen zu verdammen. Wir wollen nicht Pilatus sein. Wir haben nicht die Möglichkeit, aktiv gegen das deutsche Morden vorzugehen, aber wir protestieren aus der Tiefe unserer durch Mitleid, Empörung und Entsetzen erschütterten Herzen.¹⁰

Ähnliche Äußerungen stammen von der „Front der Wiedergeburt Polens“ (*Front Odrodzenia Polski*, FOP), einer katholischen Widerstandsorganisation, die dazu aufrief, den Juden zu helfen, auch wenn man sie nicht zu lieben brauche und nach dem Krieg ihre Emigration wünsche.¹¹

Da es keine verlässlichen qualifizierenden Ergebnisse gibt, ist die Gesamtzahl der Juden, die mit polnischer Hilfe außerhalb der Lager und Ghettos auf „arischer“ Seite überlebt haben, kaum mehr zu ermitteln.¹² Während der polnische Historiker Szymon Datner von 100.000 Menschen ausgeht, halten israelische Forscher diese Zahl für deutlich überhöht und der deutsche Historiker Frank Golczewski schätzt, dass eine Zahl um 50.000 schon „recht großzügig sein“¹³ dürfte.

Ebenso schwierig ist die Zahl der Polen zu ermitteln, die sich an Hilfs- und Rettungsaktionen beteiligt haben, da eine Person oft von mehreren Menschen oder Familien gerettet wurde und häufig die Verstecke wechselte. Die Zahl von über 6.000 polnischen Rettern, die bislang von der israelischen Gedenkstätte Yad Vashem ausgezeichnet worden sind,¹⁴ spiegelt daher nicht das tatsächliche

⁹ Vgl. Bartoszewski, Władysław (1987): *Uns eint vergossenes Blut. Juden und Polen in der Zeit der ‚Endlösung‘*. Frankfurt a. Main, S. 58. Äußerst kritisch setzt sich Julius H. Schoeps mit dem Buch von Bartoszewski auseinander. Er wirft dem polnischen Historiker vor, die Hilfs- und Rettungsaktionen für die verfolgten Juden in Polen zu überhöhen und unangenehme Aspekte, wie den Antisemitismus, zu verdrängen. Vgl. Schoeps, Julius H. (09.10.1987): *Unbequeme Erinnerungen. Polen und Juden in der Zeit der „Endlösung“*. In: *Die Zeit*.

¹⁰ Zit. n. Kosmala (1996), S. 49

¹¹ Vgl. ebd., S. 49f.

¹² Vgl. Golczewski, Frank (1991): *Polen*. In: Benz, Wolfgang (Hrsg.): *Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus*. München, S. 411–497, hier S. 490.

¹³ Ebd., S. 491.

¹⁴ 1963 tagt erstmals ein Ausschuss zur Ermittlung der „Gerechten unter den Völkern“, der unter der Schutzherrschaft der Gedenkstätte Yad Vashem steht und zu dessen Aufgabe es gehört, die Namen jener nicht-jüdischen Personen zu recherchieren und zu dokumentieren, die während des Zweiten Weltkrieges Juden in den verschiedenen Ländern uneigennützig geholfen haben. Vgl. Benz, Wolfgang/Wetzel, Juliane (1996): *Möglichkeiten und Formen der Hilfe für verfolgte*

Ausmaß polnischer Hilfe und Solidarität wider.¹⁵ Nach Schätzungen polnischer Historiker haben sich etwa 250.000 Polen an der Rettung der polnischen Juden beteiligt, was etwas mehr als 1% der polnischen Bevölkerung entspricht.¹⁶

Die Rettung von Juden stellte im nationalsozialistisch besetzten Polen somit nichts „Typisches“,¹⁷ sondern eher die Ausnahme dar.

[...] Demoralisierung durch Unterdrückung und Not hatten offenbar kein allgemeines Klima von Mitgefühl gegenüber den von der Vernichtung bedrohten Juden entstehen lassen, sondern in breiten Kreisen eher dumpfe Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der Fremden. Aber vor allem die Angst vor der drohenden und von den deutschen Besatzern mit brutaler Konsequenz praktizierte Todesstrafe für jegliche Form von Hilfe für Juden war, wenn auch nicht ausschließlich, ein entscheidender Faktor dafür, daß Rettung und Hilfe die Ausnahme blieben.¹⁸

Nach dem Ende des Krieges wird dieses Kapitel der polnisch-jüdischen Beziehungsgeschichte weitgehend mit Schweigen belegt. Aus Furcht vor Anfeindungen und aus Sorge um die Sicherheit ihrer Schützlinge verschweigen viele Polen ihre Hilfe.¹⁹ Wie das Pogrom von 1946 in Kielce und andere blutige Ausschreitungen gegen die jüdischen Heimkehrer zeigen, herrscht noch immer eine antisemitische Stimmung im Land und die Judenretter verfügen über kein hohes Ansehen in der Gesellschaft. So berichtet eine jüdische Leserbriefschreiberin 1946 nach einem Aufruf im *Tygodnik Powszechny* über die Menschen in Polen, die sie gerettet haben. Abschließend stellt sie fest: „... ich schreibe gerne darüber, auf der

Juden. Einleitende Bemerkungen. In: Dies. (Hrsg.): *Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit. Regionalstudien 1. Polen, Rumänien, Griechenland, Luxemburg, Norwegen, Schweiz*. Berlin, S. 7–17, hier S. 16. Zu Beginn des Jahres 2009 verzeichnet die Gedenkstätte Yad Vashem eine Zahl von 6.135 Polen, die als „Gerechte unter der Völkern“ ausgezeichnet worden sind. Damit liegt Polen an der Spitze der Retter, gefolgt von den Niederlanden mit 4.947 Gerechten. Vgl. *Righteous Among the Nations* (01.01.2010) Online unter URL: http://www1.yadvashem.org/righteous_new/statistics.html (10.07.2009)

15 Ebenfalls zu berücksichtigen ist, dass erst seit 1963 Nicht-Juden für ihre Rettung von der Gedenkstätte Yad Vashem ausgezeichnet werden – viele Helfer also zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben oder nicht mehr zu ermitteln waren – und auch nur die ausschließlich uneigennützige Hilfe anerkannt wird. Vgl. Benz/Wetzel (1996), S. 16f.

16 Tych (2000), S. 6.. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Teresa Prekerowa, die davon ausgeht, dass 1 bis 2,5% der 15 Millionen Polen an Hilfs- und Rettungsaktionen beteiligt waren. Vgl. Prekerowa, Teresa (29.03.1987): „Sprawiedliwi“ i „bierni“. [Die „Gerechten“ und die „Passiven“.] In: *Tygodnik Powszechny*.

17 Golczewski (1991), S. 491.

18 Kosmala (1996), S. 96.

19 Vgl. Fogelman, Eva (1995): „Wir waren keine Helden“. *Lebensretter im Angesicht des Holocausts. Motive, Geschichten, Hintergründe*. Frankfurt a. Main/New York, S. 268f.

anderen Seite hätte ich jedoch nicht den Mut, öffentlich den Namen dieser Person preiszugeben – ich hätte Angst, ihnen einen Bärenienst zu erweisen.“²⁰

Hinzu kommt, dass die kommunistischen Machthaber das Monopol des Widerstandes für sich beanspruchen und die Rolle der Nicht-Kommunisten bei der Hilfe und Rettung von Juden schmälern. So wird die Hilfsorganisation *Żegota* systematisch diskreditiert und viele ihrer Mitglieder, darunter Władysław Bartoszewski, zu Gefängnisstrafen verurteilt.²¹ Im Rahmen der antizionistischen Kampagne von 1968 wirft die kommunistische Führung den Juden wiederum vor, nicht genügend Dankbarkeit für ihre Rettung gezeigt zu haben, und rechtfertigt auf diese Weise ihren Rauswurf aus der Vereinigten Polnischen Arbeiterpartei.²²

Erst mit der Entstehung einer oppositionellen Gegenöffentlichkeit und den Veränderungen in der offiziellen Erinnerungspolitik beginnt sich die Haltung der polnischen Gesellschaft gegenüber den Hilfs- und Rettungsaktionen für die verfolgten Juden zu verändern. Wie die Diskussion um den Film „Shoah“ zeigt, werden die Leistungen der Judenretter nicht länger tabuisiert, sondern von allen Beteiligten vehement verteidigt.

3.1.2 Das Argument der Judenrettung in der „Shoah“-Diskussion

In dem öffentlichen Konflikt über den Film „Shoah“ wird der Verweis auf die „Gerechten unter den Völkern“ als stereotypes Argument in nahezu allen Diskussionsbeiträgen verwendet. Dabei betonen die Autoren zumeist die Einzigartigkeit der polnischen Hilfe während des Zweiten Weltkrieges. Sie erinnern an die Hilfsorganisation *Żegota*, heben die Bemühungen polnischer Klöster und kirchlicher Institutionen hervor und würdigen den Beitrag des polnischen Untergrundes an Hilfs- und Rettungsmaßnahmen für die verfolgten Juden.²³ Insgesamt, so heißt es in der regierungsnahen Tageszeitung *Rzeczpospolita*, habe es in keinem anderen Land Europas „eine so massenhafte und beispiellose Hilfe für die Juden wie in Polen“²⁴ gegeben, und auch die Parteizeitung *Trybuna Ludu* ist der Ansicht, dass

²⁰ Ewa Szmajdlerowa in einem Leserbrief für den *Tygodnik Powszechny*. Zit. n. Smolar (1987), S. 52.

²¹ Vgl. Kosmala (1996), S. 93.

²² Vgl. Lawaty, Andreas/Orłowski, Hubert (2003): *Deutsche und Polen. Geschichte, Kultur, Politik*. München, S. 448f.

²³ Vgl. u.a. Wiczorek (02.06.1985); *Powszechna oburzenie społeczeństwa polskiego*. (03.05.1985) [Allgemeine Empörung der polnischen Bevölkerung.] In: *Trybuna Ludu*.

²⁴ Cynizm po czterdziestu latach. W sprawie filmu „Shoah“. (04./05.05.1985) [Nach vierzig Jahren des Zynismus. In Sachen des Films „Shoah“.] In: *Rzeczpospolita*.

„das jüdische Volk gerade in Polen die meiste Hilfe“²⁵ erhalten habe. Besonders betont wird die Tatsache, dass nur in Polen jede Hilfe für die verfolgten Juden mit dem Tod bestraft wurde. So schreibt Jerzy Turowicz in dem katholischen Wochenblatt *Tygodnik Powszechny*: „Weiß man doch, dass Hunderttausende von Polen direkt oder indirekt in solchen Rettungsaktionen engagiert waren. Und dies, obwohl in Polen als einzigem der von Hitler okkupierten Länder die Todesstrafe für jegliche Hilfeleistungen an den Juden drohte, obwohl Tausende von Polen die Rettung von Juden mit dem Leben bezahlt haben.“²⁶ Jerzy Turowicz ist ebenso wie Andrzej Gregorczyk von der Wochenzeitung *Polityka* der Meinung, dass die Bilanz der polnischen Reaktion auf die Vernichtung der Juden besser als in vielen anderen nationalsozialistisch besetzten Ländern sei und „vermutlich keine andere Nation anstelle der Polen“²⁷ mehr hätte leisten können.

Diese Leistungen seien von dem französischen Regisseur nicht ausreichend gewürdigt worden. Regierungssprecher Jerzy Urban stellt fest, Lanzmann habe nur die passiven Zeugen zu Wort kommen lassen, „nicht aber solche, die aktiv gegen die Vernichtung der Juden vorgegangen sind, von denen der Regisseur aber wusste und zu denen er auch Zugang hatte“.²⁸ Auch Jerzy Turowicz ist der Überzeugung, dass der Regisseur einzig am Schicksal der ermordeten Juden interessiert gewesen sei und daher die polnischen Hilfeleistungen und Rettungsaktionen übergehe, die es ebenfalls gegeben habe.²⁹

Mitglieder des liberal-katholischen Milieus sind somit ebenso wie Vertreter regierungsnaher Kreise davon überzeugt, dass sich die Polen angesichts der Shoah besonders mutig und heldenhaft verhalten haben; trotz der drohenden Todesstrafe hätten sie in großer Zahl Juden gerettet und vor den nationalsozialistischen Ghettos und Lagern bewahrt.

Die Rettung von Juden dient in der „Shoah“-Diskussion als Gegenargument zu dem Vorwurf der moralischen Schuld, den Claude Lanzmann in seinem Film und den nachfolgenden Äußerungen gegenüber der polnischen Gesellschaft erhoben hat. Die Mehrheit des polnischen Volkes habe sich demnach nicht passiv oder gleichgültig gegenüber dem jüdischen Schicksal gezeigt, sondern sei den Juden in großer Zahl zu Hilfe geeilt.

Die Polen gehörten demnach nicht zu den passiven Zeugen, sondern zu den unschuldigen Opfern und stillen Helden des Zweiten Weltkrieges, wie Jerzy Urban gegenüber der Wochenzeitung *Polityka* erklärt: „Es war nicht die Schuld der

²⁵ Powszechne oburzenie społeczeństwa polskiego (03.05.1985).

²⁶ Turowicz (10.11.1985).

²⁷ Grzegorzcyk, Andrzej (16.11.1985): Kwestia żydowska. [Die jüdische Frage.] In: *Polityka*.

²⁸ Rem (03.08.1985).

²⁹ Vgl. Turowicz (10.11.1985).

Polen, dass sie lernen mussten, unter den Bedingungen eines Konzentrationslagers wie Auschwitz zu leben oder während ihrer täglichen Arbeit den Geruch verbrannter Körper zu spüren wie auf den Feldern von Treblinka [...] Heroismus bestand manchmal schon darin, einige Menschen zu retten und gleichzeitig passiv den Tod von Millionen geschehen zu lassen.“³⁰

Nach dieser Art der Darstellung ist Polen unschuldig an der Ermordung der europäischen Juden auf polnischem Boden. Schuld seien vielmehr die Alliierten, die im Gegensatz zu der polnischen Bevölkerung die Möglichkeit zur effektiven Rettung der Juden gehabt und die Informationen des polnischen Untergrundes über das jüdische Schicksal ignoriert hätten.³¹ Schuld haben sogar die Juden selbst, deren „gesellschaftliche Isolierung“ und „wenig entwickelte Kampftradition“ eine organisierte Hilfe erschwert hätten und die im umgekehrten Falle, so meint Andrzej Grzegorzcyk, vermutlich sogar „aufgrund ihres religiös bedingten nationalen Egoismus“³² noch weniger geholfen hätten. Schuld hat auch Frankreich, das nicht nur mit den Nationalsozialisten kollaboriert, sondern auch in viel geringerem Maße als Polen geholfen und zum Teil sogar Juden ausgeliefert hätte.³³

Das Argument der Judenrettung wird in der „Shoah“-Diskussion somit nicht nur verwendet, um den Vorwurf der Passivität zurückzuweisen, sondern auch, um die moralische Überlegenheit des Landes im Opferdiskurs wiederherzustellen. Demnach haben sich die Polen nicht nur gegenüber den anderen Nationen, sondern sogar gegenüber den Juden als das moralisch überlegene Volk erwiesen.

Diese Art der Darstellung entspricht dem Selbstverständnis Polens als ‚ausgewähltes Volk‘, das mehr als andere gelitten und sich dennoch für die Freiheit der Völker Europas erhoben hat. Der Judenretter steht stellvertretend für den heroischen Widerstand des polnischen Volkes im Zweiten Weltkrieg: Sein Mut und seine Bereitschaft, sich trotz der drohenden Todesstrafen für die verfolgten Juden einzusetzen, würden zeigen, dass die Gesellschaft nicht moralisch versagt, sondern unter den gegebenen Umständen im größtem Maße Widerstand geleistet

³⁰ Rem (03.08.1985). Ähnlich äußert sich der jüdische Poet und Übersetzer Leopold Lewin, der die Rettung von Juden nicht als Zeichen gewöhnlichen Anstandes, sondern als Heldenmut betrachtet. Vgl. Falszywy obraz. Po projekcji „Shoah“. (04.11.1985) [Gefälschtes Bild. Nach der Ausstrahlung von „Shoah“.] In: Rzeczpospolita.

³¹ Vgl. Turowicz (10.11.1985). Jerzy Turowicz erinnert in diesem Zusammenhang an den Bericht Jan Karskis, der im Auftrag der polnischen Exilregierung Informationen über die Ghettos und Vernichtungslager in Polen gesammelt und an die Alliierten übermittelt hat.

³² Grzegorzcyk (16.11.1985).

³³ Vgl. u.a. Kto pomagał hitlerowcom w eksterminacji francuskich Żydów? (02.05.1985) [Wer hat den Nationalsozialisten bei der Vernichtung der französischen Juden geholfen?] In: Rzeczpospolita; Jaworski (29.04.1985).

hat. Die Leistungen dieser mutigen Polen werden daher mythisch überhöht und verallgemeinernd dargestellt, um das Identitätskonzept als Helden- und Opfergemeinschaft zu bewahren.

Die öffentliche Erinnerung an diesen Heldentypus ist jedoch erst durch die veränderten Bedingungen der 1980er Jahre möglich geworden. Aufgrund der Neuausrichtung in der offiziellen Erinnerungspolitik werden die Judenretter nicht länger als Angriff auf das kommunistische Widerstandsmonopol gesehen, sondern als möglicher Prestigegewinn betrachtet. So kann die große Anzahl der Medaillen, die den „Gerechten unter den Völkern“ aus Polen von der Gedenkstätte *Yad Vashem* verliehen worden sind, von Regierungsseite als Hinweis darauf gewertet werden, dass die katholische Bevölkerung sich in der Vergangenheit solidarisch gegenüber den Juden gezeigt hätte und daher einen Anspruch auf internationale Anerkennung und finanzielle Unterstützung aus dem Westen erheben könnte. Aus diesem Grunde werden die Hilfs- und Rettungsmaßnahmen für die verfolgten Juden von offizieller Seite nicht länger tabuisiert, sondern als Quelle nationalen Stolzes präsentiert. Vor diesem Hintergrund kann die kommunistische Führung in der Diskussion um den Film „Shoah“ auf das Argument der Judenrettung zurückgreifen, um die ‚Ehre‘ der polnischen Nation zu verteidigen und die Einheit von Volk und Regierung in Abgrenzung von dem ‚feindlichen‘ Regisseur Claude Lanzmann zu demonstrieren.

Für die intellektuellen Oppositionellen stellen die Judenretter dagegen einen Teil des „kommunistisch konfiszierten“³⁴ Gedächtnisraumes dar, den sie sich seit den 1970er Jahren erobert haben. Der Judenretter steht für den nicht-kommunistischen Widerstand des polnischen Volkes im Zweiten Weltkrieg, der von der Führung tabuisiert und aus dem öffentlichen Diskurs verdrängt worden war. Die „Shoah“-Diskussion bietet den Oppositionsmitgliedern eine Gelegenheit, an die Leistungen dieser mutigen Polen zu erinnern und ihnen den über Jahrzehnte verweigerten Respekt zu erweisen.

Regierung wie oppositionelle Kreise greifen somit gleichermaßen auf den Heldentypus des Judenretters zurück, um Polen vom Vorwurf des moralischen Versagens zu befreien und die Darstellung des französischen Filmemachers zurückzuweisen. Eine abweichende Darstellung ist lediglich in einem Beitrag der Untergrundzeitung *Tygodnik Mazowsze* zu finden. Dort stellt Stanisław Krajewski (alias Abel Kainer) klar, dass Juden durchaus mit polnischer Hilfe überlebt hätten, die Mehrheit sich jedoch passiv verhalten habe. „Zigtausend Juden haben dank Polen überlebt. Genauer gesagt: dank eines Polen, aber gegen andere.“³⁵ Stanisław Krajewski relativiert auf diese Weisen den heroischen Widerstand der

34 Baczkó (1994).

35 Kainer (09.05.1985).

polnischen Bevölkerung und betrachtet sie als Heldentaten einzelner Polen, die gewürdigt, jedoch nicht verallgemeinert werden dürften.

3.1.3 Durchbruch in der Błoński-Debatte

Vor diesem Hintergrund stellt die Debatte um den Artikel des Krakauer Literaturwissenschaftlers Jan Błoński einen Durchbruch dar, denn erstmals wird hier das Thema der Judenrettung in der offiziellen Tagespresse kritisch thematisiert.

In dem Artikel „Arme Polen blicken aufs Ghetto“, der am 11. Januar 1987 im *Tygodnik Powszechny* erscheint und den Ausgangspunkt dieser Diskussion bildet, spielt das Thema der Judenrettung auf den ersten Blick lediglich eine untergeordnete Rolle. So weist Błoński im Verlaufe des Artikels nur vereinzelt auf die polnischen Hilfs- und Rettungsaktionen hin. Etwas ausführlicher erörtert er das Thema im Zusammenhang mit der Frage der Mitschuld des polnischen Volkes: „Mit-Beteiligung und Mit-schuld sind nicht dasselbe. Man kann mitschuldig sein, ohne an den Verbrechen teilgenommen zu haben, in erster Linie durch Unterlassung oder ungenügende Gegenwehr. Wer aber könnte behaupten, dass sie in Polen nicht ausreichend gewesen wäre? Gerade weil sie nicht ausreichend war, verneigen wir uns vor all denjenigen, die dieses heroische Risiko eingegangen sind...“³⁶

Diese wenigen Zeilen stellen einen klaren Tabubruch dar. Erstmals wird hier in einer im offiziellen Umlauf geduldeten katholischen Wochenzeitung die Behauptung aufgestellt, dass Polen den verfolgten Juden „nicht ausreichend“ geholfen haben, und wie Jan Błoński weiter ausführt, „größeren Widerstand“ hätten leisten können: „Wenn wir nämlich in der Vergangenheit weiser, edler, christlicher gehandelt hätten, wäre der Völkermord wahrscheinlich ‚weniger vorstellbar‘ gewesen, mit Sicherheit wäre er auf größeren Widerstand gestoßen. Anders gesagt, er hätte die Gesellschaft (Gesellschaften), vor deren Augen er sich vollzog, nicht mit Gleichgültigkeit und Verrohung infiniziert.“³⁷

Der Krakauer Intellektuelle wendet sich mit dieser Aussage gegen die mythische Überhöhung der Judenrettungen und stellt klar, dass es sich bei den Hilfs- und Rettungsmaßnahmen für die Juden in Polen um heroische Einzeltaten gehandelt habe, die die Mehrheit des polnischen Volkes nicht von dem Vorwurf des moralischen Versagens befreien könnten. Błoński rüttelt auf diese Weise nicht nur an dem „positiven Mythos“, wonach „die Polen den verfolgten Juden wie ein Mann zu Hilfe geeilt“ sind und „weder das eigene Leben noch das Leben

³⁶ Błoński (11.01.1987).

³⁷ Ebd.

ihrer Familien schonten“,³⁸ sondern zugleich an der messianischen Deutung des Zweiten Weltkrieges als Geschichte des heroischen Widerstandes.

Entsprechend kritisch setzt sich der Rechtsanwalt und frühere Widerstandskämpfer Władysław Siła-Nowicki – der schärfste Widersacher Jan Błoński in dieser Debatte – mit diesem Punkt auseinander. In seinem Artikel „Jan Błoński zur Antwort“ erinnert er an den „Heldenmut der Polen in jener schrecklichen Okkupationszeit“ und stellt grundsätzlich fest: „Wir konnten ganz einfach nicht viel mehr tun als das, was wir getan haben.“³⁹

Als Gründe nennt Siła-Nowicki zum einen die mangelnde Unterstützung von jüdischer Seite. Er wirft den polnischen Juden nicht nur ihre gesellschaftliche Isolierung, die dazu geführt habe, dass sie eine „Gemeinschaft innerhalb der Gemeinschaft“ gebildet und in erster Linie ihre eigenen Ziele verfolgt hätten, sondern auch ihre „Passivität“ vor. Nach seiner Ansicht hätte sich die jüdische Bevölkerung aufgrund ihres „Nationalinstinktes“ den Befehlen der Besatzer untergeordnet und kaum die Chance zur Flucht oder zum Widerstand ergriffen. Diese Haltung sei ein wichtiges Hindernis bei der möglichen Hilfe für die Juden gewesen. Darüber hinaus wirft er den jüdischen Organisationen im Westen vor, sich gleichgültig gegenüber dem Schicksal ihrer Glaubensgenossen gezeigt zu haben, obwohl diese weit mehr Möglichkeiten zur effektiven Rettung der Juden gehabt hätten.

Als weiteren Grund führt Władysław Siła-Nowicki die eingeschränkten Möglichkeiten des polnischen Widerstandes an. So fragt er rhetorisch:

Und wir Polen, hätten wir wirklich wesentlich mehr tun können? Wir haben doch selbst mit hilfloser Verzweiflung und schrecklicher Wut auf die Schande von Majdanek und Auschwitz geblickt [...] Was hätten wir tun sollen? Hätten wir mit allen Kräften, die uns zur Verfügung standen, diese Lager angreifen wollen, wobei wir ungeheure Verluste davongetragen hätten und alle Menschen in den Lagern umgekommen wären, die ansonsten die Chance des Überlebens hatten und von denen viele auch tatsächlich überlebt haben? Zum Wohle des Volkes und zur Rettung der Menschen mussten wir einen klugen Kampf führen.⁴⁰

Der frühere AK-Kämpfer widerspricht in seinem Beitrag vehement dem Vorwurf der „Gleichgültigkeit und Verrohung“, den Jan Błoński in seinem Artikel erhoben hat, und verweist auf die ‚höheren Ziele‘ des polnischen Widerstands. Seiner Ansicht nach habe man sich nicht an militärisch aussichtslosen Aktionen betei-

38 Głowiński, Michał (2006): Eseje Błońskiego po latach. [Błońskis Essay Jahre später.] In: Zagłada Żydów. Studia i materiały [Die Vernichtung der Juden. Studien und Materialien.] Bd. 1, S. 12–20, hier S. 16.

39 Siła-Nowicki (22.02.1987).

40 Ebd.

ligten können, um die Kräfte für erfolgversprechende Operationen zu schonen – eine Argumentation, mit der auch immer wieder die geringe Unterstützung des Warschauer Ghettoaufstands durch den polnischen Widerstand verteidigt wird.⁴¹

Zum Abschluss des Artikels erinnert Siła-Nowicki beispielhaft an eine der vielen alltäglichen Rettungsaktionen: Trotz der drohenden Todesstrafe hätten eine polnische Familie und ein „blauer“ Polizist eine junge Jüdin vor dem Transport nach Majdanek gerettet.⁴² „Und keiner von ihnen hat in Israel einen Baum als Gerechter unter den Völkern.“⁴³

Nach Darstellung Władysław Siła-Nowickis hat die polnische Bevölkerung keine Schuld auf sich geladen. Sie habe im Gegensatz zu den Juden wohlüberlegten Widerstand geleistet und trotz der drohenden Todesstrafe viele Juden gerettet. Daher, so ist Autor überzeugt, habe man man nicht mehr tun können, „als das, was wir getan haben“.⁴⁴

Jan Błoński und Władysław Siła-Nowicki beschreiben in ihren Beiträgen zwei unterschiedliche Arten des Umgangs mit dem Argument der Judenrettung: Der frühere Widerstandskämpfer Siła-Nowicki nutzt den Hinweis auf die große Anzahl der „Gerechten“ aus Polen, um seine Landsleute von dem Vorwurf der Schuld zu befreien und die moralische Überlegenheit des polnischen Volkes bewahren. Dem Krakauer Literaturwissenschaftler Błoński dienen die Leistungen mutiger Polen dagegen als Beweis, dass mehr Mitmenschlichkeit und Hilfe unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Besatzung möglich gewesen wären. Während der eine das Argument der Judenrettung verwendet, um das heroisch-martyrologische Selbstbild der polnischen Gesellschaft zu bestätigen, nimmt der andere es gerade zum Anlass, diese Selbstwahrnehmung zu hinterfragen. Zwischen diesen beiden von Jan Błoński und Władysław Siła-Nowicki aufgezeigten Polen bewegen sich die weiteren Diskussionen über das Thema der Judenrettungen in Polen.

Besonders kritisch setzt sich die Historikerin Teresa Prekerowa mit dem Aspekt der Judenrettungen auseinander. Ihrer Einschätzung nach haben sich lediglich 1–2,5% der polnischen Bevölkerung an Hilfs- und Rettungsaktionen für die verfolgten Juden beteiligt. „Erlaubt dieses erreichte Ergebnis, die Beteiligung von etwa 2% der Bevölkerung, die Behauptung, dass ‚wir nicht viel mehr

⁴¹ Vgl. Golczewski (2003), S. 654.

⁴² Bei der „blauen“ Polizei (Policja granatowa), benannt nach ihrer dunkelblauen Uniform, handelt es sich um polnische Polizisten, die von der deutschen Besatzungsmacht im Generalgouvernement zur Bekämpfung der Kriminalität und des Schmuggels, aber auch bei Maßnahmen gegen die jüdische Bevölkerung eingesetzt wurden. Vgl. Polizei, polnische. (1995) In: Enzyklopädie des Holocaust. Bd. 2, München, S. 1152–1154.

⁴³ Siła-Nowicki (22.02.1987).

⁴⁴ Ebd.

tun konnten als das, was wir getan haben? Ich habe große Zweifel. Und sie sind umso größer, da ein Teil dieser Hilfe (nach Schätzungen ein Fünftel) gegen Bezahlung geleistet wurde.“⁴⁵ Nach Ansicht Teresa Prekerowas hat sich die Mehrheit der polnischen Bevölkerung gleichgültig gegenüber den angeblich „passiven“ Juden gezeigt. Ihrer Meinung nach dient der Hinweis auf die Passivität und den mangelnden Widerstand der Juden lediglich als Argument, um die fehlende Hilfe von polnischer Seite zu rechtfertigen. Denn in Wahrheit hätten die Juden als erste im besetzten Europa bewaffneten Widerstand geleistet, darunter in den Vernichtungslagern Treblinka und Sobibór.⁴⁶

Weniger aus einer wissenschaftlichen als vielmehr aus einer privaten Perspektive beschäftigen sich Ewa Berberysz und Jerzy Jastrzębowski mit dem Thema der Judenrettung. Die polnische Journalistin Ewa Berberysz berichtet über die eigene Scham und Distanz gegenüber den jüdischen Kindern, die es ihr verboten haben, zu helfen. Umso mehr habe sie sich über die wenige Unterstützung gefreut, die von polnischer Seite geleistet worden sei, unter anderem von ihrer Mutter. Rückblickend fragt sie sich: „Wahrscheinlich hätte es an der Statistik der Vernichtung im Ganzen gar nichts geändert, hätten wir uns mehr als Christen verhalten, aber wäre die Vernichtung dann vielleicht nicht so einsam gewesen?“⁴⁷

Ebenfalls aus einer privaten Perspektive setzt sich der Journalist Jerzy Jastrzębowski mit dem Thema der Judenrettung auseinander. Er berichtet, wie ein befreundeter älterer Jude seine Familie um Hilfe gebeten habe. „Selbstverständlich waren wir bereit, ihn zu verstecken. Aber er bestand darauf, seine Schwestern nicht zurücklassen zu können – entweder er kommt mit ihnen zu uns, oder er geht mit ihnen ins Ghetto. Doch eine dieser Schwestern trug eine Perücke, und allen war der jüdische Akzent anzumerken. Onkel Eli stand angeblich einen Moment auf der Schwelle, dann drehte er sich um und ging weg in Richtung des

⁴⁵ Prekerowa (29.03.1987).

⁴⁶ Bei dem Aufstand in Treblinka, der am 2. August 1943 stattfindet, handelt es sich um den ersten bewaffneten Aufstand in einem NS-Vernichtungslager. Die Aufständischen können mehrere Gebäude in Brand setzen und zerstören, die gemauerten Gaskammern bleiben jedoch intakt. 70 der ungefähr 750 Gefangenen gelingt die Flucht. Vgl. Benz, Wolfgang (2008): Treblinka. In: Ders./Distel, Barbara/Königseder, Angelika (Hrsg.): Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager. München, S. 407–443, hier v.a. S. 427f. Der Aufstand in Sobibór erfolgt am 14. Oktober 1943. Bei der Revolte werden zwölf SS-Männer getötet und etwa 300 Häftlingen gelingt die Flucht, von denen rund 50 das Ende des Krieges erleben. Vgl. Distel, Barbara (2008): Sobibór. In: Benz, Wolfgang/Dies./Königseder, Angelika (Hrsg.): Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager. München, S. 375–404, hier v.a. S. 392–399.

⁴⁷ Berberysz, Ewa (22.02.1987): Wina przez zaniechanie. [Schuld durch Unterlassung.] In: Tygodnik Powszechny.

Ghettos. Wir sahen ihn nie wieder.“⁴⁸ Obwohl sich Jastrzębowski bewusst ist, dass seine Familie ein hohes Risiko eingegangen wäre und die versteckten Juden nur eine geringe Überlebenschance gehabt hätten,⁴⁹ bleibt bei ihm ein Gefühl der Schuld zurück. „Und doch, die Person, die mir dieses Familiendrama berichtete und wiederholte: ‚Was konnten wir denn tun, nichts konnten wir tun!‘ Sie blickte mir nicht in die Augen, sie wusste, dass ich diese Unaufrichtigkeit spürte, obwohl die Fakten stimmten.“⁵⁰

Mit ihren privaten Erzählungen rütteln Ewa Berberysz und Jerzy Jastrzębowski ebenso wie Jan Błoński an der mythischen Überzeugung, dass die Polen den verfolgten Juden heroisch zu Hilfe geeilt sind und sich auch nicht von der drohenden Todesstrafe haben abschrecken lassen. Obwohl beiden Autoren bewusst ist, dass ihre Familien unter den gegebenen Umständen kaum mehr hätten tun können, bleibt bei ihnen ein Gefühl der Scham und Schuld zurück. Ewa Berberysz und Jerzy Jastrzębowski bewegen sich damit auf einer völlig anderen Argumentationsebene als Władysław Siła-Nowicki. Während der frühere Widerstandskämpfer auf der Ebene faktischer Schuld argumentiert und die Ansicht vertritt, dass das polnische Volk unter den gegebenen Umständen kaum mehr zur Rettung der Juden tun konnte, drücken die beiden Journalisten ein Gefühl des moralischen Versagens aus, von dem auch Jan Błoński in seinem Artikel spricht.

Der Herausgeber Jerzy Turowicz bewegt sich in seiner Argumentation zwischen den von Jan Błoński und Władysław Siła-Nowicki aufgezeigten Polen. In seinem Artikel „Polnische Rechte und jüdische Rechte“, mit dem er einen offiziellen Schlussstrich unter die Debatte im *Tygodnik Powszechny* zieht, gibt er dem Krakauer Literaturwissenschaftler grundsätzlich darin Recht, dass Polen eine moralische Schuld auf sich geladen habe. Diese Mitschuld der Polen hänge in erster Linie mit dem polnischen Antisemitismus zusammen. Im Gegensatz zu Jan Błoński ist er jedoch der Meinung, dass die polnische Hilfe im Zweiten Weltkrieg ausreichend gewesen sei. Im Vergleich zu entsprechenden Aktionen in anderen westlichen Ländern „haben wir keinen Grund, uns zu schämen“. Seiner Ansicht nach sei die von Teresa Prekerowa genannte Zahl der Judenretter zu gering ange-

⁴⁸ Jastrzębowski (05.04.1987).

⁴⁹ Die besten Überlebenschancen hatten Juden, die möglichst „arisch“ aussahen und ein weitgehend akzentfreies Polnisch sprachen. Vgl. Kosmala (1996), S. 43–47. So schreibt Emanuel Ringelblum in seinem Tagebuch: „Personen, die sich schon im Ghetto darauf vorbereiten, auf die arische Seite hinüberzugehen, bemühten sich, sich dem neuen Milieu dadurch anzupassen, dass sie sich einen Schnurrbart wachsen ließen. Im Ghetto ging daher der Witz um, man könne den Juden auf der arischen Seite erkennen an seinem Schnurrbart, an seinen Schaftstiefeln und an seiner ‚Kennkarte‘.“ Ringelblum, Emanuel (1967): *Ghetto Warschau. Tagebücher aus dem Chaos*. Stuttgart, S. 100.

⁵⁰ Jastrzębowski (05.04.1987).

setzt, wenn man die vielen Nonnen, Priester und andere beteiligte Personen berücksichtige, die sich an der Rettung von Juden beteiligt hätten. Daneben weist er darauf hin, dass „selbst unter den günstigen Umständen vielleicht zweimal soviel Juden hätten gerettet werden können. Die übergroße Mehrheit hatte keine Chance zur Rettung und musste umkommen. Ergänzen wir noch, dass in der Besatzungszeit ein Durchschnittspole weder die Gelegenheit noch die Möglichkeit hatte, Juden zu helfen oder zu retten.“⁵¹ Darüber hinaus stellt Jerzy Turowicz klar, dass Hitlerdeutschland die alleinige Verantwortung für die Judenvernichtung trage. Er sieht eine Mitschuld der westlichen Alliierten und „gewisser jüdischer Zentren im Westen“, die ihre Möglichkeiten, der „Endlösung“ entgegen zu wirken nicht genutzt hätten.

Im Gegensatz zu Władysław Siła-Nowicki spricht der Herausgeber seine Landsleute nicht frei von Schuld. Seiner Ansicht nach handelt es sich bei dieser jedoch um ein moralisches Vergehen, nicht um ein aktives Versagen. So habe Polen in größtmöglichem Maße Widerstand geleistet und Juden in großer Zahl gerettet. Aus diesem Grunde sind die Hilfs- und Rettungsmaßnahmen für die verfolgten Juden ein Anlass nationalen Stolzes. Jerzy Turowicz verteidigt in seinem Beitrag somit vehement den Mythos der Judenrettung.

Insgesamt zeichnet sich im Verlauf der Diskussion um den Beitrag von Jan Błoński ein pluralistischer Umgang mit dem Argument der Judenrettung ab: Den einen dient die große Anzahl von „Gerechten“ aus Polen als Bestätigung für die heroisch-martyrologische Rolle des polnischen Volkes im Zweiten Weltkrieg. Die anderen nehmen diese mutigen Leistungen einzelner Polen zum Anlass, um die bisherige Selbstwahrnehmung Polens als Volk der Helden und Opfer zu hinterfragen.

3.1.4 Schweigen und Beharren in der Cichy-Debatte

In der Diskussion um die Ermordung von Juden während des Warschauer Aufstands, von der Michał Cichy in seinem Beitrag „Polen und Juden – schwarze Kapitel des Aufstands“ vom 29. Januar 1994 berichtet, spielt das Argument der Judenrettung in den redaktionellen Beiträgen kaum eine Rolle. Der Warschauer Journalist erwähnt lediglich am Rande, dass eine größere Anzahl von Juden durch Soldaten der Heimatarmee befreit worden sei und ein Teil von ihnen Aufnahme in AK-Eliteeinheiten gefunden hätte. Daneben zitiert er aus den Erinnerungen der polnischen Adligen Helena Krukowiecka, die Juden in ihrer Wohnung versteckt hatte und daraufhin von ihren Nachbarn gemieden worden sei. Als eine Gruppe

⁵¹ Turowicz (05.04.1987).

Aufständischer von dieser „Illoyalität“ erfahren habe, seien zwei von ihnen in die Wohnung eingebrochen und hätten sie geplündert. „Außerdem drohte mir einer, er werde mich bei einbrechender Dämmerung erschießen, weil ich Juden versteckt habe. Seitdem mied ich sie.“⁵²

Der Journalist Cichy schildert die schwarzen und weißen Kapitel des Warschauer Aufstands und erwähnt dabei auch die Rettung von Juden in Polen, ohne dass dieses Thema im Mittelpunkt seines Artikels stehen würde. Auch in den folgenden Beiträgen polnischer Historiker wird dieser Aspekt nicht weiter vertieft. Lediglich die Expertin auf dem Gebiet der polnisch-jüdischen Beziehungen, Teresa Prekerowa, geht kurz auf dieses Thema ein und führt die von Michal Cichy angeführten Beispiele von Hilfs- und Rettungsaktionen durch Einheiten der AK als Beleg dafür an, dass dieser nicht nur an die schwarzen, sondern auch an die „hellen Seiten“ des Aufstand erinnern würde.⁵³

Besonders aufschlussreich ist es, dass das Thema der Judenrettung in den zahlreichen Leserbriefen, die in der *Gazeta Wyborcza*, dem *Słowo Powszechne* oder der *Rzeczpospolita* veröffentlicht werden, von größerer Bedeutung ist. Während ein Teil der Leser Zustimmung zu den Thesen des Journalisten formuliert, äußern andere ihren Unmut und tiefe Abscheu über die Behauptungen von „diesem Schuft Michał Cichy“.⁵⁴ Sie berichten von Hilfs- und Rettungsaktionen der eigenen Familien, wobei sie alle die polnische Uneigennützigkeit sowie die mangelnde Dankbarkeit von jüdischer Seite betonen. So erzählt Tadeusz Filipkowski: „Zwei Jahre lang versteckte meine Tante [...] in ihrer Wohnung eine jüdische Familie. Selbstverständlich uneigennützig. Alle waren sehr arm. Diese Familie hat überlebt. Nach dem Krieg ging sie in die Ferne, und wir hörten nichts mehr von ihr. Meine Tante ist vor Jahren gestorben und besitzt keinen eigenen Baum in der Allee der Gerechten. Niemand spricht über sie ein gutes Wort, worum sie auch nie bat.“⁵⁵

Einem ähnlichen Muster folgen die Erzählungen von Maciej Rosalak und Ewa L., die berichten, wie sie bzw. ihre Familien Juden mit Nahrungsmitteln geholfen und dafür gehässige Reaktionen erfahren hätten. „Mutter gab mir Brot und sagte: Gib es diesen Armen, Du bist klein, die Bewacher werden Dich nicht bemerken. [...] Die Frau, der ich das Bündel gab, näherte sich mir und sagte: Erwinnere Dich, kleine Polakin, wenn die mit uns fertig sind, beginnen sie mit Euch.“⁵⁶

⁵² Cichy (29./30.01.1994).

⁵³ Vgl. Prekerowa (12./13.02.1994).

⁵⁴ Szlachetko (12./13.02.1994).

⁵⁵ Filipkowski (11.02.1994).

⁵⁶ L., Ewa (11.02.1994): Jedźcie do Izraela! [Geht nach Israel!] In: *Gazeta Wyborcza*. Vgl. auch den Leserbrief von Maciej Rosalak, der von seiner Tante berichtet, die Juden mit Lebensmitteln

In dieser Art der Darstellung verlieren die Juden ihren Status als Opfer der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik. Sie erscheinen vielmehr als rachsüchtig und undankbar für die Unterstützung, die ihnen zuteil wird. Die Polen hingegen werden als selbstlose Helfer dargestellt, deren Hilfsangebote nicht angenommen bzw. nicht ausreichend gewürdigt worden seien. Die Erzählungen von den Hilfs- und Rettungsaktionen im privaten Umfeld dienen somit dazu, die moralische Überlegenheit des polnischen Volkes während der Besatzungszeit zu demonstrieren.

Darüber hinaus werden die Judenrettungen als Beweis dafür angeführt, dass sich die Mehrheit der Polen solidarisch gegenüber dem jüdischen Schicksal gezeigt hätte. So stellt der Weltverband der AK-Soldaten in einer Resolution fest, dass die Juden, die in der Hauptstadt überlebten, in den meisten Fällen bei polnischen Familien versteckt gewesen seien. Sie hätten „Schulter an Schulter am Kampf mit den Aufständischen“ teilgenommen. Während die Gedenkfeier zum 50. Jahrestag des Ghettoaufstands im vergangenen Jahr auf Verständnis und Akzeptanz in der polnischen Bevölkerung gestoßen und „von den Veteranen als Erinnerung an den gemeinsamen Kampf gegen den hitlerfaschistischen Totalitarismus“ betrachtet worden sei, habe der Artikel Michał Cichys „die guten Beziehungen zwischen Bürgern polnischer und jüdischer Herkunft“⁵⁷ empfindlich beschädigt.

Die Judenrettungen werden hier angeführt, um die guten Beziehungen zwischen Polen und Juden zu beweisen, die in Zeiten des Aufstands keine Feinde, sondern ebenbürtige Kämpfer gewesen seien. Interessanterweise spricht der Weltverband in diesem Zusammenhang von „Bürgern polnischer und jüdischer Herkunft“.⁵⁸ Die Juden werden demnach zu den polnischen Staatsbürgern subsummiert. Auf diese Weise entsteht die Vorstellung einer gemeinsamen Leidensgemeinschaft, die jedoch die unterschiedliche Qualität des Schicksals der jüdischen und katholischen Bevölkerung unter nationalsozialistischer Herrschaft nicht berücksichtigt. Unerwähnt bleibt auch, dass der polnische Untergrund die Kämpfer des Ghettoaufstands zumeist nur unzureichend unterstützt und kaum mit Waffen versorgt hat – die Solidarität zwischen den polnischen und jüdischen Kämpfern gegen die nationalsozialistische Besatzungsherrschaft somit nur sehr begrenzt gewesen ist.

Diese Differenzen werden zugunsten der Demonstration eines gemeinsamen Kampfes ausgeblendet. Angesichts dieser Solidarität erscheinen die Verbrechen

versorgt habe und dennoch als Antisemitin behandelt worden sei. Vgl. Rosalak (26./27.9.1994).

57 Światowy Związek Żołnierzy AK (12.–13.02.1994): Szkodliwe emocje. [Schädliche Emotionen.] In: Gazeta Wyborcza.

58 Ebd.

einzelner AK-Soldaten als individuelle Vergehen, die von dem Warschauer Journalisten „mit hetzerischer Absicht“⁵⁹ überbewertet worden seien und sich nicht verallgemeinern ließen. Schuld an der Beschädigung des polnisch-jüdischen Verhältnisses haben demnach nicht die Polen, die vereint mit den Juden in den Kampf gezogen sind und gemeinsam mit ihnen des Ghettoaufstands gedacht haben, sondern Michał Cichy, der ein verzerrtes Bild der polnisch-jüdischen Beziehungen während des Aufstands entworfen habe.⁶⁰

Das Argument der Judenrettung wird in der Diskussion um den Beitrag Michał Cichys verwendet, um zum einen die moralische Überlegenheit des polnischen Volkes zu demonstrieren und zum anderen die polnische Schuld an der Ermordung von Ghetto-Überlebenden zu marginalisieren. Die Polen werden als heroische Helfer und unschuldige Opfer dargestellt, deren Leistungen nicht ausreichend geehrt und anerkannt worden seien. Im Vergleich zu den weitgespannten Hilfs- und Rettungsaktionen für die verfolgten Juden erscheinen die Vergehen, die einzelne AK-Soldaten während des Aufstands begangen haben sollen, geradezu als eine historische Petitesse.

Im Gegensatz zu der Błoński-Debatte findet in der Diskussion um diesen Beitrag keine kritische Auseinandersetzung mit dem Argument der Judenrettung statt. In den redaktionellen Beiträgen spielt das Thema der Hilfs- und Rettungsmaßnahmen kaum eine Rolle und in den Leserbriefen wird das Argument stereotyp zur Bestätigung des heroisch-martyrologischen Selbstbildes der polnischen Gesellschaft verwendet.

3.1.5 Das Argument der Judenrettung in der Jedwabne-Diskussion

In der Jedwabne-Diskussion ist die Judenrettung ein stetig wiederkehrendes Thema, wobei sich eine klare Trennung zwischen dem national-konservativen Lager und der politisch gemäßigten Presse abzeichnet.

In der national-konservativen Presse und von Vertretern des katholischen Klerus wird wiederholt auf die heroischen Leistungen der Judenretter hingewiesen. Kardinal Józef Glemp erkennt in einem Radiointerview vom 4. März 2001 als „unleugbar“ an, dass die polnische Bevölkerung von Jedwabne sich an ihren jüdischen Nachbarn vergangen habe. Zur Frage der Entschuldigung stellt

⁵⁹ Światowy Związek Żołnierzy AK (12.–13.02.1994).

⁶⁰ Ähnlich argumentiert der Leserbriefschreiber Waclaw Szlachetko, der feststellt, dass der Artikel Michał Cichys Polen großen Schaden zugefügt habe. „Und das jetzt, wo sich schon alles mit den Juden so gut zu gestalten begann. Der Papst versöhnt sich mit ihnen, und es gibt viele andere Momente, die von einer echten Versöhnung zeugen.“ Vgl. Szlachetko (12./13.02.1994).

er jedoch fest: „Wir können nicht, indem wir dem Aufruf der Politiker zu einem Akt der allgemeinen Buße folgen, den guten Namen derjenigen verletzen, die ihr Leben für die Rettung der Juden opferten. Wir dürfen nicht in Namen der Gerechtigkeit irgendein Volk als Mördervolk etikettieren.“ Er ruft dazu auf, sich bei dem geplanten Gedenkgottesdienst auch bei den „Gerechten“ zu bedanken, „Vertretern der einen und anderen Nation, die nicht gezögert haben, Opfer im Namen der Gerechtigkeit zu tragen, die jeden Menschen umfassen sollte“.⁶¹

Der Primas der katholischen Kirche Polens wendet sich gegen eine Verallgemeinerung der Schuld, die die katholische Bevölkerung Jedwabnes auf sich geladen habe. Er verweist auf die große Anzahl der Judenretter, um zu demonstrieren, dass es sich bei den Polen nicht um ein Volk der Mörder, vielmehr um ein Volk der Retter gehandelt habe. Diese Heldentaten bewertet er eindeutig höher als das Vergehen in Jedwabne, denn während Glemp eine Entschuldigung bei den Juden ablehnt, fordert er eine Geste der Dankbarkeit gegenüber den zahlreichen Helfern der verfolgten Juden ein.

In einem weiteren, am 15. Mai 2001 in der *Gazeta Wyborcza* veröffentlichten Interview geht der Primas ebenfalls auf den Aspekt der Judenrettung ein. Auf die Frage nach der Beziehung zwischen katholischer Kirche und jüdischer Minderheit in der Zeit vor dem Verbrechen in Jedwabne antwortet er, dass manche Bischöfe die rechten Parteien unterstützt hätten, „die Juden wegen ihrer politischen Optionen nicht mochten“.⁶² Am Beispiel des Priesters Marcelli Godlewski macht er jedoch deutlich, dass diese Haltung nicht zur Untätigkeit gegenüber dem jüdischen Schicksal geführt habe. Auch wenn der Priester Godlewski vor dem Krieg ein erklärter Antisemit gewesen sei, habe er sich unter dem Eindruck der Besatzung „heroisch“ für die Rettung von Juden eingesetzt.⁶³ Darüber hinaus macht Glemp auf die „zweitausend Todesurteile an Polen“⁶⁴ aufmerksam, die von den deutschen Okkupanten gegenüber den Judenrettern vollstreckt wurden.

⁶¹ Wystąpienie Prymasa Polski o Jedwabnem. (05.03.2001).

⁶² Prymas o zbrodni na Żydach w Jedwabnem. (15.05.2001).

⁶³ Marcelli Godlewski war seit 1915 Priester an der Allerheiligenkirche in Warschau – in unmittelbarer Nähe zum Warschauer Ghetto. Obwohl er vor dem Krieg Mitglied der rechtsgerichteten Polnischen-Nationalen Partei war und der antisemitischen Bewegung nahestand, half er Juden bei der Flucht, versorgte sie mit gefälschten Papieren und versteckte jüdische Kinder. Kurz nach Kriegsende kam er zu Tode, als er Schutt aus dem zerstörten Teil seiner Kirche wegräumen wollte. Im Jahre 2009 ist Godlewski in die Reihe der „Gerechten unter den Völkern“ aufgenommen worden. Vgl. Gilbert, Martin (2003): Geistliche Retter – auch eine Lehre aus dem Holocaust. Tübingen, S. 37ff.; Rybak, Agnieszka (23.01.2010): Patrzył na getto – od wewnątrz. [Er blickt aufs Ghetto – von innen.] In: Rzeczpospolita.

⁶⁴ Ebd.

Józef Glemp umgeht in seinem Beitrag die Frage nach dem Antisemitismus in der katholischen Kirche der Zwischenkriegszeit und argumentiert mit politischen Differenzen zwischen Polen und Juden. Auf diese Weise löst er die vorhandenen Abneigungen aus einem religiösen Kontext und weist den Juden eine Mitschuld zu, die sich durch ihre „politischen Optionen“ unbeliebt gemacht hätten. Am Beispiel des Priesters Godlewski macht er deutlich, dass diese politischen Differenzen angesichts der Vernichtung jedoch an Bedeutung verloren hätten und die Kirche und ihre Vertreter im Sinne „christlicher Barmherzigkeit“⁶⁵ geholfen hätten.

Nach Ansicht von Glemp sind sowohl die polnische Bevölkerung als auch die katholische Kirche frei von Schuld. Mutige Polen und Vertreter des Klerus hätten trotz bestehender politischer und religiöser Differenzen den Juden heroisch zur Seite gestanden und ihr eigenes Leben aufs Spiel gesetzt. Mit dieser Art der Darstellung verteidigt der Primas nicht nur das polnische Selbstverständnis als Helden- und Opfergemeinschaft, sondern auch die Ehre der katholischen Kirche. Sie habe keine Schuld auf sich geladen und müsse sich nicht explizit bei den Juden entschuldigen.

In der national-konservativen Zeitung *Nasz Dziennik* wird ebenfalls wiederholt auf die Leistungen der „Gerechten unter den Völkern“ verwiesen. Am 13. März 2001 wird eine Predigt des Bischofs von Łomża, Stanisław Stefanek, abgedruckt, der darauf hinweist, dass Jedwabne auch ein Ort „heldenhafter Gesten der Rettung von Nachbarn und Bekannten“⁶⁶ gewesen sei. Der Bischof nennt einige Beispiele von Hilfs- und Rettungsaktionen und stellt fest: „Von solchen Gesten gab es sehr viele.“⁶⁷

Besonders intensiv beschäftigt sich Grażyna Dziedzińska mit dem Thema der Judenrettung. Unter der Überschrift „Polnische Hilfe für die Juden. Sie müssen uns nicht lieben, aber sie sollten uns achten“ weist sie auf die umfangreichen Hilfs- und Rettungsaktionen hin, die es auf individueller und organisierter Ebene in Polen gegeben habe.⁶⁸ Sie erläutert, dass trotz der in Europa einzigartigen Todesstrafe „über 100.000 Juden“ mit polnischer Hilfe gerettet werden konnten und mehr als drei Millionen Polen sich in der Zeit von 1939 bis 1945 an Hilfs- und Rettungsmaßnahmen beteiligt hätten. Sie stellt daher die Behauptung auf: „Ohne

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Moralny obowiązek dochodzenia do prawdy. (13.03.2001) [Die moralische Pflicht zur Ermittlung der Wahrheit.] In: *Nasz Dziennik*.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. Dziedzińska, Grażyna (07.05.2001): Polska pomoc Żydom. Nie muszą nas kochać, ale powinni szanować. [Polnische Hilfe für die Juden. Sie müssen uns nicht lieben, aber sie sollten uns achten.] In: *Nasz Dziennik*.

polnische Hilfe hätte nicht ein Juden gerettet werden können im nationalsozialistisch besetzten Land.⁶⁹ Aus diesem Grunde verlange man keine Anerkennung oder Dankbarkeit, aber Achtung für die Haltung des polnischen Volkes im Zweiten Weltkrieg.

In einem weiteren Beitrag für den *Nasz Dziennik*, der am 17. Mai unter der Überschrift „Die Juden glauben den Deutschen“ veröffentlicht wird, beklagt die Journalistin: „Schade ist, dass so viele Juden heute nicht nur keine Dankbarkeit gegenüber den Polen empfinden, die sie unter Einsatz des Lebens versteckt und gerettet haben, sondern uns heute ohne Scham anschwärzen und verleumden.“⁷⁰

Das Argument der Judenrettung wird von national-konservativer Seite und von Teilen des Klerus angeführt, um die heroischen Leistungen des polnischen Volkes zu bestätigen und die begangene Schuld aufzuwiegen. Der Hinweis auf die vielen polnischen Hilfs- und Rettungsaktionen, die „über 100.000 Juden“⁷¹ das Leben gerettet hätten, lasse die Ermordung einiger hundert Juden in Jedwabne geradezu als Marginalie erscheinen. Darüber hinaus wird durch den Hinweis auf die fehlende Dankbarkeit der Juden eine Opferrolle des polnischen Volkes konstruiert, das sich heroisch für die Verfolgten eingesetzt und in der Gegenwart gar von den Geretteten verleumdet werde.

Auf ganz andere Weise wird mit dem Argument der Judenrettung in der politisch gemäßigten Presse umgegangen. Hier erfolgt eine deutlich kritischere Auseinandersetzung mit dem Thema der polnischen Hilfe für die verfolgten Juden. Der Direktor des Jüdischen Historischen Institutes in Warschau (ŻIH), Feliks Tych, stellt in einem Interview fest, dass sich die Mehrheit der polnischen Bevölkerung gleichgültig gegenüber dem jüdischen Schicksal gezeigt habe.⁷² Er führt gegenüber der *Rzeczpospolita* aus, dass etwa 10% der polnischen Bevölkerung „auf diese oder jene Weise, gelegentlich oder auch über längere Zeit hinweg an Hilfsaktionen beteiligt“⁷³ waren.

Andererseits schätze ich, obwohl ich mich irren kann, dass mindestens 20 bis 30% der polnischen Bevölkerung der Meinung waren, die Deutschen wären den Polen dabei behilflich,

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Dziedzińska, Grażyna (17.05.2001): Żydzi wieżyli Niemcom. [Die Juden glauben den Deutschen.] In: *Nasz Dziennik*.

⁷¹ Dziedzińska (07.05.2001).

⁷² Ähnlich äußert sich Marek Edelman, der letzte überlebende Kommandeur des Warschauer Ghettoaufstands. Vgl. „Świadkowie“. Z Markiem Edelmanem rozmawiają Katarzyna Janowska i Piotr Mucharski. (25.03.2001) [„Zeugen“. Mit Marek Edelman sprachen Katarzyna Janowska und Piotr Mucharski.] In: *Tygodnik Powszechny*.

⁷³ Tych, Feliks (16.06.2001): Historia musi polegać na prawdzie. Rozmowa z Prof. Feliksem Tychem. [Geschichte muss auf Wahrheit beruhen. Gespräch mit Feliks Tych.] In: *Rzeczpospolita*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 299–303, hier S. 300.

das Judenproblem loszuwerden. Dies ist eine bittere Feststellung, aber als Historiker kann ich mich nicht weigern, sie laut auszusprechen, obwohl ich mir das über viele Jahre hinweg selbst nicht eingestehen wollte. Und das obwohl meine gesamte Erfahrung während der Besatzungszeit dafür sprach.⁷⁴

Stanisław Janecki und Jerzy Sławomir Mac fragen sich in ihrem Beitrag „Unsere Schuld“, der am 25. März 2001 in der Wochenzeitung *Wprost* abgedruckt wird, warum nicht in größerem Umfang geholfen wurde. Schließlich habe die Todesstrafe nicht nur nicht für das Verstecken von Juden, sondern auch bei ganz anderen Verstößen wie dem „geheimen Brötchenbacken“ und vor allem für die Tätigkeit im Untergrundstaat gedroht. Sie fragen rhetorisch:

War der Kampf um das Leben der jüdischen Mitbürger nicht genauso wichtig wie die subversiven Aktivitäten und die illegale Verlagstätigkeit der Heimatarmee? Wenn die Polen den Juden so umfassend geholfen hätten, wie sie konspirierten, hätte sich das damit verbundene Risiko bedeutend verringert. Man hätte sich nicht gegenseitig denunziert und die Gestapo wäre hilflos gewesen. Man nehme sich Holland als Beispiel, wo sich in fast jedem Haus ein Jude versteckt hielt. Doch in Polen war die Konspiration eine Ehre, das Verstecken von Juden – nicht unbedingt, selbst noch lange nach dem Krieg.⁷⁵

Als Beleg für diese Behauptung führen sie eine Frau an, die sieben Juden aus Jedwabne versteckt gehalten habe und nach dem Krieg vor der Rache ihrer Nachbarn bis über den Ozean fliehen musste.

Im Gegensatz zu den Darstellungen im national-konservativen Lager dient der Hinweis auf die Vielzahl polnischer Hilfs- und Rettungsaktionen in der politisch gemäßigten Presse nicht der Bestätigung des heroisch-martyrologischen Selbstbildes, sondern der kritischen Auseinandersetzung mit diesem Identitätskonzept. Feliks Tych, Stanisław Janecki und Jerzy Sławomir sind wie bereits Jan Błoński der Ansicht, dass die geleistete Hilfe nicht ausreichend war und deutlich mehr Widerstand hätte geleistet werden können. Sie betrachten die Judenretter nicht als Beweis für die heroische Haltung des polnischen Volkes, sondern gerade als Beleg dafür, dass auch unter den schwierigen Bedingungen der deutschen Okkupation Mitmenschlichkeit und Hilfe möglich gewesen seien. Besonders deutlich wird diese Einschätzung in einem Beitrag des Redakteurs der Zeitschrift *Więź*, Zbigniew Nosowski. Er erinnert daran, dass unter den polnischen Märtyrern aus der Zeit des Zweiten Weltkrieges, die von Papst Johannes Paul II. selig gesprochen worden sind, auch einige sind, „die in ihrer Haltung gegenüber den

⁷⁴ Ebd., S. 300f.

⁷⁵ Janecki/Mac (25.03.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 213.

Juden nachahmenswert sind“.⁷⁶ Als Beispiel nennt er Pater Michał Piaszczyński aus der Diözese Łomża, der in Sachsenhausen interniert war und seine tägliche Brotration mit einem jüdischen Mitgefangenen teilte – im Gegensatz zu dem Pater überlebte dieser jüdische Häftling die Zeit im Konzentrationslager.⁷⁷ „Auf dem Gebiet der Diözese Łomża gibt es also nicht nur Orte, wo Massenmorde an Juden verübt worden sind; man kann dort auch ein nachahmenswertes Vorbild finden: einen Christen, der in seinem Nächsten, dem Juden, einfach seinen Bruder sah. Solch eine Haltung war in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts weit davon entfernt, etwas Selbstverständliches zu sein. Leider ist sie auch heute nicht selbstverständlich...“.⁷⁸

Vergleicht man diese Art der Darstellung mit der Stellungnahme Kardinal Józef Glemps, so wird der unterschiedliche Umgang mit dem Argument der Judenrettung klar erkennbar. Beide verweisen auf die heroischen Taten katholischer Priester, die sich für verfolgten Juden eingesetzt haben, interpretieren diese Leistungen jedoch gänzlich unterschiedlich. Während der Primas an die Leistungen des Priesters Marcei Godlewski erinnert, um die katholische Kirche von dem Vorwurf des Antisemitismus und der Untätigkeit zu befreien, macht Zbigniew Nosowski am Beispiel Pater Piaszczyńskis deutlich, dass sein Verhalten eine Ausnahme im nationalsozialistisch besetzten Polen dargestellt und die Mehrheit des Klerus und der polnischen Bevölkerung eben nicht im Sinne christlicher Nächstenliebe gehandelt habe. Das Verhalten Pater Piaszczyńskis sollte, so meint der Redakteur der Zeitschrift *Więź*, Vorbild für künftige Generationen sein: „Umso mehr müssen wir darum bemüht sein, dass die heutigen Christen in der Lage sind, sich klar und entschlossen von dem Erbe der Mörder abzuwenden und bereit sind, das Erben von Pater Piaszczyński anzutreten.“⁷⁹ Im Gegensatz zu Glomp ist Nosowski der Ansicht, dass die Ehre der „Gerechten“ nicht durch eine Geste der Entschuldigung verletzt werde, sondern sieht in ihrem Verhalten geradezu eine Aufforderung zur Buße und zur Veränderung bisheriger Einstellungen. Er spricht sich für einen Durchbruch in den polnisch-jüdischen Beziehungen

⁷⁶ Nosowski, Zbigniew (2001): *Obojętność, wrogość i...* [Gleichgültigkeit, Feindseligkeit und...] In: *Więź* 4, S. 50–57. Zit. n. *Transodra* 23, S. 261–266, hier S. 265.

⁷⁷ Michał Piaszczyński war als Priester in der Diözese Łomża tätig und wurde nach Ausbruch des Krieges in verschiedenen Lagern inhaftiert. Im Mai 1940 wurde er in das Konzentrationslager Sachsenhausen gebracht, wo er sich für seine Mitgefangenen einsetzte. Am 18. Dezember 1940 verstarb Piaszczyński. Er wurde im Dezember 1999 von Papst Johannes Paul II. in die Liste polnischer Märtyrer aufgenommen. Vgl. *Błogosławiony ks. Michał Piaszczyński*. [Gesegneter Priester Michał Piaszczyński.] Online unter URL: <http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=37> (15.05.2013).

⁷⁸ Nosowski (2001). Zit. n. *Transodra* 23, S. 266.

⁷⁹ Ebd.

durch „angemessene Worte“ des polnischen Episkopats aus, „um die Reue über etwas Schlimmeres als Feindseligkeit auszudrücken“.⁸⁰

3.1.6 Auswertung

Das messianisch geprägte Selbstbild der polnischen Gesellschaft als Helden- und Opfergemeinschaft impliziert nicht die Vorstellung eines ohnmächtigen Erduldens der gegebenen Umstände (*victima*),⁸¹ sondern des beständigen Widerstandes, des freiwilligen Selbstopfers (*sacrificium*) für die Freiheit der polnischen Nation und der Völker Europas. Der gescheiterte Aufständische, der tragische Held wird zum Inbegriff dieser Vorstellung. Ihm wird, im Gegensatz zum unschuldigen Opfer, Bewunderung entgegen gebracht.⁸² Dieser Aspekt spielt vor dem Hintergrund der fehlenden Unabhängigkeit des Landes eine besondere Rolle: Trotz seiner faktischen Niederlage steht der tragische Held für die moralische Überlegenheit und den Fortbestand der polnischen Nation. Seine Bedeutung für das Selbstverständnis der polnischen Gesellschaft ist jedoch höchst ambivalent: Auf der einen Seite geben sein Kampf, sein Heldenmut und seine Bereitschaft, für das Vaterland zu sterben, dem Volk Hoffnung und Selbstvertrauen. Auf der anderen Seite liefert seine Niederlage einen erneuten Beweis der Vergeblichkeit des Kampfes gegen die übermächtigen Feinde, eine Bestätigung der ewigen Opferrolle Polens.

Der Grund für die Kontinuität dieses Heldenmythos liegt in der Tatsache, dass die wiederholten Erfahrungen der Unfreiheit und Unterdrückung durch die drei Teilungsmächte, das nationalsozialistische Deutschland und die Sowjetunion jeweils ähnliche Rahmenbedingungen für die Entstehung und Verbreitung dieses Heldenmythos bereitgestellt haben.⁸³ Nicht nur in der Zeit der Aufstände des 19. Jahrhunderts, sondern auch im Kampf gegen Hitlerdeutschland und die kommunistische Herrschaft benötigt die polnische Gesellschaft den Typus des

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Im Gegensatz zu vielen anderen Sprachen wird im Deutschen nicht zwischen zwei sehr unterschiedlichen Arten des Opfers, dem freiwilligen Selbstopfer (*sacrificium*) und dem ohnmächtigen Erdulden (*victima*) unterschieden. Auch die polnische Sprache kennt diese Unterscheidung nicht.

⁸² Vgl. Hassemer/Reemtsma (2002), S. 33.

⁸³ René Schilling weist in seiner Dissertation zum Kriegshelden darauf hin, dass die Entstehung des Heldenmythos in der Regel an die in der Entstehungszeit herrschenden Rahmenbedingungen gebunden ist. „Wenn diese Rahmenbedingungen entfallen, können diese ‚Helden‘ nicht mehr erinnert werden.“ Schilling, René (2002): „Kriegshelden“. Deutungsmuster heroischer Männlichkeit in Deutschland 1813–1945. Paderborn, S. 25.

tragischen Helden, der sich gegen die übermächtigen Feinde erhebt und bereit ist, für die Freiheit des polnischen Volkes zu sterben. Er gibt der polnischen Gesellschaft Selbstvertrauen, stärkt ihre Identität und bewahrt die Hoffnung auf Erlösung und Unabhängigkeit des Staates. Die Aufständischen des 19. Jahrhunderts werden ebenso wie die Verteidiger der Westerplatte oder die Kämpfer des Warschauer Aufstands bis heute in Polen verehrt.⁸⁴

Die mutigen Polen, die Juden bei sich versteckt, mit Geld und Lebensmitteln versorgt oder mit Ausweispapieren ausgestattet haben, entsprechen diesem Heldentypus. Sie waren unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Besatzung bereit, sich für die Freiheit der verfolgten Juden einzusetzen und haben diesen Mut häufig mit dem Tod bezahlt. Nach dem Ende des Krieges wurde die Erinnerung an diese Helden jedoch von offizieller wie privater Seite tabuisiert: Sie waren Teil des nicht-kommunistischen Widerstands und zeigten der Gesellschaft, dass andere geholfen und nicht tatenlos der Vernichtung des jüdischen Volkes auf polnischen Boden zugesehen haben. Erst durch die Veränderungen in der offiziellen Erinnerungspolitik und die oppositionelle Eroberung des „kommunistisch konfiszierten“ Gedächtnisraumes entstehen neue „Rahmen“⁸⁵-Bedingungen für die Erinnerung an diesen Heldentypus: Die Diskussion um den Film „Shoah“ zeigt deutlich, dass sowohl Regierung wie oppositionelle Kreise auf den Heldentypus des Judenretters zurückgreifen, um den Vorwurf des moralischen Versagens zurückzuweisen und das heroisch-martyrologische Selbstbild der polnischen Gesellschaft zu bestätigen.

In den nachfolgenden Debatten wird das Argument der Judenrettung immer wieder angeführt, um Polen vom Vorwurf des moralischen Versagens zu befreien bzw. die Schuld an aktiven Verbrechen von Polen zu relativieren. Es wird auf die große Anzahl der „Gerechten unter den Völkern“ aus Polen verwiesen, die in Europa einzigartige Hilfsorganisation *Żegota* erwähnt oder die Leistung von Priestern und Nonnen angeführt, um zu beweisen, dass Polen unter deutscher Besatzung heroischen Widerstand geleistet und den Juden solidarisch zur Seite gestanden habe. Die Verbrechen von Warschau oder Jedwabne erscheinen dagegen als historische Marginalie, die die Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges aus der Helden- und Opferperspektive nicht verändern könnten.

Diese Art der Darstellung stellt jedoch eine Verletzung des Verallgemeinerungsprinzips kollektiver Argumentationen dar, denn die Rettung von Juden war

⁸⁴ Vgl. zur Diskussion um die Helden der Westerplatte und die Bedeutung dieses Ortes als Erinnerungsort Musioł, Anna (2010): Westerplatte. Gemeinsamer Erinnerungsort oder gespaltenes Symbol? Potsdam.

⁸⁵ Vgl. Halbwachs, Maurice (1985): Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt (Original: Les cadres sociaux de la mémoire. Paris 1935).

im besetzten Polen nicht die Regel, sondern die Ausnahme. Auch die Tatsache, dass die größte Anzahl der „Gerechten unter den Völkern“ aus Polen stammt, ist relativ zu betrachten, da vor dem Zweiten Weltkrieg die größte jüdische Gemeinschaft Europas in Polen gelebt hat – von der nur etwa 12% überlebt haben.⁸⁶ Ebenso wenig wie das Stauffenberg-Attentat ein Beleg dafür ist, dass die Mehrheit der Deutschen Widerstand geleitet hätte, sind die Hilfs- und Rettungsmaßnahmen einzelner Polen ein Beweis dafür, dass die Mehrheit der polnischen Bevölkerung moralisch richtig gehandelt hat.

Auf diesen Aspekt macht erstmals Jan Błoński in seinem Beitrag öffentlich aufmerksam. Er würdigt die Judenrettungen als heroische Leistungen einzelner Polen, die großen Respekt verdienen würden. Sie ließen sich jedoch nicht verallgemeinern und würden die polnische Bevölkerung nicht vom Vorwurf des moralischen Versagens befreien. Diese Einschätzung stößt im weiteren Verlauf der öffentlichen Konflikte über die Shoah auf wachsende Zustimmung. Bereits im Jahre 1987 ist ein kleiner Kreis von Kritikern aus dem liberal-katholischen Milieu bereit, die Darstellung Błońskis zu unterstützen. In der Cichy-Debatte werden die Hilfs- und Rettungsmaßnahmen für die verfolgten Juden kaum hinterfragt, doch in der Jedwabne-Diskussion setzt sich eine Reihe von Vertretern aus dem liberalen bis gemäßigt-konservativen Milieu kritisch mit dem Argument der Judenrettung auseinander. Sie versuchen im Sinne Jan Błońskis zu zeigen, dass auch unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Besatzung mehr Mitmenschlichkeit und Hilfe möglich gewesen wären und dass die Wahrnehmung des Zweiten Weltkriegs revidiert werden muss.

Diese Einschätzung wird jedoch nur von einer Minderheit der polnischen Bevölkerung geteilt. In einer Umfrage aus dem Jahre 2002 erklären 55,1% der Befragten (im Vergleich zu 45% im Jahre 1992), dass Polen nicht mehr Hilfe hätte leisten können. Parallel steigt allerdings die Zahl derjenigen, die davon ausgehen, dass mehr Hilfe möglich gewesen wäre, von 20,6% auf 25,7%.⁸⁷ Diese Zahlen weisen daraufhin, dass sich seit Beginn der 1990er Jahre bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts kein Konsens über die Frage der Judenrettung in

86 Vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges haben 3,3 Millionen Juden in Polen gelebt. Von ihnen haben rund 380.000 den Krieg überlebt, wobei diese Zahl die Juden mit einschließt, die Polen zu Beginn des Krieges verlassen konnten oder in der sowjetischen Armee dienten. Vgl. Polen. (1995) In: Enzyklopädie des Holocaust. Bd. 2, München, S. 1121–1150, hier v.a. S. 1149.

87 Vgl. Krzemiński, Ireneusz (2004b): Polacy i Ukraińcy o swych narodach, o cierpieniu w czasie wojny i zagładzie Żydów.[Polen und Juden über ihre Nation, ihr Leiden während des Krieges und die jüdische Vernichtung.] In: Ders. (Hrsg.): Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań. [Antisemitismus in Polen und der Ukraine. Bericht aus der Forschung.] Warszawa, S. 108–161, hier S. 122f.

der polnischen Gesellschaft abzeichnet, sondern vielmehr eine Verfestigung bestehender Überzeugungen.

3.2 „Żydokumona“ – das Argument der Judenkommune

„Żydokumona was a mental construction which did not so much emerge from experience of the real world as create a deformed vision of that world.“

Krystyna Kersten, 1995

3.2.1 Hintergründe und Entstehungsgeschichte eines Vorurteils

Das Argument der „Żydokumona“, der Judenkommune, wie es im Deutschen meist übersetzt wird,⁸⁸ spielt in den Diskussionen um die Beiträge von Michał Cichy und Jan Tomasz Gross eine besondere Rolle.

Dabei ist zunächst zu klären, worauf dieser „Mythos vom jüdischen Kommunismus“⁸⁹ beruht. Die Vorstellung einer Verschwörung von Juden und Kommunisten ist vor allem in den Staaten Ost- und Mitteleuropas verbreitet, wo die Erfahrung des „real existierenden Sozialismus“ die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt hat. Sie ist jedoch auch in den westeuropäischen Staaten präsent, wie die Rede des Bundestagesabgeordneten Martin Hohmann im Oktober 2003 gezeigt hat, der die Juden aufgrund ihrer Beteiligung an der bolschewistischen Revolution als „Tätervolk“ bezeichnete.⁹⁰

88 Agnieszka Pufelska wählt in ihrer Dissertation den Begriff der „Judäo-Kommune“, da der Schwerpunkt auf der Vorstellung einer „jüdischen Weltherrschaft“ liege. Dabei wird jedoch nicht der Vorteil dieser Übersetzung deutlich, die sich kaum gegen den in der Forschung eingeführten Begriff der „Judenkommune“ durchsetzen dürfte. Vgl. Pufelska, Agnieszka (2007a): Die „Judäo-Kommune“. Ein Feindbild in Polen. Das polnische Selbstverständnis im Schatten des Antisemitismus. 1939–1948. Paderborn, S. 23.

89 Gerrits, André W. M. (2005): Jüdischer Kommunismus. Der Mythos, die Juden, die Partei. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung, Bd.14, S. 243–264, hier S. 243.

90 Martin Hohmann hatte am 3. Oktober 2003 zum Tag der Deutschen Einheit eine Rede gehalten, in der er davon sprach, dass man die Juden wegen ihrer Beteiligung an der bolschewistischen Revolution „mit einiger Berechtigung als ‚Tätervolk‘ bezeichnen“ könne. Er wurde aufgrund dieser Rede als Abgeordneter aus der CDU-/CSU-Fraktion und später auch aus seiner Partei, der CDU Hessen, ausgeschlossen. Vgl. Benz, Wolfgang (2004): Die Affäre Hohmann – das Lehrstück zur Instrumentierung des patriotischen Projekts. In: Ders.: Was ist Antisemitismus? Bonn, S. 155–173.

Besonders auffällig ist, dass zu diesem Thema bislang nur wenige Forschungsarbeiten oder Gesamtdarstellungen vorliegen.⁹¹ Der israelische Historiker Jacob L. Talmon bezeichnet die Verbindung von Juden mit der Revolution bereits 1970 als „ein Findelkind, ein Strandgut, ein ausgesetztes Kind“⁹² der modernen Geschichtsschreibung. Der Grund für diese auffällige Zurückhaltung ist zum einen die Sorge, durch die Beschäftigung mit diesem Mythos zur Bestätigung seines antisemitischen Gehaltes beizutragen. Zum anderen ist es der Mangel an verlässlichen Daten, der eine ernsthafte Beschäftigung mit diesem Thema erschwert und die Gefahr beliebiger Spekulationen und unbewiesener Verallgemeinerungen heraufbeschwört.⁹³

Im Gegensatz zu vielen anderen antijüdischen Stereotypen weist der Mythos vom jüdischen Kommunismus einen realhistorischen Hintergrund auf. So stellt der Historiker André W. M. Gerrits fest, „dass Menschen jüdischer Herkunft im Allgemeinen eine herausragende Rolle in der europäischen sozialistischen Bewegung spielten und zumindest in einer bestimmten Phase dies auch im Besonderen auf die kommunistischen Parteien Osteuropas zutraf“.⁹⁴ Gerade in den Zeiten revolutionärer Unruhen nach dem Ersten Weltkrieg und in der Ära Stalins haben Juden bislang unerreichte politische Machtpositionen eingenommen und damit der Vorstellung einer jüdisch-bolschewistischen Verschwörung „makabere Glaubwürdigkeit“⁹⁵ verliehen. Besonders fatal wirkte sich dabei die überproportional hohe Beteiligung am stalinistischen Machtapparat aus, wodurch die Juden in Ostmitteleuropa nicht nur mit dem Kommunismus, sondern auch mit dem sowjetischen Terror assoziiert wurden. Die kommunistischen Regierungen der Staaten Ostmitteleuropas waren sich dieser Assoziation sehr wohl bewusst und haben in den ausgehenden 1940er Jahren mit der Säuberung ihrer Parteien von jüdischen Kommunisten begonnen. Vor diesem Hintergrund gehörten sie auch zu den ersten Opfern der Entstalinisierung, die den Untergang „der jüdischen Kommunisten als einer politischen ‚Generation‘ nach sich“⁹⁶ zog. Das Jahr 1968

⁹¹ Besonders zu begrüßen sind daher die bereits erwähnte Dissertation Agnieszka Pufelskas (2007a) und die neueste Arbeit von Gerrits, André W. M (2009): *The Myth of Jewish Communism. A historical interpretation*. Bruxelles u.a. Vgl. darüber hinaus Schatz, Jeff (1991): *The Generation. The Rise and Fall of the Jewish Communists in Poland*. Berkeley; Kersten, Krystyna (1992): *Po-lacy – Żydzi – Komunizm. Anatomia półprawd 1939–1968*. [Polen – Juden – Kommunismus. Die Anatomie von Halbwahrheiten 1939–1968.] Warszawa; Hartewig, Katrin (2000): *Zurückgekehrt. Die Geschichte der jüdischen Kommunisten in der DDR*. Köln.

⁹² Talmon, Jacob L. (1970): *Israel among the Nations*. London, S. 1.

⁹³ Vgl. ebd., S. 1f.

⁹⁴ Gerrits (2005), S. 246.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

bedeutete schließlich die vollständige und existenzielle Niederlage der jüdischen Kommunisten in Ostmitteleuropa.⁹⁷

Menschen jüdischer Herkunft haben nur für einen relativ kurzen Zeitraum, in der Ära des Stalinismus, eine auffällige und zum Teil überproportional große Rolle in den kommunistischen Regimes Ostmitteleuropas gespielt.⁹⁸ Nach der Etablierung der kommunistischen Regierungen wurden sie zügig aus ihren politischen Machtpositionen verdrängt und Ende der 1960er Jahre endgültig außer Landes getrieben.⁹⁹ Dennoch ist das Feindbild der Judenkommune auch nach dem Fall des Kommunismus weder aus dem historischen Selbstverständnis noch dem öffentlichen Bewusstsein der polnischen Gesellschaft verschwunden,¹⁰⁰ wie die Debatten um die Beiträge von Michał Cichy und Jan Tomasz Gross zeigen.

In den Diskussionen über die Ermordung von Juden während des Warschauer Aufstands und in dem ostpolnischen Jedwabne bezieht sich das Argument der Judenkommune zumeist auf die Zeit von 1939 bis 1948, also von der Besetzung Ostpolens durch die sowjetischen Truppen bis zu der Etablierung des kommunistischen Systems nach stalinistischem Vorbild. Dabei werden den Juden ihre „freudige Begrüßung“ der Roten Armee, ihre Mitarbeit beim Aufbau der sowjetischen Staatsordnung und vor allem die Tätigkeit für den sowjetischen Geheimdienst NKWD vorgeworfen.

In der Tat waren die Soldaten der Roten Armee bei ihrem Einmarsch am 17. September 1939 in die polnischen Ostprovinzen von Teilen der jüdischen Bevölkerung und von anderen nationalen Minderheiten des Landes, insbesondere

⁹⁷ Vgl. Schatz, Jeff (2004): *Jews and Communist Movement in Interwar Poland*. In: Frankel, Jonathan (Hrsg.): *Dark times, dire decisions. Jews and Communism*. Oxford, S. 13–37, hier S. 31; Ders. (1991), S. 303–312, hier v.a. S. 308.

⁹⁸ Als Grund für die auffällig hohe Beteiligung von Juden am stalinistischen Machtapparat nennt André W. M. Gerrits, dass das kommunistische Regime in den 1940er Jahren unter einem Mangel an fähigem und verlässlichem Personal litt. „Alle Kommunisten wurden gebraucht, auch die meist zweisprachigen, städtischen und relativ gut gebildeten jüdischen.“ Gerrits (2005), S. 254. Darüber hinaus macht Gerrits darauf aufmerksam, dass jüdische Kommunisten loyale Stalinisten waren und die Partei sie benötigte, da sie aufgrund ihrer Erfahrungen während des Krieges überzeugte Antifaschisten waren und weitgehend immun gegenüber dem partikularischen Nationalismus. Ebd., S. 253.

⁹⁹ Die sogenannte antizionistische Kampagne von 1968 in Polen zeigt jedoch deutlich, dass das Feindbild der Judenkommune auch zu diesem Zeitpunkt politisch erneut instrumentalisiert werden konnte. Es diente „einmal mehr der Aktivierung nationaler Einheitsbestrebungen“ und ermöglichte die „Konstituierung eines (selbstverständlich positiv besetzten) nationalen Selbstbildes“. Pufelska (2007a), S. 145.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 249.

den Ukrainern, begrüßt oder sogar mit „Demonstrationen der Freude“¹⁰¹ gefeiert worden.¹⁰² Auch wenn die Mehrheit der Juden nicht prokommunistisch eingestellt war, erschienen die Soldaten der Roten Armee als Retter vor der Bedrohung durch die Deutschen, deren antijüdische Politik auch im östlichen Polen nicht verborgen geblieben war.¹⁰³ Darüber hinaus schien die Ideologie des Kommunismus den Ausweg aus den herrschenden religiösen Zwängen und Traditionen zu weisen. So war die kommunistische Orientierung vor allem bei jüngeren Juden „oft eine doppelte Flucht, und zwar vor dem bourgeois, rückständig und antisemitisch empfundenen polnischen Staat und vor den eigenen, engen, jüdischen Traditionen“.¹⁰⁴ Darüber hinaus wurde den Juden erstmals in der Geschichte dieser Region die formale Gleichberechtigung garantiert, die ihnen bislang verweigert worden war. Es besteht daher „kaum ein Zweifel, dass viele ortsansässige und geflüchtete Juden im östlichen Polen, die durch die Deutschen bedroht waren und seit langem unter den Polen gelitten hatten, die sowjetischen Truppen willkommen hießen“.¹⁰⁵

101 Korzec, Paweł/Szurek, Jean-Charles (1993): *Jews and Poles under Soviet Occupation (1939–1941). Conflicting Interests*. In: Polonsky, Antony (Hrsg.): *From Shtetl to Socialism. Studies from Polin*. London/Washington, S. 385–406, hier S. 396.

102 Jan Tomasz Gross weist darauf hin, dass der freudige Empfang sowjetischer Truppen häufig durch vorausseilende Agenten vorbereitet worden war und die örtliche Bevölkerung dabei unter Druck gesetzt wurde. Allerdings hätten sich die Einheimischen diesem Zwang nur gebeugt, wenn sich der Zusammenbruch des polnischen Staates mit ihren eigenen Interessen deckte. Vgl. Gross, Jan Tomasz (1988b): *Und wehe, du hoffst... Die Sowjetisierung Ostpolens nach dem Hitler-Stalin-Pakt 1939–1941*. Freiburg, S. 40f.

103 Die Untersuchung Jochen Böhlers zeigt deutlich, dass es bereits im Sommer 1939 nicht nur zur Ermordung von tausenden polnischen Juden durch die deutsche SS und Polizeieinheiten gekommen ist, sondern auch zu „wildem Ausschreitungen von Wehrmachtssoldaten“. So wurden Juden gedemütigt und ermordet, jüdische Häuser geplündert und jüdische Frauen und Mädchen von deutschen Soldaten vergewaltigt. Vgl. Böhler, Jochen (2006): *Auftakt zum Vernichtungskrieg. Die Wehrmacht in Polen 1939*. Bonn, hier v.a. S. 188–200. Da es einen regen Briefverkehr zwischen deutschen und sowjetisch besetzten Gebieten gab, ist zu vermuten, dass diese Ausschreitungen auch im östlichen Teil Polens nicht unbekannt blieben. Vgl. Pohl, Dieter (1996): *Nationalsozialistische Judenverfolgung in Ostgalizien 1941–1944. Organisation und Durchführung eines staatlichen Massenverbrechens*. München, S. 8, 32.

104 Garsztecki, Stefan (2002a): *Antisemitismus in Polen – Geschichte und aktuelle Trends*. In: Fritz Bauer Institut Jahrbuch, S. 189–218, hier S. 196.

105 Friedländer, Saul (2007): *Die Jahre der Vernichtung. Das Dritte Reich und die Juden*. Bd. 2, Bonn, S. 69. Teresa Prekerowa weist darauf hin, dass nicht alle Juden die sowjetischen Truppen mit Zeichen der Freude begrüßten, sondern zum Beispiel der jüdische BUND und einige religiöse Gruppierungen ihre Solidarität mit Polen bezeugten. Vgl. Prekerowa, Teresa (1993): *Wojna i okupacja*. [Krieg und Okkupation.] In: Tomaszewski, Jerzy (Hrsg.): *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce. W zarysie (do 1950)*. [Neueste Geschichte der Juden in Polen. Ein Überblick (bis 1950).] Warszawa, S. 273–384, hier S. 275.

Diese anfängliche Freude wurde jedoch bald von der ernüchternden Erkenntnis über die neuen Machthabers abgelöst: Juden waren ebenso wie die Polen von der wirtschaftlichen Not, der Auflösung religiöser und pädagogischer Institutionen und der lückenlosen Überwachung durch den NKWD sowie den einsetzenden Massendeportationen betroffen,¹⁰⁶ sodass ein Teil der jüdischen Flüchtlinge sogar wieder in die von Deutschland besetzten Gebiete zurückkehrte. Das Bild des freudigen Empfanges sowjetischer Truppen durch die jüdische Bevölkerung blieb jedoch im kollektiven Gedächtnis der polnischen Gesellschaft haften: Es fügte sich nahtlos in die seit dem Ersten Weltkrieg tradierte Gleichsetzung von Juden und Kommunisten ein und schien die bevorzugte Stellung der jüdischen Minderheit unter den sowjetischen Besatzern eindrücklich zu bestätigen.¹⁰⁷

Ein weiterer Vorwurf, der immer wieder gegenüber den Juden erhoben wird, ist die Mitarbeit bei der Sowjetisierung Ostpolens. Tatsächlich waren Juden überproportional stark in Wirtschaft und Verwaltung und vor allem in der Miliz beschäftigt, sodass sie eine entscheidende Rolle bei der Etablierung der sowjetischen Institutionen in Ostpolen spielten.¹⁰⁸ Vor allem für jüdische Jugendliche boten sich hier neue Beschäftigungsmöglichkeiten und bislang verwehrtete Bildungschancen.¹⁰⁹ Für sie stellte die Tätigkeit für den sowjetischen Staatsapparat keinen „Verrat an Polen“ oder gar eine „Kollaboration“ mit dem Feind dar, sondern sie strebten schlicht nach einer Verbesserung der eigenen Lebenssituation und einem Arrangement mit den neuen Machthabern. Das sowjetische Regime wiederum benötigte die verhältnismäßig gut ausgebildeten und arbeitswilligen Juden als Angestellte und Arbeitnehmer.¹¹⁰

Für die polnische Bevölkerung stellte die Zusammenarbeit der Juden mit den sowjetischen Behörden dagegen einen erneuten Beweis des Feindbildes der

106 Bis zu 600.000 Juden wurden nach Angaben von Jeff Schatz seit Ausbruch des Krieges in die Tiefen der Sowjetunion gebracht, von denen etwa 100.000 umkamen. Vgl. Schatz (1991), S. 150ff.

107 Vgl. Golczewski (2003), S. 639.

108 Vgl. Pinchuk, Ben C. (1990): *Shtetl Jews under Soviet Rule. Eastern Poland on the Eve of the Holocaust*. Oxford, S. 26.

109 Vgl. Gross (1988), S. 123f.

110 Michał Gnatowski stellt in seiner Untersuchung zur Region Łomża die These auf, dass die sowjetischen Machthaber die Juden bewusst in herausgehobene Positionen gestellt hätten, um den vorhandenen Antisowjetismus in Antisemitismus umlenken zu können. Vgl. Gnatowski, Michał (1997): *W radzieckich okowach. Studium o agresji 17 września 1939 r. i radzieckiej polityce w regionie łomżyńskim w latach 1939–1941*. [In sowjetischen Fesseln. Studium über die Aggression vom 17. September 1939 und die sowjetische Politik in der Region von Łomża in den Jahren 1939–1941.] Łomża, S. 158. Dieser These widerspricht Agnieszka Pufelska, da die einseitige Bevorzugung einer Bevölkerungsgruppe der kommunistischen Umwälzung mithilfe der örtlichen Bevölkerung im Wege gestanden hätte und das religiöse Leben ohnehin perspektivisch proletarisch-kommunistisch reorganisiert werden sollte. Vgl. Pufelska (2007a), S. 73ff.

Judenkommune dar und prägte die Interpretation der weiteren Geschehnisse: „Mühelos passte die tatsächliche jüdisch-bolschewistische Zusammenarbeit in das vorgefertigte Denkschema und stabilisierte dessen scheinbar sich bewährende Orientierungsfunktion.“¹¹¹

3.2.2 Die Judenkommune und der Warschauer Aufstand

Die Präsenz dieses Deutungsmusters jüdischen Handelns zeigt sich deutlich in der Diskussion um die Ermordung von Juden während des Warschauer Aufstands, die zu Beginn des Jahres 1994 in der *Gazeta Wyborcza* geführt wird.

Der Journalist Michał Cichy erwähnt das Phänomen der jüdischen Zusammenarbeit mit den sowjetischen Behörden lediglich am Rande. Er stellt fest, dass Juden in den ihm vorliegenden Quellen häufig der Kollaboration mit den Deutschen bezichtigt würden, jedoch „selten wegen prosovietischer Sympathien“.¹¹²

Sein Widersacher, der Historiker Tomasz Strzembosz geht dagegen ausführlicher auf das Thema der Judenkommune ein: „Viel Lärm wurde um jene gemacht, die über Juden als Angehörige des kommunistischen Sicherheitsdienstes geschrieben haben, wo diese übrigens die leitenden Posten bekleideten und für das Foltern und den Tod von Hunderten von Mitbürgern mitverantwortlich waren“. Im Gegensatz zu den „Schurken aus Wola“, einem Stadtbezirk der Hauptstadt Warschau, habe es sich bei den jüdischen Kommunisten um einen „wesentlichen Teil der Machtelite“ in der Volksrepublik Polen gehandelt. „Würde ich einen Beitrag über ihre Verbrechen (deren Zahl bestimmt viel höher war) schreiben, ohne mich für das Verbrechen der Polen im Sicherheitsdienst zu interessieren, so dürfte ich als widerlicher Antisemit abgestempelt werden, der Menschen nach Rassenkriterien unterscheidet. Aber umgekehrt darf man so schreiben!“¹¹³

Strzembosz greift in seinem Beitrag zwei zentrale Argumente des Vorwurfs der Judenkommune auf: Zum einen beschuldigt er die Juden, nach 1939 am sowjetischen Terror gegen die polnische Bevölkerung maßgeblich beteiligt gewesen zu sein. Zum zweiten wirft er ihnen vor, den kommunistischen Machtapparat der Volksrepublik Polen beherrscht zu haben. Dieser organisierten Macht jüdischer Kommunisten werden die polnischen Einzeltäter aus Wola gegenüber gestellt. Ihre Vergehen erscheinen vor dem Hintergrund der Verbrechen, die Juden mithilfe der Sowjets an den polnischen Bürgern begangen haben, geradezu als Marginalie.

¹¹¹ Pufelska (2007a), S. 73.

¹¹² Cichy (29./30.01.1994).

¹¹³ Strzembosz (05./06.02.1994).

Das Argument der Judenkommune dient in dem Beitrag von Tomasz Strzembosz zur Aufrechnung von Schuld und damit zu einer Verkehrung der Täter- in eine Opferrolle: Aufgrund der jüdischen Zusammenarbeit mit den Kommunisten erscheinen nicht die Juden, sondern die Polen als die wahren Opfer. Sie seien in der Phase des Zweiten Weltkrieges und in der Zeit der Volksrepublik das Opfer einer jüdischen „Verschwörung“ mit den Kommunisten geworden und würden in der Gegenwart ebenso unterdrückt. Auch wenn die jüdischen Kommunisten nicht länger das Land regieren würden, sei es noch immer nicht möglich, ungehindert über die Verbrechen der Juden an der polnischen Bevölkerung zu publizieren.

Eine solche Verkehrung des Täter-Opfer-Verhältnisses findet auch in den zahlreichen Leserbriefen statt, die im Rahmen der Cichy-Debatte veröffentlicht werden. Dabei werden die Vergehen von Polen und Juden während des Zweiten Weltkrieges und in der unmittelbaren Nachkriegszeit gegeneinander aufgewogen und die jüdische Schuld letztendlich für größer befunden.

Der Weltverband der Heimatarmee bezeichnet die Morde in Warschau als „kriminelle Vorfälle“, „die es während des Aufstands gegeben haben kann und die nicht nur die jüdische, sondern auch die polnische Bevölkerung“ betroffen haben. Diese Taten hätten jedoch niemals Zustimmung bei der AK-Führung gefunden. Dagegen habe es „sich so gefügt, dass sich die totalitären Machtor-gane im Nachkriegspolen in ihrem Terror gegen die polnische Bevölkerung oft der Bürger jüdischer Herkunft bedienten“.¹¹⁴

In dem Beitrag des Weltverbands werden die Leiden von jüdischer und polnischer Bevölkerung im Zweiten Weltkrieg gleichgestellt: Beide Gruppen seien in gleichem Maße Opfer von Gewaltausbrüchen und -exzessen geworden. In ihrer Schuld sind Polen und Juden dagegen nicht gleich gewesen: Während es sich bei den kriminellen Vergehen einzelner Pole um eine individuelle Schuld gehandelt habe, die nicht der gesamten Gesellschaft angelastet werden könne, werden die Verbrechen der Juden als gesamtgesellschaftliche Schuld betrachtet. Die Juden seien in großer Zahl für den bolschewistischen Machtapparat tätig gewesen und damit Teil der organisierten Unterdrückungsmaschinerie des polnischen Volkes. Nach dieser Art der Darstellung gehören die Polen – von wenigen, individuellen Ausnahmen abgesehen – zu den Opfern, die Juden dagegen in ihrer Mehrheit zu den Tätern.

Noch deutlicher wird diese Verkehrung der Täter- in eine Opferrolle in dem Leserbrief von Waclaw Szalachetko aus Gliwice. Er stellt darin fest: „Sicher wurden hier und da bestialische Taten verübt, aber unter dem Strich trugen die Juden zur Stalin-Zeit zur Liquidierung polnischer Patrioten bedeutend mehr bei.“ Zum Beweis berichtet er von seinen eigenen Erfahrungen als Gefangener in einem

114 Światowy Związek Żołnierzy AK (12.–13.02.1994).

Gefängnis des Sicherheitsamtes UB, wo er „zwar nicht direkt von einem Juden, aber unter dessen Kommando gefoltert wurde“.¹¹⁵

In diesem Leserbrief werden ebenfalls die polnischen und jüdischen Verbrechen gegeneinander abgewogen. Dabei werden die einzelnen „bestialischen Taten“ der Polen im Vergleich zum organisierten Terror, der mit jüdischer Hilfe ausgeübt worden ist, als historische Bagatelle dargestellt. Das Argument der Judenkommune, das hier mit eigenen Erfahrungen untermauert wird, bestätigt die Rolle Polens als Opfer. Den Juden wird dagegen die historisch größere Schuld zugewiesen, wodurch sie den Anspruch auf das größere Leiden verlieren und in Szlachetkos Leserbrief sogar die Rolle des Täters einnehmen.

Doch nicht nur die historische Schuld wird gegeneinander aufgerechnet, sondern auch die unterschiedliche Rezeptionsgeschichte. Tadeusz Filipkowski stellt in einem Leserbrief dem Chefredakteur der *Gazeta Wyborcza*, Adam Michnik, die rhetorische Frage: „Wie hätten Sie und die durch die Mäander der Geschichte dezimierten ‚Polen jüdischer Herkunft‘ [...] reagiert, wenn vor den Feierlichkeiten zum 50. Jahrestag des Ghettoaufstands auf fünf Seiten einer auflagenstarken Zeitung ein Beitrag erschienen wäre, der die Juden angeprangert hätte, die 1944–1956 im Sicherheitsdienst Polen folterten und töteten?“¹¹⁶ Während es nicht möglich sei, über diese Verbrechen zu schreiben, ohne sich den Vorwurf des Antisemitismus und der Provokation zuzuziehen, sei es kein Problem, diesen „programmatischen Text“ Michał Cichys in der polnischen Presse zu veröffentlichen.

Polen sind nach Ansicht Filipkowskis nicht nur in der Zeit des Zweiten Weltkrieges und der unmittelbaren Nachkriegszeit Opfer der jüdischen „Verschwörung“ mit den Kommunisten geworden, sondern würden auch in der Gegenwart in ihrer Meinungsfreiheit beschränkt. Dabei erwähnt der Autor nicht zufällig die jüdische Herkunft des Chefredakteurs Adam Michnik und evoziert auf diese Weise das Bild einer jüdisch dominierten Presse. Demnach sind Polen nicht nur in der Vergangenheit das Opfer einer jüdischen Kollaboration mit den Kommunisten geworden, sondern würden noch immer von Juden in wichtigen Machtpositionen des Landes unterdrückt.

Eine dezidiert andere Ansicht vertritt lediglich der Historiker Andrzej Friszke. In seinem Beitrag „Worte eilten den Mordtaten voraus“ stellt er aufgrund seiner

115 Szlachetko (12./13.02.1994). Von seinen eigenen Erfahrungen als Bestätigung der jüdischen Mitarbeit am sowjetischen Terror berichtet auch Tadeusz Filipkowski in einem weiteren Leserbrief an die *Gazeta Wyborcza*. „Gerade im Namen der Zukunft möchte ich die Tatsache vergessen oder sie zumindest nicht publik machen, dass Ende September 1939 ein Kerl mit roter Armbinde Wohnungen in [...] Lemberg in Begleitung einer Rotarmisten-Streife betrat, wo er nach polnischen Soldaten und Offizieren suchte, die sich versteckt hielten. Dieser Kerl war ein gemeiner Schurke obwohl er Jude war.“ Filipkowski (11.02.1994).

116 Ebd.

eigenen Forschungstätigkeit fest, dass in der nationalistischen Untergrundpresse der Okkupationszeit „ständig judenfeindliche Schemata“ verbreitet worden seien. „Man wiederholte, dass die Juden während des Krieges den Bolschewiken Dienste leisteten und ‚wo sie nur konnten‘ mit den Deutschen gegen die Polen zusammenwirkten [...]. Solche Artikel erzogen und formten die Leser, rechtfertigten Taten, über die Michał Cichy berichtet.“¹¹⁷

Im Gegensatz zu seinem Kollegen Tomasz Strzembosz betrachtet Andrzej Friszke den Vorwurf der Judenkommune nicht als historische Tatsache, sondern als antisemitisches Stereotyp, dessen Verbreitung Ressentiments und Vorurteile zwischen Polen und Juden schüren würde. Die häufige Verwendung dieses Arguments in den Leserbriefen weist jedoch darauf hin, dass die Überzeugung einer „jüdisch-kommunistischen Verschwörung“ in der polnischen Bevölkerung weit verbreitet zu sein scheint und zu diesem Zeitpunkt kaum hinterfragt wird.

3.2.3 Das Argument Judenkommune in der Jedwabne-Diskussion

Erst in der Diskussion um die Ermordung der jüdischen Bevölkerung Jedwabnes zeigt sich, dass ein Teil der polnischen Öffentlichkeit sich kritisch mit dem Argument der Judenkommune auseinandersetzt.

Das Thema der jüdischen Zusammenarbeit mit den sowjetischen Besatzern spielt bereits in dem Buch von Jan Tomasz Gross eine wichtige Rolle. So stellt der Autor von „Nachbarn“ fest, dass der Mord an den Juden in Jedwabne als mögliche Reaktion auf deren Zusammenarbeit mit den Sowjets betrachtet werden könnte. In seinem Buch geht er ausführlich der Frage nach, ob es zwischen den Geschehnissen unter sowjetischer Besatzung (September 1939 bis Juni 1941) und dem Ereignis vom 10. Juli 1941 irgendwelche Zusammenhänge geben könnte.¹¹⁸ Gross beschäftigt sich daher intensiv mit den stereotypen Vorwürfen, wonach die Juden Soldaten der Roten Armee freudig begrüßt hätten und in großer Zahl für den sowjetischen Geheimdienst (NKWD) tätig gewesen seien.

Anhand der ihm vorliegenden Quellen kommt Gross zu dem Ergebnis, dass es „Kollaborateure“ oder NKWD-Agenten in Jedwabne gegeben habe, jedoch „nicht einmal vorwiegend unter den Juden“.¹¹⁹ So habe es in der Gemeinde Jedwabne recht früh eine ausgedehnte antisowjetische Geheimorganisation gegeben, die im Juni 1940 von der sowjetischen Geheimpolizei zerschlagen worden sei. Wie sich anhand von Zeugenaussagen feststellen ließe, habe es unter den „Verrätern“

¹¹⁷ Friszke (12./13.02.1994).

¹¹⁸ Vgl. Gross (2001b), S. 19.

¹¹⁹ Ebd., S. 42.

nur Polen, jedoch keinen einzigen Juden gegeben. Auch unter den weiteren, vom NKWD angeworbenen „Aufklärern“ sei kein einziger Jude gewesen.

Des Weiteren widerspricht Jan Tomasz Gross dem Klischee, wonach Juden die in Jedwabne einrückenden Soldaten der Roten Armee freudig begrüßt hätten. Nach Aussagen von Zeugen seien überwiegend neugierige junge Leute zur Stelle gewesen, Juden wie Nichtjuden, als die sowjetischen Truppen einzogen.¹²⁰ Die Erinnerung an den Einmarsch der Roten Armee sei vielmehr von einer weiteren Episode überlagert worden: Von der Erinnerung an den Einmarsch der deutschen Wehrmacht im Sommer 1941, die von der nichtjüdischen Bevölkerung enthusiastisch begrüßt worden sei und mit der die Polen weitgehend kollaboriert hätten, „bis hin zur Beteiligung am Vernichtungskrieg gegen die Juden“.¹²¹

Zusammenfassend stellt der Autor fest: „Um es kurz zu machen: Von einer allgemeinen begeisterten Reaktion der Juden auf den Einmarsch der Roten Armee kann keine Rede sein, und es ist nicht ersichtlich, worauf sich eine spezielle jüdische Kollaboration mit den Sowjets in den Jahren 1939–1941 hätte stützen können.“¹²² Der Vorwurf der jüdischen Kollaboration mit den sowjetischen Besatzern beruhe in Jedwabne somit nicht auf realen Erfahrungen, sondern stellt nach Ansicht von Gross ein antisemitisches Stereotyp dar. Die polnische Bevölkerung habe lediglich aufgrund ihrer antisemitischen Vorurteile geglaubt, die Juden würden mit den feindlichen Besatzern kollaborieren und von ihnen bevorzugt behandelt werden.¹²³ In Wahrheit hätten Juden und Polen gleichermaßen unter der sowjetischen Herrschaft gelitten, wie Gross später in einer Diskussionsrunde betont: „Das ganze Schema von den Juden, die die Bolschewiken und Kommunisten unterstützten, taugt nichts. Sie haben sie so ‚unterstützt‘, dass sie massenhaft antisowjetisches Verhalten zeigten und dafür auf schreckliche Weise behandelt wurden.“¹²⁴

120 Vgl. ebd., S. 42.

121 Ebd., S. 110. Der Autor wiederholt hier noch einmal seinen Vorwurf der polnischen Kollaboration mit den Deutschen, der einen starken Angriff auf den Mythos vom geschlossenen Widerstand gegen das nationalsozialistische Deutschland darstellt. Vgl. hierzu die Anmerkungen im Kapitel „Wahrnehmungsmuster – Zeit der nationalsozialistischen Besatzung“.

122 Ebd., S. 110.

123 Jan Tomasz Gross stellt in einer Diskussion mit verschiedenen Historikern in der Redaktion der *Rzeczpospolita* fest: „Der Stand des gesellschaftlichen Bewusstseins kam eben darin zum Ausdruck, dass die Bevölkerung glaubte, die Juden kollaborierten mit den Sowjets. Mit anderen Worten heißt das, es war eine antisemitische Bevölkerung.“ Jedwabne, 10 lipca 1941 (03.03.2001), S. 169. Er untermauert damit seine These, wonach der weit verbreitete traditionelle Antisemitismus in Polen die Hauptursache für das Massaker in Jedwabne darstellt.

124 Jedwabne, 10 lipca 1941 (03.03.2001), S. 169.

Diese Einschätzung ruft eine Vielzahl kontroverser Stellungnahmen in der polnischen Presse hervor.¹²⁵ Die beteiligten Historiker berufen sich auf unterschiedliche Quellen, die ihren jeweiligen Standpunkt belegen sollen. Während der israelische Historiker und Holocaust-Überlebende Israel Gutman aus Berichten zitiert, die die These von Jan Tomasz Gross unterstützen, weisen andere Kollegen mit ihren Belegen das Gegenteil nach. Tomasz Strzembosz, Experte für die Geschichte Polens im Zweiten Weltkrieg, Paweł Machcewicz vom *Institut für Nationales Gedenken* (IPN) und Marek Wierzbicki, Autor einer Studie über das Verhältnis von Polen und Weißrussen unter sowjetischer Besatzung,¹²⁶ weisen auf Zeugenaussagen hin, die den Vorwurf der jüdisch-sowjetischen Zusammenarbeit im Gebiet von Jedwabne bestätigen sollen. Exemplarisch zitiert Strzembosz in seinem Beitrag „Die verschwiegene Kollaboration“ aus Berichten von Zeitzeugen, die sich an den freudigen Empfang der Roten Armee durch die Juden Jedwabnes erinnern und von deren Zusammenarbeit mit der sowjetischen Miliz berichten. Strzembosz betrachtet dieses Verhalten ebenso wie sein Kollege Marek Wierzbicki als Beweis für die antipolnische Haltung der jüdischen Bevölkerung in Polen.

In der Tat hatten es die Juden in Polen nicht leicht, zweifellos gab es ‚Rechnungen des Unrechts‘ [...], aber immerhin wurden die Juden nicht nach Sibirien deportiert, nicht erschossen, man schickte sie nicht in Konzentrationslager und tötete sie nicht durch Hunger und Zwangsarbeit. Wenn sie Polen nicht als ihr Vaterland ansahen, mussten sie es gleichwohl nicht als Besatzer behandeln und gemeinsam mit dessen Todfeind polnische Soldaten umbringen und nach Osten fliehende polnische Zivilisten ermorden.¹²⁷

125 Besonders hervorzuheben ist hier die publizistische Diskussion zwischen dem polnischen Historiker Tomasz Strzembosz und seinem israelischen Kollegen Israel Gutman in der Monatszeitschrift *Więź*. Vgl. Gutman, Israel (2001a): *Krzyk i cisza. [Schrei und Stille]* In: *Więź* Nr. 4, S. 31–37; Strzembosz, Tomasz (2001): *Panu Prof. Gutmanowi do sztambucha. [Professor Gutman ins Stammbuch.]* In: *Więź* 6, S. 92–97. Zit. n. *Transodra* 23, S. 320–324; Gutman, Israel (2001b): „Oni“ i „my“. [„Sie“ und „wir“.] In: *Więź* Nr. 8, S. 130–138.

126 Wierzbicki, Marek (2000): *Polacy i Białorusini w zaborze sowieckim. Stosunki polski-białoruskie na ziemiach północo-wschodnich II Rzeczypospolitej pod okupacją sowiecką 1939–1941. [Polen und Weißrussen unter sowjetischer Herrschaft. Polnisch-weißrussische Beziehungen im Nordosten der II. Polnischen Republik unter sowjetischer Besatzung 1939–1941]* Warszawa 2000. Im folgenden Jahr erscheint von ihm eine weitere Studie über das Verhältnis von Polen und Juden unter sowjetischer Besatzung. Ders. (2001): *Polacy i Żydzi w zaborze sowieckim. Stosunki polsko-żydowskie na ziemiach północo-wschodnich II RP pod okupacją sowiecką (1939–1941). [Polen und Juden unter sowjetischer Herrschaft. Polnisch-jüdische Beziehungen im Nordosten der II. Polnischen Republik unter sowjetischer Besatzung (1939–1941)]* Warszawa.

127 Strzembosz, Tomasz (27.01.2001): *Przemilczana kolaboracja. [Die verschwiegene Kollaboration.]* In: *Rzeczpospolita*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 110–121, hier S. 115. Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Marek Wierzbicki in einem Interview für den *Tygodnik Solidarność*: „Sicher hatten sie Gründe, ihre Gefühle der Erniedrigung aus der Vorkriegszeit abzureagieren, dennoch hatte ihr Enthusiasmus aus Anlass des Einmarsches der Roten Armee und die tatkräftige Unterstüt-

Tomasz Strzembosz und ein Teil seiner Kollegen sind somit der Überzeugung, dass der Vorwurf der jüdisch-sowjetischen Kollaboration im Zweiten Weltkrieg auf historischen Tatsachen basiert. Sie weisen die Argumentation von Gross zurück, der den Vorwurf der jüdisch-sowjetischen Zusammenarbeit als antisemitisches Stereotyp betrachtet, und geben den Juden eine Mitschuld an der Verschlechterung der polnisch-jüdischen Beziehungen unter sowjetischer Herrschaft. So weist der in Bremen lehrende Historiker Zdzisław Krasnodębski darauf hin, dass die positive Bewertung der kommunistischen Macht durch einen bedeutenden Teil der jüdischen Bevölkerung ein Fehler war, der „einer der Gründe für die Kontroversen und den Anstieg des Rassenhasses gewesen sein könnte“.¹²⁸ Krasnodębski ist ebenso wie ein Teil seiner polnischen Kollegen der Ansicht, dass die kommunistischen Juden das Klima für die Geschehnisse am 10. Juli 1941 bereitet hätten.

Die Historiker weisen allerdings auch darauf hin, dass die jüdische Kollaboration keine Entschuldigung für das Verbrechen in Jedwabne darstellen dürfe. Tomasz Strzembosz beispielsweise betont wiederholt, dass er die Verbrennung der Juden Jedwabnes nicht als verständlichen Racheakt für deren Kollaboration mit dem sowjetischen Feind betrachte.¹²⁹ Doch sein Kollege Paweł Machcewicz stellt fest, dass es durchaus „Elemente der Rache“ gab, wie zum Beispiel die Demontage des Lenin-Denkmal.¹³⁰

Das klare Opfer-Täter-Verhältnis in Jedwabne wird in diesen Beiträgen polnischer Historiker somit aufgelöst: Wenn sich die Juden Jedwabnes an den Denunziationen, Verhaftungen und Deportationen ihrer polnischen Nachbarn beteiligt haben, sind sie nicht nur unschuldige Opfer, sondern haben auch auf Seiten der Täter gestanden. Die Polen wiederum waren nicht nur die Mörder der Jedwabner Juden, sondern zugleich deren Opfer – Opfer eines dezidierten Antipolonismus und der jüdischen Verschwörung mit dem sowjetischen Feind.

zung der sowjetischen Macht [...] eine eindeutig antipolnische Note und drückte Freude über die Niederlage des polnischen Staates aus.“ Wierzbicki, Marek (02.03.2001): Wyбіrcze traktowanie źródeł. Z dr. Markiem Wierzbickim, pracownikiem Instytutu Studiów Politycznych PAN, rozmawia Tadeusz M. Phużański. [Selektive Quellenbehandlung. Mit Dr. Marek Wierzbicki, Mitarbeiter am Institut für Politische Studien an der Polnischen Akademie der Wissenschaften, sprach Tadeusz M. Phużański.] In: Tygodnik Solidarność.

128 Krasnodębski, Zdzisław (02/2001): Czerń w Jedwabnem. [Der Pöbel in Jedwabne.] In: Znak Nr. 549, S. 111–120. Zit. n. Transodra 23, S. 148–155, hier S. 155.

129 Vgl. die einleitenden Bemerkungen von Tomasz Strzembosz (27.01.2001) sowie die Äußerungen des Historikers in der Diskussion der Redaktion der Rzeczpospolita: Jedwabne, 10 lipca 1941 (03.03.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 168.

130 „Eine Analyse der Ereignisse des 10. Juli selbst weist darauf hin, dass es dort Elemente von Rache gab. Man zwang die Juden, das Lenin-Denkmal zu demontieren. Man ließ sie die rote Fahne tragen und „Durch uns dieser Krieg“ singen. Das Problem existierte also wohl.“ Paweł Machcewicz in: Jedwabne, 10 lipca 1941 (03.03.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 169.

Mithilfe des Argumentes der Judenkommune wird der Widerspruch aufgelöst, den Jan Tomasz Gross in seinem Buch „Nachbarn“ aufgezeigt hat. Seiner Darstellung nach waren die Polen in Jedwabne weder tragische Helden noch unschuldige Opfer, sondern in erster Linie Täter. Diese Art der Rollenverteilung lässt sich nicht mit der bisherigen Selbstwahrnehmung als Helden- und Leidensgemeinschaft im Zweiten Weltkrieg vereinbaren und müsste zu einer Korrektur des bisherigen Identitätskonzeptes führen. Diese Veränderung von kollektiv Geltendem wird jedoch mit Hinweis auf die jüdisch-sowjetische Zusammenarbeit blockiert. Demnach waren die Polen in Jedwabne nicht nur Täter, sondern auch Opfer ihrer verräterischen jüdischen Nachbarn, die mit dem sowjetischen Feind zusammengearbeitet und selbst zu einer Verschlechterung der polnisch-jüdischen Beziehungen im Sommer 1941 beigetragen haben. Das Pogrom vom 10. Juli sei daher nicht als Ausdruck eines entfesselten Antisemitismus zu betrachten, sondern als verständliche Notwehr gegen die jüdisch-sowjetischen Feinde.

Mit dem Argument der Judenkommune kann die Schuld der Täter von Jedwabne nicht getilgt, aber deutlich relativiert werden. Auf diese Weise wird die eindeutige Rollenzuschreibung, die Gross in seinem Buch vorgenommen hat, widerlegt und der Angriff auf das polnische Identitätskonzept als Helden- und Opfergemeinschaft zurückgewiesen.

Jan Tomasz Gross wird demnach eine Verletzung des Wahrheits- bzw. Konsistenzprinzips vorgeworfen. Seine Art der Darstellung entspreche nicht der Wahrheit, da er die jüdische Zusammenarbeit mit den sowjetischen Besatzern unzureichend berücksichtigt und den polnischen Bewohnern Jedwabnes die alleinige Schuld zugewiesen habe. Der von ihm aufgezeigte Widerspruch erweise sich daher als inkonsistent.

Der amerikanische Historiker weist diese Argumentationsstrategien seiner polnischen Kollegen entschieden zurück. In einer Diskussionsrunde, die im März 2001 in der Redaktion der Tageszeitung *Rzeczpospolita* stattfindet, wirft er dem Historiker Strzembosz vor, „sehr viel offensichtlich Unwahres“ zu sagen. Dieser würde zu Verallgemeinerungen greifen und den Juden vorwerfen, sie hätten die Polen drangsaliert und in die Verbannung geschickt: „Das ist so, als wenn man den berühmten Satz von Schamir, die Polen hätten den Antisemitismus mit der Muttermilch eingesogen, umdrehen würde. Bei Dir ist das Bild des Juden das Bild des Polenfressers. Ich frage mich, welche Art von Sensibilität es uns erlaubt, ein Stereotyp auf diese Weise umzukehren.“¹³¹ Darüber hinaus tritt Gross der

131 Ebd., S. 169. Gross bezieht sich hier auf die Aussage des israelischen Premierministers Jitzhak Shamir, der am 16. September 1989 im Rahmen des Streits über das Klosterin Auschwitz erklärt hatte, die Polen würden den Antisemitismus „mit der Muttermilch“ aufsaugen. Vgl. Rittner, Carol/Roth, John K. (1991): *Chronology. Events Pertinent to the Auschwitz Convent Controversy*,

Behauptung entgegen, die Juden hätten die Polen nach Sibirien geschickt, und bezeichnet diese Darstellung als „eine glatte Lüge“.¹³²

Das Thema der Judenkommune ist jedoch nicht nur für Experten von Interesse, denn die Frage, ob die Juden Jedwabnes die Soldaten der Roten Armee freudig begrüßt haben und in großer Zahl für den sowjetischen Geheimdienst tätig waren, ist von großer Bedeutung für die Bewertung der Geschehnisse vom 10. Juli. Im Verlauf der Jedwabne-Diskussion erscheint eine Vielzahl von Artikeln, die sich mit diesem Aspekt des Pogroms beschäftigen.

Besonders viele Beiträge zu diesem Thema werden in der national-konservativen Zeitung *Nasz Dziennik* veröffentlicht. Hier wird der Vorwurf der jüdischen Kollaboration mit dem sowjetischen Feind als historische Tatsache dargestellt. Ausführlich schildern die Autoren, wie die Juden Jedwabnes die sowjetischen Besatzer „mit Blumen“ begrüßt und seit Beginn der sowjetischen Okkupation an Verhaftungen und Deportationen ihrer polnischen Nachbarn mitgewirkt hätten. Zum Beweis werden Augenzeugen interviewt, wie zum Beispiel Janina Biedrzycka. Sie erinnert sich: „Die Juden trugen rote Armbinden, hatten Waffen und wer ihnen nicht gefiel, ging nach Sibirien. Sie sagten, dass eure Zeit vorbei ist, aber unsere kommt jetzt“.¹³³ Dagegen sei kein Jude des Ortes – mit Ausnahme von Jakub Cytrynowicz als Rache für seine Taufe – nach Sibirien verbannt worden.¹³⁴ Gegenteilige Erinnerungen, wie die Szmul Wasersztajns, auf dessen Aussagen sich Gross in seinem Buch „Nachbarn“ stützt, werden mit dem Hinweis entkräftet, es habe sich hierbei „höchstwahrscheinlich um einen langjährigen Funktionär des Sicherheitsdienstes in Łomża“¹³⁵ gehandelt. Dem Zeugen Wasersztajn wird eine grundsätzlich antipolnische Haltung unterstellt und seine Darstellung aufgrund mangelnder Objektivität zurückgewiesen.

Die Erinnerungen der polnischen Zeitzeugen werden von Janina Biedrzycka dagegen als historische Tatsachen präsentiert, ohne die Aussagen auf ihren Wahrheitsgehalt zu überprüfen. So bleibt ungeklärt, wie es den polnischen Zeitgenossen möglich war, die jüdische Herkunft eines „Kollaborateurs“ oder „Denunzianten“ zu erkennen. Offen bleibt auch die Frage, ob sich die befragten

1933–90. In: Dies. (Hrsg.): *Memory Offended. The Auschwitz Convent Controversy*. New York, S. 17–27, hier S. 24.

132 Ebd., S. 169.

133 Janiewicz, Krzysztof (24.03.2001): *Ludzie w Jedwabnem – I z nami tak będzie*. [Menschen in Jedwabne – und so wird es mit uns sein.] In: *Nasz Dziennik*.

134 Vgl. Cyra, Adam (02.03.2001): *Morderca czy męczennik? [Mörder oder Märtyrer?]* In: *Nasz Dziennik*; Ders. (20.02.2001): *O sprawiedliwy osąd historii. [Über ein gerechtes Urteil der Geschichte.]* In: *Nasz Dziennik*.

135 Cyra, Adam (29.03.2001): *Zapomniana relacja. [Vergessenes Verhältnis.]* In: *Nasz Dziennik*.

Zeugen tatsächlich nach so langer Zeit an die genauen Einzelheiten des Geschehens erinnern können.

Eine solche Form der Quellenkritik liegt jedoch nicht in der Intention der Autoren des *Nasz Dziennik*. Ihnen geht es nicht um historische Wahrheitsfindung, sondern um die Aufrechnung gegenseitiger Schuld. Der für seine antisemitischen Äußerungen bekannte Historiker Jerzy Robert Nowak ruft dazu auf, die Verbrechen von Polen und Juden nicht mit zweierlei Maß zu messen. Er fordert eine umfassende Aufklärung der Ereignisse in Jedwabne, „auch über die eventuelle Teilnahme einer Gruppe polnischer Bürger an dem Verbrechen“.¹³⁶ Allerdings müsse man dann auch über die Vergehen der „bolschewistischen Juden“ sprechen, über ihre Teilnahme am Massenmord polnischer Häftlinge, ihre Verantwortung für das Verbrechen in Katyń oder ihre Beteiligung am Mord polnischer Dominikaner und Offiziere.

Ähnliche Forderungen erhebt der in den USA lebende Historiker Marek Jan Chodakiewicz. Er ist ebenso wie sein Kollege Nowak der Ansicht, dass die „jüdische Schuld“ bislang nicht ausreichend von der westlichen Geschichtsschreibung thematisiert worden sei.¹³⁷

Das Argument der Judenkommune dient in den Beiträgen des *Nasz Dziennik* der Aufrechnung gegenseitiger Schuld. Die Verbrechen der „bolschewistischen Juden“ werden den Vergehen der Polen in Jedwabne gegenüber gestellt. Die Schuld, die Juden durch ihre Zusammenarbeit mit den sowjetischen Behörden auf sich geladen haben, erscheint als mindestens ebenso groß wie die der Polen, die sich an ihren jüdischen Nachbarn vergangen haben. Noch deutlicher als in den Argumentationen von Tomasz Strzembosz und seinen Kollegen findet auf diese Weise eine Verkehrung der Täter- in eine Opferrolle statt. Demnach sind die Polen in Jedwabne nicht ausschließlich Täter gewesen, sondern das Opfer einer jüdisch-sowjetischen Verschwörung geworden. Die Juden wiederum verlieren durch ihre Beteiligung an Denunziationen, Verhaftungen und Deportationen ihrer polnischen Nachbarn den Anspruch auf die Rolle des unschuldigen Opfers. Auf diese Weise erfolgt eine Umdeutung der Geschehnisse vom 10. Juli 1941: Die Verbrennung der jüdischen Bevölkerung Jedwabnes erscheint nicht länger als Ausdruck eines entfesselten Antisemitismus, sondern wird als Begleichung einer offenen Rechnung präsentiert, die durch die jüdische Kollaboration mit dem sowjetischen Feind entstanden sei.

Besonders deutlich wird diese Art der Argumentation in einem Beitrag Adam Cyras, eines Mitarbeiters des Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau. Er stellt

¹³⁶ Nowak, Jerzy Robert (13.05.2001): Kto fałszuje historię? [Wer fälscht die Geschichte?] In: *Nasz Dziennik*.

¹³⁷ Vgl. Rutkowska (03.03.2001).

fest, dass vor allem junge Juden seit Beginn der sowjetischen Okkupation Ostpolens an der Verfolgung und Verhaftung ihrer polnischen Nachbarn mitgewirkt hätten. Mit dem Ereignis vom 10. Juli sei eine offene Rechnung beglichen worden: „Professor Gross hat in ‚Nachbarn‘ den unverzeihlichen Fehler begangen, der heutigen Öffentlichkeit die Meinung zu präsentieren, dass die Polen sich wie wilde Tiere auf die unschuldige jüdische Bevölkerung gestürzt haben. Nein, Polen haben eine Rechnung an den verräterischen Polen und den verräterischen Juden beglichen.“¹³⁸

Darüber hinaus wird in den Artikeln des *Nasz Dziennik* der Vorwurf erhoben, die Polen wären nicht nur in der Vergangenheit Opfer ihrer jüdischen Mitbürger geworden, sondern auch in der Gegenwart. So würde die jüdische Schuld im Gegensatz zu den polnischen Verbrechen im Zweiten Weltkrieg in der Weltöffentlichkeit bislang nicht ausreichend thematisiert werden,¹³⁹ und die jüdischen Kommunisten hätten sich bis heute nicht für ihre Vergehen entschuldigt.¹⁴⁰ Vielmehr würden sie „arrogante Forderungen gegenüber unserem Land“¹⁴¹ stellen, wie zum Beispiel in Hinblick auf die Entfernung des Papstkreuzes und des Klosters in der Nähe des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau.

Polen erscheint in diesen Beiträgen in der Rolle eines doppelten Opfers: Als Opfer einer jüdisch-sowjetischen Verschwörung in der Vergangenheit und eines anhaltenden Schweigekartells in der Gegenwart. Der antisemitische Vorwurf einer jüdischen Weltherrschaft, die eine freie Meinungsäußerung unterbinde, steht dabei unausgesprochen im Raum.

Deutliche Vorwürfe gegenüber der Presse, insbesondere in den Vereinigten Staaten, erhebt auch Kardinal Józef Glemp. In einem Interview für die *Katholische Informationsagentur* (KAI), das am 15. Mai 2001 in der *Gazeta Wyborcza* abgedruckt wird, wirft er der amerikanischen Presse vor, „permanent negativ über die Polen“ zu urteilen. Auch die jüdische Seite mache ihre Abneigung gegenüber Polen immer wieder deutlich. Besonders ungerecht erscheinen diese Anschuldigungen vor dem Hintergrund der Schuld, die Juden gegenüber der polnischen Bevölkerung auf sich geladen hätten:

138 Cyra (20.02.2001).

139 Jerzy Robert Nowak nennt als Beispiel die Verbrechen der jüdischen „Szmalcowniks“, d.h. der Juden, die ihre jüdischen Glaubengenossen bei den Deutschen verraten hätten, wie zum Beispiel Ghettopolizisten oder die Judenräte. Ihre Verbrechen würden im Gegensatz zu den polnischen „Szmalcowniks“ bislang kaum diskutiert werden. Vgl. Nowak (13.05.2001).

140 Vgl. u.a. Moszkowski, Waldemar (16.05.2001): „Wyborczej“ atak na Kościół. [Die Attacke der „Wyborcza“ auf die Kirche.] In: *Nasz Dziennik*.

141 Zabłocka, Weronika (21.05.2001): Czym zasłużyliśmy na tyle krzywd? [Womit haben wir so viel Unrecht verdient?] In: *Nasz Dziennik*.

Wir überlegen, ob die Juden nicht einsehen sollten, dass sie sich gegenüber den Polen schuldig gemacht haben, insbesondere in der Periode der Zusammenarbeit mit den Bolschewisten, durch die Mitwirkung an der Verbannung nach Sibirien, durch das Einsperren von Polen in Gefängnissen, durch die Degradierung vieler Mitbürger usw. Dass auch Polen an diesen Repressalien mitbeteiligt waren, schließt nicht aus, dass eine führende Rolle die Funktionäre des Sicherheitsdienstes jüdischer Herkunft spielten. [...] Man muss auch diese Opfer berücksichtigen, wenn wir über die jüdischen Opfer der Polen sprechen.¹⁴²

Kardinal Józef Glemp nutzt ebenso wie die Autoren des *Nasz Dziennik* das Argument der Judenkommune, um die Schule der polnischen Bevölkerung an dem Verbrechen in Jedwabne zu relativieren. Durch die Teilnahme an Verbrechen und die Unterstützung der Bolschewisten hätten sich die Juden eindeutig schuldig gemacht und verlieren auf diese Weise den Anspruch auf die Rolle des unschuldigen Opfers.

Auch der Priester und Professor an der *Akademie für Katholische Theologie* in Warschau, Waldemar Chrostowski, hält am Vorwurf der Judenkommune fest. Er berichtet in einem Interview für die polnische Tageszeitung *Życie*, dass das Lenin-Denkmal in Jedwabne von denjenigen Juden errichtet worden sei, „die sich mit der sowjetischen Macht eingelassen hatten“. Jeder Pole, der vor diesem Denkmal nicht die Mütze abgenommen habe, sei denunziert worden. Darüber hinaus seien viele Juden durch die Mitwirkung eines Teils ihrer jüdischen Nachbarn nach Sibirien deportiert worden. „Moralisch rechtfertigt dies die Urheber der Tragödie, zu der es später kam, selbstverständlich nicht. Aber man muss eines sagen: Der deutsche Geheimdienst wusste genau, welche Antagonismen zwischen Polen und Juden in diesem Gebiet gewachsen waren.“¹⁴³

Waldemar Chrostowski ist ebenso wie ein Teil der polnischen Historiker der Ansicht, dass es sich bei der jüdisch-sowjetischen Zusammenarbeit in Jedwabne um eine historische Tatsache handelt. Er wirft den Juden des Ortes vor, mit den sowjetischen Behörden zusammengearbeitet und auf diese Weise die Beziehungen zu der polnischen Bevölkerung vergiftet zu haben. Auch wenn sich Chrostowski ausdrücklich dagegen wehrt, die Tat vom 10. Juli 1941 auf diese Weise entschuldigen zu wollen, weist er den Juden doch ein erhebliches Maß an Mitschuld zu. Darüber hinaus beschuldigt er die Deutschen, die vorhandenen Differenzen

¹⁴² Prymas o zbrodni na Żydach w Jedwabnem (15.05.2001). Ähnliche argumentiert der Primas in einer Rede am 3. Mai in Jasna Góra. Vgl. Episkopat Polski. Przepraszamy i czekamy na przeprosiny. (04.05.2001) [Das polnische Episkopat. Wir entschuldigen uns und warten auf eine Entschuldigung.] In: Gazeta Wyborza.

¹⁴³ Paliwoda, Paweł: Kto utrudnia dialog? Z ks. prof. Waldemarem Chrostowskim o stosunkach polsko-żydowskich rozmawia Paweł Paliwoda. (10.04.2001) [Wer erschwert den Dialog. Paweł Paliwoda sprach mit dem Priester und Professor Waldemar Chrostowski über die polnisch-jüdischen Beziehungen.] In: Życie. Zit. n. Transodra 23, S. 246–251, hier S. 249.

zwischen Polen und Juden ausgenutzt zu haben. Der Priester ist trotz fehlender Beweise davon überzeugt, dass die Deutschen für das Pogrom vom Sommer 1941 mitverantwortlich seien und die Polen zu ihren Taten aufgestachelt hätten.

Gegen diese Art der Argumentation wendet sich der polnische Journalist Roman Graczyk. In seinem Artikel „Mangel an prophetischem Geist“, der am 9. Juni 2001 in der *Gazeta Wyborcza* erscheint, kritisiert er den Primas für die Verbreitung des Klischees der Judenkommune. Anstatt sich an der „allgemeinen Vernebelung“ zu beteiligen und „Tausende von Umständen hervorzukramen, die das Verbrechen relativieren“, sollte die katholische Kirche klar Stellung beziehen: „Das war ein schreckliches Verbrechen, dessen sich Polen in Jedwabne schuldig gemacht haben.“¹⁴⁴

Roman Graczyk betrachtet den Vorwurf der Judenkommune nicht als historisches Faktum, sondern sieht darin einen Vorwand, um von der polnischen Schuld in Jedwabne abzulenken. In der politisch gemäßigten Presse erscheint eine Reihe von Artikeln, die sich ähnlich kritisch mit dem Argument der jüdisch-sowjetischen Verschwörung auseinandersetzen. So stellt die Soziologin Hanna Świda-Ziemba in ihrem Beitrag „Die Kurzsichtigkeit der ‚Kultivierten‘“ fest, dass nur manche Juden zu Kommunisten wurden und die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung ebenso wie die Polen vom sowjetischen Staat verfolgt worden sei. Dennoch würden alle Juden mit dem Kommunismus identifiziert werden. Dieses Klischee von der Judenkommune werde noch immer stur wiederholt, obwohl der Kommunismus längst der Vergangenheit angehöre.¹⁴⁵

Noch deutlicher in ihrer Kritik werden Stanisław Janecki und Jerzy Sławomir Mac. In ihrem Artikel „Unsere Schuld“ stellen sie fest: „Der Mythos von der Judenkommune ist einfach unzutreffend.“¹⁴⁶ Sie berufen sich auf die Angaben von Historikern, wonach es unter den Kommunisten zweifellos Juden gegeben habe, jedoch unter den Juden nur wenige Kommunisten.

Ebenso eindeutig äußert sich Jan Oniszcuk in *Kontakty*, einer Wochenzeitung aus Łomża. Er stellt zum Thema der jüdischen Kollaboration mit den sowjetischen Besatzern fest: „Ein weiterer Mythos, der darauf wartet – wahrscheinlich ebenfalls durch einen Schock – zu Fall gebracht zu werden. Es zeigt sich nämlich, dass der Prozentsatz der vom NKWD nach Osten deportierten polnischen Staatsbürger jüdischer Nationalität weitaus höher war als der polnischer Staatsbürger polnischer Nationalität.“¹⁴⁷

¹⁴⁴ Graczyk (09.06.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 296.

¹⁴⁵ Vgl. Świda-Ziemba (07.04.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 236f.

¹⁴⁶ Janecki/Mac (25.03.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 215.

¹⁴⁷ Oniszcuk, Jan (18.02.2001): Sąsiedzi. Czy Polacy są winni zbrodni ludobójstwa? [Nachbarn. Sind die Polen des Völkermordes schuldig?] In: *Kontakty*. Zit. n. Transodra 23, S. 143–145, hier S.

Ein Teil der Kommentatoren in der politisch gemäßigten Presse ist bereit, sich kritisch mit dem Argument der Judenkommune auseinanderzusetzen. Sie stellen klar, dass nur ein geringer Teil der jüdischen Bevölkerung mit den sowjetischen Behörden zusammengearbeitet und an Denunziationen, Verhaftungen und Verschleppungen ihrer polnischen Nachbarn mitgewirkt hätte. Die Mehrheit der Juden habe ebenso wie die Polen unter der sowjetischen Besatzung gelitten.¹⁴⁸ Dennoch hätten die Polen aufgrund des Stereotypes der Judenkommune nur diejenigen Juden wahrgenommen, die die Besatzungsarmee freudig begrüßt und mit dem NKWD zusammengearbeitet hätten und diejenigen übersehen, „die sich nicht an der Manifestationen der Freude beteiligten, sondern oft zu Opfern sowjetischer Verfolgung wurden“.¹⁴⁹

In der Jedwabne-Debatte mehren sich die Stimmen, die den Vorwurf der jüdisch-sowjetischen Verschwörung als antisemitisches Vorurteil betrachten, das die polnisch-jüdischen Beziehungen belastet und den Blick auf die tatsächlichen Geschehnisse in Jedwabne versperre. Sie weisen die Argumentationsstrategie von national-konservativer Seite und Teilen des Klerus zurück, die mithilfe des Vorwurfs der Judenkommune versuchen, das Opfer-Täter-Verhältnis in Jedwabne zugunsten der Polen zu verschieben und damit das Selbstbild der polnischen Gesellschaft als Helden- und Opfergemeinschaft zu bewahren. Roman Graczyk, Hanna Świda-Ziemia oder Stanisław Janecki und Jerzy Sławomir Mac fordern ein klares Eingeständnis der Schuld und einen aufrichtigen Umgang mit der eigenen Geschichte. Sie sind nicht bereit, den von Jan Tomasz Gross aufgezeigten Widerspruch aufzulösen und akzeptieren die damit verbundene Veränderung von kollektiv geltenden Überzeugungen.

3.2.4 Auswertung

André W. M. Gerrits stellt in einem Aufsatz über den jüdischen Kommunismus fest: „Jüdischer Kommunismus ist Geschichte – in seiner mythischen und seiner realen Dimension. Er ist endlich dort, wo er hingehört: im Bereich professioneller Geschichtsschreibung.“¹⁵⁰

145.

148 Auf diese Umstände verweist auch Andrzej Kaczyński in seinem Artikel „Das Brandopfer“, der den Auftakt für die Jedwabne-Diskussion in der polnischen Presse darstellte. Vgl. Kaczyński (05.05.2000). Zit. n. Transodra 23, S. 38.

149 Świda-Ziemia (07.04.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 232.

150 Gerrits (2005), S. 264.

Dieser Einschätzung ist nur zum Teil zuzustimmen. Sicherlich ist die politische Bedeutung des Mythos der Judenkommune in der Gegenwart gering. Doch wie die Debatten um den Warschauer Aufstand und die Ermordung der Juden Jedwabnes gezeigt haben, ist das Feindbild der Judenkommune auch zehn Jahre nach dem Ende des Kommunismus in der polnischen Öffentlichkeit präsent und im öffentlichen Diskurs wirksam. Die Frage ist, warum die polnische Gesellschaft noch immer den Mythos der Judenkommune verwendet und sie ihn bis heute benötigt.

Agnieszka Pufelska hat in ihrer Dissertation „Die ‚Judäo-Kommune‘“ aufgezeigt, dass die Abgrenzung von den fremden, nicht-katholischen, „bolschewistischen“ Juden im ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem der Konstituierung der polnischen Nation diene.¹⁵¹ Nicht nur die Nationaldemokraten (Endecja), sondern auch weite Teile der (christlich-) demokratischen Mitte und nicht zuletzt die Polnische Arbeiterpartei (PPR) griffen auf das Feindbild der Judenkommune zurück, um die nationale Einheit der polnischen Nation zu konstruieren und sich selbst in Abgrenzung von dem inneren Gegner zu definieren.¹⁵² Die Juden wurden zu „Symbolfiguren des Feindlichen und Fremden, wie z.B. des Kommunismus. Und weil die Vorstellung von der Kommunismusanfälligkeit der Juden seit Jahrzehnten die Funktion einer identitätsstiftenden Weltanschauung erfüllte, die ‚Orientierung‘ in Geschichte und Gegenwart leistet, konnte das Feindbild der ‚Judäo-Kommune‘ seine durchschlagende Kraft entwickeln.“¹⁵³

Die Debatten um den Artikel Michał Cichys und das Buch von Jan Tomasz Gross haben gezeigt, dass der Mythos der Judenkommune noch immer über eine sinnstiftende Orientierungsfunktion für die polnische Gesellschaft verfügt. So wird stetig wiederkehrend der Vorwurf erhoben, Juden hätten die Soldaten der Roten Armee bei ihrem Einmarsch in Polen begrüßt und in großer Zahl mit den sowjetischen Behörden, insbesondere dem NKWD, zusammengearbeitet. Verifiziert wird dieser Vorwurf durch die Aussagen von Zeitzeugen, deren Erinnerungen nicht auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft, sondern als historische Tatsachen präsentiert werden. Die Juden erscheinen als Täter und verlieren ihren Anspruch auf die Rolle des unschuldigen Opfers.

Die Polen wiederum werden als Opfer einer jüdisch-sowjetischen Verschwörung dargestellt, die sich für das vorangegangene Unrecht gerächt haben bzw. deren Vergehen vor dem Hintergrund der jüdischen Schuld als Marginalie erscheinen. Die polnische Schuld wird deutlich geringer als die der Juden bewer-

¹⁵¹ Vgl. Pufelska (2007a).

¹⁵² Vgl. Pufelska (2007b), S. 60–62.

¹⁵³ Pufelska (2007a), S. 251f.

tet und die Polen können den Anspruch auf die Rolle des größten Opfers unter sowjetischer Besatzung erheben.

Der Vorwurf einer jüdisch-sowjetischen Verschwörung sorgt für eine Verschiebung des Opfer-Täter-Verhältnisses: Juden werden als Täter, Polen als Opfer dargestellt. Das Argument der Judenkommune dient damit der Wiederherstellung des Helden- und Opfermythos des polnischen Volkes, denn wenn die Polen Opfer ihrer verräterischen jüdischen Nachbarn geworden sind, waren sie nicht in erster Linie Täter, sondern vor allem Opfer. Auf diese Weise bleibt das Bild des mutigen, opferbereiten und moralisch nicht korrumpierbaren Volkes im Zweiten Weltkrieg unangetastet.

Im Gegensatz zum ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert funktioniert das Feindbild der Judenkommune in der Gegenwart jedoch nicht in Form der Abgrenzung von den fremden, bolschewistischen Juden, sondern als eine Art selbstreferenzielle Konstruktion: Indem die polnische Gesellschaft den Vorwurf der jüdisch-sowjetischen Verschwörung erhebt, bestätigt sie sich selbst in ihrer Identität als heroisch leidendes Volk. In den gegenwärtigen Debatten dient das Argument der Judenkommune nicht der Konstruktion nationaler Identität, sondern der Verteidigung und Bewahrung des bestehenden Identitätskonzeptes als Helden- und Opfergemeinschaft.

Diese Argumentation stellt jedoch eine Verletzung des Wahrheits- bzw. Konsistenzprinzipes kollektiver Auseinandersetzungen dar, denn die massenhaften Kollaboration von Juden mit dem sowjetischen Feind ist keine historische Tatsache, sondern ein antisemitisches Stereotyp. Die Vorstellung einer jüdisch-sowjetischen Zusammenarbeit im Zweiten Weltkrieg entspricht weniger der Realität als vielmehr einem antijüdischen Wahrnehmungsmuster. Das prosowjetische Verhalten einzelner Juden wird verallgemeinert und auf die gesamte Bevölkerung übertragen. Auf diese Weise wird Polen vom Vorwurf der alleinigen Täterschaft befreit und den Juden eine Mitschuld an dem Pogrom im Sommer 1941 zugewiesen.

Diese Art der Darstellung widerspricht den historischen Tatsachen und stellt darüber hinaus eine unzulässige Verallgemeinerung dar. Sie ist kaum geeignet, den von Gross aufgezeigten Widerspruch zwischen dem heroisch-martyrologischen Selbstbild der polnischen Gesellschaft und dem begangenen Unrecht zu entkräften.

Auf diesen Aspekt macht eine Reihe von Autoren in der Jedwabne-Diskussion aufmerksam. Sie weisen den Mythos von der jüdisch-sowjetischen Verschwörung als antisemitische Konstruktion zurück und werfen den Verfechtern dieser Theorie vor, die polnische Schuld an den Geschehnissen vom 10. Juli 1941 revidieren zu wollen.

Der Mythos der Judenkommune verfügt bis in die Gegenwart über eine sinnstiftende Orientierungsfunktion für die polnische Gesellschaft. Er bestätigt die polnische Selbstwahrnehmung als Helden- und Opfergemeinschaft und ist Teil der heroisch-martyrologischen Perspektive auf die Zeit der nationalsozialistischen und sowjetischen Besatzung. Die Vorstellung, Juden hätten mit dem sowjetischen Feind kollaboriert und eine beherrschende Stellung im kommunistischen Machtapparat eingenommen, ist fester Bestandteil der Erzähltradition polnischer Geschichtsschreibung über die Zeit des Zweiten Weltkrieges. Ein solches Wahrnehmungsmuster, das der Identitätsbildung und -bestätigung einer Gesellschaft dient, ist besonders schwierig zu durchbrechen.

3.3 Antipolonismus – Zwischen stereotyper Wahrnehmung und historischer Realität

„The nation is a society united by a common error about its origin and a common aversion to its neighbours.“

Julian Huxley/Alfred C. Haddon, 1935

Im Gegensatz zu den Argumenten der Judenrettung und der Judenkommune liegt zum Thema des Antipolonismus bislang kaum Forschungsliteratur vor. Wolfgang Wippermann beklagt bereits im Jahre 1987, dass weder in Deutschland noch in Polen zum Thema des Antipolonismus bzw. des ‚Antislawismus‘ geforscht werde.¹⁵⁴ Dieses Desiderat der Forschung scheint bis heute nicht aufgearbeitet zu sein.¹⁵⁵

Der Begriff der Polenfeindlichkeit bzw. des Antipolonismus bezeichnet ursprünglich eine feindliche Politik Deutschlands gegenüber Polen. Sie ist nach Ansicht Angela Kochs das „Produkt der wechselhaften deutsch-polnischen Beziehungen“,¹⁵⁶ deren Wurzeln bis in das 18. Jahrhundert zurückreichen. So entwirft bereits Johann Gottfried Herder das Bild der friedlichen, fleißigen und

154 Wippermann, Wolfgang (1987): Probleme und Aufgaben der Beziehungsgeschichte zwischen Deutschen, Polen und Juden. In: Jersch-Wenzel, Stefi (Hrsg.): Deutsche – Polen – Juden. Ihre Beziehungsgeschichte von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Berlin, S. 1–47, hier S. 32–39.

155 Auch knapp zwanzig Jahre nach der Äußerung Wolfgang Wippermanns stellt Philipp Ther fest, dass der Antipolonismus im Gegensatz zum Antisemitismus in Deutschland bisher kaum aufgearbeitet sei. Vgl. Ther, Philipp (21.08.2006): Die Last der Geschichte. Online unter URL: http://www.eurozine.com/articles/article_2006-08-21-ther-de.html#footNoteNUM1 (07.09.2009).

156 Koch, Angela (2002): Druckbilder. Stereotype und Geschlechtercodes in den antipolnischen Diskursen der „Gartenlaube“ (1870-1930). Köln/Weimar/Wien, S. 19.

unterwürfigen Slawen,¹⁵⁷ die im Gegensatz zu den kriegerischen Deutschen Feinde des „Raubens und Plünderns“¹⁵⁸ seien und sich vor allem den „häuslichen Künsten“¹⁵⁹ widmen würden. Dieses Konzept der historischen Überlegenheit der „Germanen“ gegenüber den „Slawen“ gewinnt ab den 1830/40er Jahren an Bedeutung, als die Nationalitätenkämpfe im preußischen Posen und böhmischen Mähren ausbrechen. Mit der gescheiterten Revolution von 1848 und der Niederschlagung des Aufstands in Posen wird die Politik des preußischen Staates gegenüber dem polnischen Teilungsgebiet in zunehmendem Maße von diesem Konzept bestimmt. Den Polen wird die Fähigkeit zur Staatsbildung abgesprochen und der Bevölkerung die Anpassung an die überlegene deutsche Sprache und Kultur verordnet.¹⁶⁰ Zu dieser Zeit entsteht das Stereotyp der „polnischen Wirtschaft“, das eine Abwertung der polnischen Verhältnisse als chaotisch, rückständig und verschwenderisch in Abgrenzung von den geordneten, fortschrittlichen Gegebenheiten in Deutschland darstellt.¹⁶¹ Mit der Gründung des Kaiserreichs und spätestens ab der Wende zum 20. Jahrhundert erhält das Konzept des „Antislawismus“ eine rassistische Grundlage, wodurch die Polen in Vergleich zu den Germanen bzw. Arieren als „minderwertige“ Rasse eingestuft werden. „Diese Ideologie gipfelt letztendlich in der nationalsozialistischen Identifizierung und Behandlung slawischer bzw. osteuropäischer Menschen als ‚Untermenschen‘.“¹⁶² Dieses rassistisch aufgeladene Konzept des Antipolonismus ist in den frühen Jahren der Bundesrepublik weiterhin präsent und verliert erst allmählich an

157 Nach Ansicht Wolfgang Wippermanns hat Herder als Erster das Bild einen einheitlichen Slawentumes geprägt. Vgl. Wippermann, Wolfgang (1981): *Der „deutsche Drang nach Osten“*. Ideologie und Wirklichkeit eines politischen Schlagwortes. Darmstadt, S. 29.

158 Herder, Johann Gottfried (1841): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 2, 4. Aufl., Leipzig, S. 246.

159 Ebd., S. 245.

160 Vgl. Ther, Philipp (2006): *Deutsche Geschichte als imperiale Geschichte. Polen, slawophone Minderheiten und das Kaiserreich als kontinentales Empire*. In: Conrad, Sebastian/Osterhammel, Jürgen (Hrsg.): *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914*. Göttingen, S. 129–148, hier v.a. S. 135f.

161 Vgl. zur Herkunft und Entwicklung des Stereotyps der „Polnischen Wirtschaft“ Orłowski, Hubert (1996): *„Polnische Wirtschaft“*. Zum deutschen Polendiskurs der Neuzeit. Wiesbaden.

162 Koch (2002), S. 22. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Dissertation Markus Roths, der eine Gruppenbiographie über die Kreishauptleute im Generalgouvernement vorgelegt und darin die Handlungsspielräume und Machtbefugnisse der Besatzungsfunktionäre herausgearbeitet hat. Ihre radikale Praxis und Vorreiterrolle bei der NS-Besatzungspolitik erklärt er u.a. mit einer ausgeprägten Polenfeindlichkeit und einem dezidierten Antisemitismus vieler Kreishauptleute. Vgl. Roth, Markus (2009): *Die deutschen Kreishauptleute im besetzten Polen – Karrierewege, Herrschaftspraxis und Nachgeschichte*. Göttingen.

Bedeutung.¹⁶³ Diese Form des Antipolonismus ist heute weitgehend überwunden, doch gibt es in der deutschen Gesellschaft noch immer Vorurteile gegenüber den östlichen Nachbarn: Hiervon zeugen nicht nur Begriffe wie der „Polenmarkt“ oder antipolnische Witze, sondern auch die politische Instrumentalisierung in Wahlkämpfen.¹⁶⁴

Auf dieser realen Erfahrung einer ablehnenden Haltung basiert der Vorwurf eines generellen Antipolonismus, den Polen immer wieder gegenüber den Juden, der deutschen Politik oder der ausländischen Presse, insbesondere aus den USA und Israel erhebt: Juden, die im Zweiten Weltkrieg mit den deutschen Besatzern in Polen kooperierten, wurden des „ewigen Antipolonismus“¹⁶⁵ bezichtigt; die späteren Erlebnisberichte jüdischer Autoren, die von ihren Erfahrungen im besetzten Polen berichteten, als antipolnisch verurteilt.¹⁶⁶ In der Märzkampagne von 1968/69 diente der Vorwurf einer zionistischen, antipolnischen Einstellung schließlich als Vorwand, um die letzten Juden aus Polen zu vertreiben.

Michael C. Steinlauf bezeichnet diese Art der Argumentation als Mittel, die eigene Schuld zu verdrängen, Zeuge der Judenvernichtung gewesen zu sein.¹⁶⁷ Die tatsächliche Funktion dieser Argumentation geht in den öffentlichen Konflikten über die Shoah jedoch über die psychologische Verdrängung von Schuld hinaus.

3.3.1 Der Vorwurf des Antipolonismus in der „Shoah“-Debatte

Der Vorwurf des Antipolonismus wird in der Debatte um den Film „Shoah“ besonders häufig erhoben. Die Kritik richtet sich dabei zum einen gegen den französischen Regisseur Claude Lanzmann, dem eine antipolnische Sichtweise auf das Land vorgeworfen wird, zum anderen gegen die französische Presse.

163 Vgl. Terr (21.08.2006).

164 Ein Beispiel für die politische Instrumentalisierung dieser Vorurteile ist die Plakataktion der NPD in Ostsachsen und Mecklenburg-Vorpommern, die mit der Parole „Polen-Invasion stoppen“ geworben hatte. Vgl. Caffier will gegen antipolnische Wahlplakate einschreiten. (07.09.2009) In: Ostsee-Zeitung; Görlitzer gegen anti-polnische Wahlplakate. (02.06.2009) In: Sächsische Zeitung.

165 Vgl. Friedrich (2003), S. 137.

166 Viele Polen haben die jüdischen Erlebnisberichte als ausgesprochen kränkend empfunden, da hier nicht das eigene Leiden, sondern vor allem der polnische Antisemitismus dargestellt wurde. Die jüdischen Autoren wurden daher häufig des „Antipolonismus“ bezichtigt. Vgl. Krzemiński, Adam (2002): Polen. In: Knigge, Volkhard/Frei, Norbert (Hrsg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. München, S. 262–271, hier S. 268.

167 Steinlauf (1997), S. 56–61.

Jerzy Turowicz stellt in seiner ausführlichen Kritik von „Shoah“ fest, dass der Film einen „ausgeprägten polnischen Aspekt“ habe. Abgesehen davon würde es sich um ein bedeutendes Werk handeln. „Aber leider kann man vom polnischen Aspekt nicht absehen, und zwar keineswegs aus Gründen einer unserer polnischen ‚Empfindlichkeiten‘, sondern deshalb, weil Lanzmanns Film – sofern er polnische Belange berührt – entschieden unobjektiv und tendenziös, das Spiegelbild eines im Westen weit verbreiteten vereinfachten und stereotypen Denkens in polnisch-jüdischen Angelegenheiten und – letztlich – antipolnisch ist.“¹⁶⁸ Turowicz unterstellt dem französischen Regisseur keine Böswilligkeit, doch wirft er ihm seine „antipolnischen, antikatholischen und sogar antibäuerlichen Vorurteile“¹⁶⁹ vor, die eine klare Sicht und das Verständnis für die Situation im okkupierten Polen sowie für die polnische Nachkriegswirklichkeit trüben würden.

Noch deutlichere Vorwürfe erhebt Jan Rem alias Jerzy Urban gegenüber dem französischen Filmemacher. In seinem Beitrag „Hässlich und wild“, der am 3. August 1985 in der Wochenzeitung *Polityka* abgedruckt wird, unterstellt er dem Regisseur „antipolnische Intentionen“.¹⁷⁰ Lanzmann zeige ausschließlich „das intellektuelle Parterre, den Souterrain“ der polnischen Gesellschaft. Der französische Regisseur würde die polnischen Zeugen bewusst manipulativ befragen und „dumme und grausame Äußerungen“¹⁷¹ provozieren. Aus langen Antworten würden nur vorurteilsgeladene Passagen herausgeschnitten und Berichte aus dem Zusammenhang gerissen werden. „Und so haben wir auf dem Bildschirm polnische Barbaren, die zudem vor dem Hintergrund einer Landschaft gezeigt werden, deren Atmosphäre die antipolnischen Intentionen des Filmautors unterstützt.“¹⁷²

Beide Autoren sind sich darüber einig, dass Claude Lanzmann Vorurteile gegenüber Polen habe. Aus diesem Grunde zeige er ausschließlich die negativen Seiten Polens und entwerfe das Bild eines rückständigen, antisemitischen Landes. Sein Film könne daher nicht die realen Gegebenheiten im besetzten Polen widerspiegeln.

In dieser Art der Darstellung erscheint der französische Regisseur als ein Gegner, ein Feind der Polen.¹⁷³ Ihm wird eine Reihe negativer Eigenschaften,

168 Turowicz (10.11.1985).

169 Ebd.

170 Rem (03.08.1985).

171 Ebd.

172 Ebd.

173 Stefan Garsztecki unterscheidet in seiner Arbeit zum Deutschlandbild in der polnischen Publizistik zwischen einem *Feindbild* und einem *Fremdbild*. Während unter einem *Fremdbild* ein „Krankheitssyndrom im politisch-gesellschaftlichen Bereich“ zu verstehen ist, das „einen

wie zum Beispiel „antibäuerliche Vorurteile“ oder „antikatholische Intentionen“ zugeschrieben. Sein Film wird als eine bewusste Beschädigung polnischen Ansehens in der Welt betrachtet.

Doch nicht nur Claude Lanzmann wird eine feindliche Haltung gegenüber Polen vorgeworfen, sondern auch den ausländischen Medien, insbesondere der französischen Presse. Adam Kwaterko zeigt sich in der *Rzeczpospolita* empört über die „antipolnische Kampagne“, die sich gerade in Frankreich entwickle, in einem Land, das selbst Probleme mit Terrorismus, Rassismus und Antisemitismus habe.¹⁷⁴ Schwere Vorwürfe erhebt auch Artur Sandauer in der *Polityka*: „Diese Kampagne betrifft Polen als Ganzes, ist Teil der Politik uns gegenüber.“¹⁷⁵ Seiner Ansicht nach zeichne sich die Berichterstattung in den französischen Medien, insbesondere in dem Beitrag „Polen auf der Anklagebank“ von Laurent Joffrin,¹⁷⁶ durch Lügen, Inkompetenz und Schlampigkeit aus. Gegen diese Form der französischen Polemik seien die polnischen Proteste wirkungslos. „Unsere Stimmen kommen nicht an; von unseren Aussagen druckt man nur das, was gefällt. [...] Jegliche polnischen Proteste gegen Lanzmanns Film oder gegen die Verleumdungen der Joffrins bleiben ohne Echo.“¹⁷⁷

Polen erscheint in diesen Artikeln als hilfloses Opfer der französischen Medien. Es kann sich nicht gegen die einseitigen und ungerechten Darstellungen in den französischen Zeitungen zur Wehr setzen, deren Artikel von Vorurteilen geprägt sind und die dem Land bewusst Schaden zufügen wollten. Der französischen Presse wird eine Reihe negativer Eigenschaften zugeschrieben; ihr wird die Möglichkeit einer objektiven Beurteilung des Landes abgesprochen und damit ein Verstoß gegen das Objektivitätsprinzip kollektiver Argumentationen vorgeworfen. Ebenso wie der Regisseur Claude Lanzmann wird sie zu einem Gegner und als Feind der Polen stigmatisiert.

völlig konfliktfreien Umgang mit der mit einem Feindbild belegten Gruppe unmöglich machen soll“, handelt es sich bei dem *Fremdbild* um das „Bild eines Anderen, das zwar negativ besetzt sein kann, aber nicht zwangsläufig mit dem Ziel der Destruktion der gegenseitigen Beziehungen aufgerufen wird“. Vgl. Garsztecki (1997), S. 46. In den Kommentaren der polnischen Presse erscheint Claude Lanzmann nicht als Fremder, von dem sich Polen abgrenzt, sondern als äußere Bedrohung, als Feind des Landes, mit dem grundsätzlich kein Dialog und keine Zusammenarbeit möglich ist.

174 Vgl. Kwaterko, Adam (04.05.1985): Obelga dla Polaków. Po premierze filmu „Shoah“. [Eine Beleidigung für die Polen. Nach der Premiere des Films „Shoah“.] In: *Rzeczpospolita*.

175 Sandauer (03.08.1985).

176 Artur Sandauer bezieht sich hier auf den Artikel „Polen auf der Anklagebank“, der am 25. April 1985 in der französischen Zeitung *Libération* erschienen ist. Vgl. Joffrin (25.04.1985).

177 Sandauer (03.08.1985).

Das Argument des Antipolonismus sorgt in den öffentlichen Konflikten über die Shoah somit für eine Generierung von Feindbildern. Der Kontrahent wird dabei der generellen Polenfeindlichkeit bezichtigt und auf diese Weise in die Kategorie der Feinde eingeordnet. Diese Einschätzung wird weder begründet noch näher erläutert. Es handelt sich um ein Vorurteil, ein nationales Stereotyp, das nicht näher erklärt werden muss, da es allen bekannt und gesellschaftlich wirksam ist.

Die Einschätzung, der Kontrahent sei antipolnisch eingestellt, ist das Bild vom gegnerischen Gegnerbild, ein sogenanntes „Metabild“. Daniel Fein hat am Beispiel des Ost-West-Konfliktes zwischen drei Blickwinkeln oder Typen von Bildern unterschieden, die die gegenseitige Einschätzung zwischen zwei Parteien bestimmen. Dabei handelt es sich zum einen um das Bild vom Partner oder Gegner mit allen angenommenen Fähigkeiten oder Absichten, zum zweiten um das Selbstbild der jeweiligen Gruppe und zum dritten um das „Metabild“ oder das Bild vom gegnerischen Gegnerbild: „das sind die eigenen Mutmaßungen über des anderen Bild vom Gegner oder gewissermaßen die Spiegelung seiner selbst in den Augen des Gegners“.¹⁷⁸

Kennzeichen dieser Bilder ist, dass sie häufig nicht miteinander übereinstimmen. Durch die Verfestigung dieser Bilder zu Vorurteilen wird der Informationsaustausch mit der Gegenseite abgebrochen und die Feinbilder werden immer mehr zu „innergesellschaftlich erzeugten Vorstellungskomplexen, die nur noch wenig Beziehung zu der Realität des als Feind wahrgenommenen Akteurs“¹⁷⁹ haben. Dieter Senghaas spricht in diesem Zusammenhang von einer „autistischen Feindschaft“¹⁸⁰ und hebt auf diese Weise ihre irrationale, gefährliche und innergesellschaftlich schädliche Seite hervor.

Feindbilder enthalten gleichermaßen rationale wie irrationale Elemente. Polen hat in der Vergangenheit wiederholt die Erfahrung einer ablehnenden Haltung oder latenten Feindschaft machen müssen. Diese Erfahrung hat sich zum nationalen Vorurteil über den Blickwinkel der Gegner auf das eigene Land verfestigt, das kaum mehr mit der Realität abgeglichen wird und multifunktional einsetzbar ist. Der Vorwurf des Antipolonismus richtet sich nicht nur gegen Deutschland, das tatsächlich eine polenfeindliche Politik gegenüber dem Land betrieben hat, sondern auch gegen Frankreich, gegen die Juden oder die ausländischen Medien.

178 Fein, Daniel (1989): Wie Feindbilder entstehen. Drei Elemente der gegenseitigen Einschätzung. In: Wagenlehner, Günther (Hrsg.): Feindbild. Geschichte – Dokumentation – Problematik. Frankfurt a. Main, S. 222–226, hier S. 222.

179 Ostermann/Nicklas (1976), S. 36.

180 Senghaas, Dieter (1972): Rüstung und Militarismus. Frankfurt a. Main.

Dementsprechend schwierig ist der Abbau solcher nationalen Vorurteile und Feindbilder, da sie nicht auf konkreten Erfahrungen basieren, sondern dem Bedürfnis einer Gesellschaft nach Orientierung und Zusammenhalt entsprechen. Sie sind die geistigen Schubladen, die das Einordnen von Menschen und Ereignissen erleichtern. Aus diesem Grunde sind Vorurteile kaum durch reale Erfahrungen abzubauen, wie Anne Ostermann und Hans Nicklas feststellen: „Vorurteile blockieren die Wahrnehmung, sie sind ein blinder Fleck, der das Bewusstsein für neue Erfahrungen abdichtet.“¹⁸¹

Vor diesem Hintergrund ist ein Blick in die französische Presse des Frühjahres 1985 besonders aufschlussreich. Hier zeigt sich, dass weder in der Zeitung *Le Monde* noch in der *Libération* ausführlich über den Film „Shoah“ und die Rolle Polens im Zweiten Weltkrieg berichtet wird. Abgesehen von dem kritisierten Beitrag „Polen auf der Anklagebank“, der in der *Libération* veröffentlicht worden ist, erscheinen lediglich vereinzelt Artikel, die sich mit dem Film beschäftigen. Darin wird unter anderem über den Leidensweg französischer Juden während des Naziregimes berichtet oder die Auslieferung von Juden aus Frankreich durch das Vichy-Regime thematisiert.¹⁸² Auch Simone de Beauvoir, die sich als Freundin Claude Lanzmanns über „Shoah“ äußert, erwähnt die Rolle Polens in diesem Film nur am Rande.¹⁸³ Eine antipolnische Kampagne oder einseitigen Berichterstattung in den französischen Medien ist nicht zu erkennen.

Das Argument des Antipolonismus wird in der „Shoah“-Diskussion dennoch weitgehend einhellig verwendet. Die einzige Ausnahme bildet ein kurzer Beitrag des polnischen Historikers und Gewerkschaftsmitgliedes Jacek Kuroń. Er stellt in einem Artikel für die Untergrundzeitung *Tygodnik Mazowsze* fest, dass nicht der Film Claude Lanzmanns einen antipolnischen Charakter habe, sondern die im polnischen Fernsehen ausgestrahlte Diskussionsrunde: „Diese ‚Intellektuellen‘ überlegen vor der Kamera, wie sie vom Tod der jüdischen Nation profitieren, wie sie ihr Kapitel zerschlagen können. Neben ihnen sind die im Film ‚Shoah‘ gezeigten Polen der Gipfel der Humanität. Nicht einer von denen, die in der Fernsehdiskussion aufgetreten sind, kam auf den Gedanken, sich für die auf polnischem Boden ermordeten Juden zu entschuldigen.“¹⁸⁴

181 Ostermann/Nicklas (1976), S. 39.

182 Vgl. Jarreau, Patrick (03.05.1985): La communauté juive de France face à Vichy et aux nazis. In: *Le Monde*; Autor? Le calvaire des juifs de France. (11.05.1985) In: *Le Monde*.

183 Vgl. Beauvoir, Simone de (28./29.04.1985): La mémoire de l'horreur. „Shoah“, de Claude Lanzmann. In: *Le Monde*. Simone de Beauvoir geht in ihrem Beitrag lediglich auf die Rolle des polnischen Lokomotivführers ein, der seine Arbeit nur mithilfe des Wodkas ertragen konnte, der ihm von den Deutschen ausgegeben wurde. Diese Szene habe ihrer Ansicht nach für Verunsicherung in Polen gesorgt.

184 Kuroń (07.11.1985).

Jacek Kuroń ist der Ansicht, dass nicht der Regisseur Claude Lanzmann eine antipolnische Sicht auf das Land vertreten würde, sondern dass die polnischen Intellektuellen, die nach der Ausstrahlung des Filmes im polnischen Fernsehen aufgetreten sind, mit ihren Argumenten Vorurteile über Polen bestätigen würden. Sie hätten dem Land auf diese Weise Schaden zugefügt.

Alle anderen Kommentatoren bezichtigen dagegen Claude Lanzmann, die französische Presse oder allgemein den Westen, dem Land gegenüber feindlich und letztendlich antipolnisch eingestellt zu sein. Auf diese Weise wird der Zusammenhalt der polnischen Gesellschaft gestärkt. Es ist umgeben von äußeren Feinden und nach Worten Artur Sandauers „als Ganzes“¹⁸⁵ von der ausländischen Medienkampagne betroffen. Darüber hinaus wird eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den erhobenen Vorwürfen negiert. Indem Lanzmann und der französischen Presse eine grundsätzlich ablehnende Einstellung gegenüber dem Land unterstellt wird, erscheint der Vorwurf, Polen habe sich gleichgültig gegenüber dem jüdischen Schicksal im Zweiten Weltkrieg gezeigt, als Ergebnis antipolnischer Vorurteile. Es handelt sich nicht um eine historische Tatsache, sondern um ein vorurteilsbehaftetes und einseitiges Bild des Landes, mit dem sich die polnische Gesellschaft nicht weiter auseinandersetzen muss. Ein Dialog mit der Gegenseite und ein Austausch konstruktiver Argumente sind vor diesem Hintergrund kaum mehr möglich.¹⁸⁶

Das Argument des Antipolonismus dient in der „Shoah“-Diskussion dazu, der Gegenseite eine Verletzung des Objektivitätsprinzips kollektiver Argumentationen vorzuwerfen. Demnach sind der französische Regisseur und die ausländischen Medien nicht objektiv gegenüber Polen und ihre Argumente aus diesem Grunde unglaubwürdig. Der von Claude Lanzmann aufgezeigte Widerspruch zwischen dem heroisch-martyrologischen Selbstbild der polnischen Gesellschaft und dem gleichgültigen bis zynischen Verhalten der befragten Zeugen wird auf diese Weise aufgelöst und die Veränderung kollektiv geltender Überzeugungen blockiert.

Ein Blick in die französische Presse zeigt jedoch, dass hier nur in geringem Umfang und nicht mit feindlichen Absichten über die Rolle Polens in dem Film „Shoah“ berichtet wird. Der Vorwurf einer antipolnischen Kampagne und der

¹⁸⁵ Sandauer (03.08.1985).

¹⁸⁶ Agnieszka Stepińska weist darauf hin, dass die Kennzeichnung eines Gegners als *Feind* gerade dazu dient eine Situation zu schaffen, in der kein Dialog mehr möglich ist. Vgl. Stepińska, Agnieszka (2007): Das Fremd- und Feindbild in polnischen Wahlkampagnen. In: Bingen, Dieter/Loew, Peter Oliver/Wóycicki, Kazimierz (Hrsg.): Die Destruktion des Dialogs. Zur innenpolitischen Instrumentalisierung negativer Fremd- und Feindbilder. Polen, Tschechien, Deutschland und die Niederlande im Vergleich, 1900–2005. Wiesbaden, S. 247–263, hier S. 250f.

mangelnden Objektivität gegenüber der polnischen Situation im Zweiten Weltkrieg erweist sich als inkonsistent. Es handelt sich vielmehr um ein nationales Vorurteil, ein Stereotyp über das gegnerische Gegnerbild, das letztlich der selbst-referentiellen Bestätigung des eigenen Identitätskonzeptes dient: Polen bestätigt sich selbst in der Rolle des ewigen Opfers feindlicher Mächte und ausländischer Intrigen, indem es der Gegenseite eine antipolnische Haltung unterstellt.

3.3.2 Jan Błoński und Michał Cichy als „Polenfeinde“

In den Debatten um die Beiträge Jan Błońskis und Michał Cichys wird das Argument des Antipolonismus deutlich seltener erhoben. Besonders auffällig ist es daher, dass der Vorwurf der Polenfeindlichkeit jeweils von den größten Kritikern der beiden Autoren erhoben wird.

1987 stellt Władysław Siła-Nowicki, der schärfste Widersacher des Krakauer Literaturwissenschaftlers Jan Błoński, gleich zu Beginn seiner Erwiderung auf den Beitrag „Arme Polen blicken aufs Ghetto“ fest:

Leider kann dieser von Jan Błoński gezeichnete und in einer angesehenen Zeitung veröffentlichte Artikel als Billigung und Quintessenz einer – selbstverständlich unbeabsichtigten – obsessiven antipolnischen Propaganda verstanden werden, die, seit Jahrzehnten von Feinden betrieben, schon nicht mehr der Regierung oder dem System, sondern ganz einfach der polnischen Nation gilt. Meiner Meinung nach ist der Artikel eine sehr gefährliche Propaganda, die doppelt zu bedauern ist. Erstens, weil sie von einem berühmten Literaturwissenschaftler verfasst wurde, zweitens, weil sie in der führenden polnisch-katholischen sozial-kulturellen Zeitschrift erschienen ist. [...]Die Sammlung erfundener Vorwürfe und Antworten kann nur von einem Menschen gutgeheißen werden, der Polen hasst. Und er könnte sie mit den Worten kommentieren: ‚Wenn selbst eine polnische Zeitung von diesem Rang so über die Verhältnisse in der Hauptstadt Polens schreibt...‘.¹⁸⁷

In dem Beitrag Władysław Siła-Nowickis wird Polen als das Opfer einer „obsessiven antipolnischen Propaganda“¹⁸⁸ dargestellt, die seit Jahrzehnten von Feinden des Landes betrieben werde. Ihnen hätten der Krakauer Literaturwissenschaftler und die katholischen Wochenzeitschrift in die Hände gearbeitet. Jan Błoński und der *Tygodnik Powszechny* werden demnach als Feinde der Polen betrachtet. Sie haben sich nach Darstellung Siła-Nowickis an einer obsessiven antipolnischen Kampagne beteiligt, unberechtigte Vorwürfe erhoben und auf diese Weise Hass und Vorurteile gegenüber Polen provoziert. Besonders brisant ist, dass es sich

¹⁸⁷ Siła-Nowicki (22.02.1987).

¹⁸⁸ Ebd.

hierbei nicht um äußere Feinde, sondern um Gegner aus dem eigenen Land handelt: Jan Błoński und der *Tygodnik Powszechny* werden als Verräter polnischer Interessen stigmatisiert und auf diese Weise aus der polnischen Gemeinschaft ausgeschlossen. Sie haben sich auf die Seite der „Anderen“, der Feinde gestellt und können aus diesem Grunde nicht Teil von „uns“, der polnischen Nation sein. „Wer in der Stunde der äußeren Gefahr im Innern Zwietracht sät, betreibt die Geschäfte des Feindes. Er ist dann entweder dessen Agent oder aber ein gefährlicher Tor, der für eine Fremde Sache sich einspannen lässt.“¹⁸⁹

Mit dieser Art der Argumentation, die sich des traditionellen Antagonismus „my i oni“ bedient, wird nicht nur die inhaltliche Auseinandersetzung mit der Darstellung Jan Błońskis zurückgewiesen, sondern auch die Zusammengehörigkeit der Gesellschaft gestärkt. Siła-Nowicki betont, dass „ganz einfach die ganze polnische Nation“¹⁹⁰ von den Vorwürfen betroffen sei. Der frühere Widerstandskämpfer beschwört auf diese Weise die Einheit der polnischen Nation, die sich gegen die Anschuldigungen zur Wehr setzen und den Verräter aus den eigenen Reihen ausschließen müsse.

Sieben Jahre später betreibt auch Michał Cichy nach Ansicht von Tomasz Strzembosz, „die Geschäfte des Feindes“.¹⁹¹ In dem Beitrag „Polen und Juden: ein schwarzes Blatt der ‚Gazeta Wyborcza‘“ stellt der schärfste Widersacher des Warschauer Journalisten klar:

Ich bin nicht dagegen, dass über den polnischen Antisemitismus geschrieben und gesprochen wird; ich bin auch nicht dagegen, dass über Antagonismen, ja sogar nationale Chauvinismen gesprochen wird, die es in aller Welt gibt. Ich bin aber dagegen, dass auf eine Weise darüber geschrieben wird, die sowohl Antisemitismus als auch Polenfeindlichkeit provoziert und die Beziehungen nicht nur zwischen Staaten und Völkern, sondern auch zwischen Menschen stört, die einander vertrauen und Freunde sind.¹⁹²

Weiter führt er aus, dass es bislang nicht möglich gewesen sei, über jüdische Verbrechen zu schreiben, ohne „als widerlicher Antisemit abgestempelt“ zu werden. Tomasz Strzembosz kann sich daher „des Eindrucks nicht erwehren, dass die Toleranz, die der ‚Gazeta‘-Kreis verkündet und realisiert, eine Toleranz ist, die absolut keinen Antisemitismus duldet, während sie Polenfeindlichkeit und jüdische Feindlichkeit gegenüber Nicht-Juden für etwas Natürliches hält, die mit

189 Ostermann/Nicklas (1976), S. 32.

190 Siła-Nowicki (22.02.1987).

191 Ostermann/Nicklas (1976), S. 32.

192 Strzembosz (05./06.02.1994).

Intoleranz nichts zu tun haben. Das ist eine ‚einseitige Toleranz‘, die dazu dient, die einen mit der vollen Aggression der anderen zu bezwingen.“¹⁹³

Tomasz Strzembosz erhebt in seinem Beitrag schwere Vorwürfe gegenüber Cichy und der *Gazeta Wyborcza*. Er ist der Ansicht, dass der Warschauer Journalist erheblich zu der Verschlechterung der ausländischen Beziehungen beigetragen und Antisemitismus wie Polenfeindlichkeit hervorgerufen habe. Nach Darstellung von Strzembosz sind es nicht die Morde an den Überlebenden des Ghettoaufstands, sondern die Art der Berichterstattung über diese Taten, die zu einer Verschlechterung der polnisch-jüdischen Beziehungen geführt hat. Mit dieser Argumentation verlagert der Historiker die Schuld von den Soldaten der AK auf den Warschauer Journalisten Cichy, der als Verräter polnischer Interessen stigmatisiert wird.

Zum Lager der Feinde gehört auch die *Gazeta Wyborcza*, die keinen Antisemitismus, aber die Verleumdung des polnischen Volkes in ihren Beiträgen dulden würde. Die von Strzembosz gewählte Formulierung „Gazeta-Kreis“¹⁹⁴ evoziert dabei die Vorstellung eines abgeschlossenen Zirkels, der seine eigenen Interessen gegenüber dem polnischen Volk verfolgen würde. Hier erfolgt eine klare Grenzziehung zwischen dem polnischen Volk und dem Lager der Feinde, der *Gazeta Wyborcza* und ihrem Verbündeten Michał Cichy. Als Subtext steht der Vorwurf einer jüdischen Verschwörung im Raum, da der Herausgeber bekanntermaßen Jude ist und diese Herkunft von national-konservativer bis nationalistischer Seite immer wieder thematisiert wird. Michał Cichy und die *Gazeta Wyborcza* sind aus dieser Perspektive nicht nur Verräter polnischer Interessen, sondern gehören auch dem Lager feindlicher Juden an. Sie werden in doppelter Hinsicht als Feinde stigmatisiert und aus der polnischen Gemeinschaft ausgegrenzt.

Die Polen wiederum sind den Angriffen ihrer übermächtigen Feinde wehrlos ausgeliefert. Sie stehen der „jüdischen Feindlichkeit gegenüber Nicht-Juden“ hilflos gegenüber und werden von der „vollen Aggression der anderen“¹⁹⁵ bezwungen.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass das Argument des Antipolonismus in beiden Debatten der Generierung von Feindbildern dient. Sowohl Jan Błoński als auch Michał Cichy und die Zeitungen, die ihre Beiträge veröffentlichen, werden als Verräter polnischer Interessen stigmatisiert: Sie hätten dem Land bewusst Schaden zugefügt und zu der Verschlechterung der polnisch-jüdischen Beziehungen beitragen. Beiden Autoren wird eine Verletzung des Verallgemeinerungsprinzipes kollektiver Argumentationen vorgeworfen. Ihre Beiträge sind

193 Ebd.

194 Ebd.

195 Ebd.

demnach keine objektiven Wiedergaben der polnischen Verhältnisse, sondern beruhen auf feindlichen Intentionen. Mit dieser Art der Darstellung vermeiden Władysław Siła-Nowicki und Tomasz Strzembosz eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den erhobenen Vorwürfen und beschwören zugleich den Zusammenhalt der polnischen Gemeinschaft, die in ihrer eigenen Wahrnehmung als Helden- und Opfergemeinschaft bestätigt wird.

Im Jahre 1987 gibt es lediglich vereinzelte Stimmen, die sich kritisch mit dieser Form der Argumentation auseinandersetzen. Der polnische Historiker Stanisław Salmonowicz stellt in der Diskussion um den Beitrag Jan Błoński fest, dass es sich sowohl bei dem Antisemitismus als auch dem Antipolonismus um ein Stereotyp handeln würde. In seinem Beitrag im *Tygodnik Powszechny* „Die tiefen Wurzeln und das lange Leben von Stereotypen“ erläutert er die Ursprünge antipolnischer Vorurteile, die vor allem im angelsächsischen Raum und in Frankreich verbreitet seien.¹⁹⁶ Deren Wurzeln seien im 19. und im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zu finden, als die preußische und russische Propaganda die Teilung Polens habe rechtfertigen müssen. Darüber hinaus hätten die ersten jüdischen Einwanderer aus Polen, die zumeist aus entlegenen, rückständigen Regionen stammten, zu einem negativen Polenbild in den USA beigetragen. Besonders hebt der Historiker hervor, dass negative Ansichten über Polen zumeist nicht unter den Juden polnischer Herkunft verbreitet seien, die vielmehr in nostalgischer Erinnerung an ihr Heimatland zurückdenken würden. Antipolnische Ansichten würden vor allem von Gruppen vertreten werden, die niemals in ihrem Leben einen authentischen Polen gesehen hätten. Stanisław Salmonowicz fordert, zum einen den Antisemitismus in Polen zu bekämpfen und zum anderen, in einen Dialog mit den jüdischen Gemeinden einzutreten. Sie sollten darin unterstützt werden, ihre unbegründeten und ungerechten Attacken auf Polen zu beenden. Auf diese Weise könnten beide Seiten zu einem objektiven Blick auf die gemeinsame Vergangenheit gelangen.

Ähnlich sieht es Stanisław Krajewski. In einem Interview mit Ewa Berberyusz berichtet er, dass Juden aus Polen sich sowohl nostalgisch als auch verbittert an ihr Heimatland erinnern würden. Dabei seien vor allem junge Juden überzeugt, dass Polen ein antisemitisches Land sei. Krajewski ist ebenso wie Stanisław Salmonowicz der Ansicht, dass beide Seiten in einen Dialog eintreten sollten, um Vorurteile abzubauen und „den Polen die jüdischen Erfahrungen bewusst zu

196 Salmonowicz, Stanisław (08.02.1987): Głębokie korzenie i długi żywot stereotypów. [Die tiefen Wurzeln und das lange Leben von Stereotypen.] In: *Tygodnik Powszechny*.

machen und den Juden zu sagen, dass Antisemitismus nicht zum Wesen des Polentums gehört“.¹⁹⁷

Beide Autoren sind davon überzeugt, dass es in der Welt eine ablehnende Haltung gegenüber Polen gibt. Sie versuchen jedoch zu erklären, worauf dieses negative Bild beruht bzw. suchen nach Ursachen für dieses gegnerische Gegenbild. Im Gegensatz zu Władysław Siła-Nowicki und Tomasz Strzembosz nehmen die Autoren den Antipolonismus nicht zum Anlass, die Gegenseite als Feind der Polen zu diffamieren, sondern sehen ihn als Aufforderung zum Dialog. Stanisław Salmonowicz und Stanisław Krajewski sind der Ansicht, dass Polen und Juden in ein gemeinsames Gespräch eintreten sollten, um ihre wechselseitigen Vorurteile abzubauen und zu einem objektiven Blick auf die gemeinsame Vergangenheit zu gelangen. Die Juden werden nicht als Feinde, sondern als Gesprächspartner verstanden. Auf diese Weise wird das Freund-Feind-Schema aufgelöst und die Möglichkeit eröffnet, über die eigene Identität und den polnischen Antisemitismus zu reflektieren.

Insgesamt dient das Argument des Antipolonismus in den Beiträgen von Stanisław Salmonowicz und Stanisław Krajewski nicht der Abwehr von Veränderungen, sondern wird als Aufforderung zum Dialog und zur Auseinandersetzung mit der eigenen Identität und Geschichte verstanden.

Sieben Jahre später, in der Diskussion um den Beitrag Michał Cichys, finden sich dagegen keine Stimmen, die sich kritisch mit dem Argument des Antipolonismus auseinandersetzen. In den redaktionellen Beiträgen geht es vorrangig um die historische Authentizität der präsentierten Fakten, und in den Leserbriefen wird der Mythos des heroischen Widerstandes verteidigt.

3.3.3 Das Argument des Antipolonismus in der Jedwabne-Diskussion

In der Diskussion um die Ereignisse in Jedwabne wird das Argument des Antipolonismus vor allem in der national-konservativen Presse sowie von Teilen des Klerus verwendet. Der Vorwurf der Polenfeindlichkeit richtet sich dabei allgemein gegen die Juden und die Medien, gegen Jan Tomasz Gross und sein Buch „Nachbarn“ sowie gegen die linksliberale Tageszeitung *Gazeta Wyborcza* und ihren Herausgeber Adam Michnik.

Wiesław Jan Wysocki wirft in seinem Artikel „Jedwabne – Stadt der Pestkranke“ im *Nasz Dziennik* den Juden vor, ausgerechnet das Land zum Gegenstand

¹⁹⁷ Berberyusz, Ewa: Czarna Dziura. Ze Stanisławem Krajewskim, Polakiem i Żydem rozmawia Ewa Berberyusz. (05.04.1987) [Ein schwarzes Loch. Mit dem Polen und Juden Stanisław Krajewski sprach Ewa Berberyusz.] In: Tygodnik Powszechny.

ihrer Rache und Kritik ausgewählt zu haben, in dem sie bestimmt am wenigsten gelitten hätten.

Es darf nicht sein, dass die aus der Luft gegriffenen Vorwürfe über die polnischen Konzentrationslager und über den angeborenen Antisemitismus der Polen aufrecht erhalten werden. Wie oft soll man beweisen, dass der Holocaust auf dem okkupierten Gebiet des polnischen Staates passierte, da man in der ersten Phase das ‚jüdische Problem‘ und das ‚Zigeunerproblem‘, danach das ‚polnische Problem‘ endgültig lösen wollte. [...] Diese Verleumdungen rufen Traumata hervor.¹⁹⁸

Durch diese Art der Argumentation erscheint Polen in mehrfacher Hinsicht als Opfer: Es hat in der Vergangenheit nicht weniger gelitten als andere Gruppen der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, sondern sollte nach den Juden und „Zigeunern“ den Weg in die Gaskammern antreten. In der Gegenwart ist es das Opfer einer Medienkampagne der Juden, die keine Dankbarkeit zeigen, sondern das Land ungerechtfertigt angreifen und verleumden würden. Die Juden befinden sich demnach in der Rolle des Aggressors, während die Polen als unschuldige Opfer dargestellt werden.

Doch nicht nur die Juden werden in den Beiträgen des *Nasz Dziennik* als Feinde der Polen stigmatisiert. Waldemar Moszkowski spricht in seinem Artikel von einer „antipolnischen Hysterie“¹⁹⁹ der Medien, und Monika Rotulska bezeichnet das Buch von Jan Tomasz Gross als „antipolnische Publikation“.²⁰⁰ Besonders kritisiert werden auch die *Gazeta Wyborcza* und ihr Herausgeber jüdischer Herkunft, Adam Michnik. Ihnen wird vorgeworfen, sich in dem Konflikt zwischen polnischen und jüdischen Interessen als „aggressiver Anwalt“²⁰¹ der Juden zu erweisen und antipolnische Ziele zu vertreten. Auch der Artikel „Der Schock von Jedwabne“,²⁰² in dem sich Adam Michnik mit dem gespaltenen Gefühl einer polnischen und jüdischen Schuld auseinandergesetzt hat, wird als Beschädigung polnischen Ansehens betrachtet.²⁰³ Darüber hinaus werden die Medien der Ver-

198 Wysocki, Wiesław Jan (20.03.2001): Jedwabne – miasto zadżumionych. [Jedwabne – Stadt der Pestkranken.] In: *Nasz Dziennik*.

199 Moszkowski, Waldemar (07.04.2001): Wokół hysterii historyków propagandzistów. [Um die Hysterie historischer Propagandisten.] In: *Nasz Dziennik*.

200 Rotulska, Monika (19.02.2001): Sprawa Jedwabnego – Dyrektywy z Nowego Jorku. [Die Angelegenheit Jedwabne – Anweisungen aus New York.] In: *Nasz Dziennik*.

201 Moszkowski, Waldemar (15.03.2001): „Wyborcza“ protestuje biskupią homilię. [Die „Wyborcza“ protestiert gegen die Predigt des Bischofs.] In: *Nasz Dziennik*.

202 Michnik, Adam (16./17.03.2001): Szok Jedwabnego. [Der Schock von Jedwabne.] In: *Gazeta Wyborcza*.

203 Moszkowski, Waldemar (24.03.2001): Michników dwóch. [Zwei Michniks.] In: *Nasz Dziennik*.

einigten Staaten, insbesondere die *New York Times*, für ihre „Kampagne“ gegen Polen kritisiert.²⁰⁴

Das Argument des Antipolonismus ist im öffentlichen Konflikt über das Buch von Jan Tomasz Gross somit multifunktional einsetzbar. Es richtet sich gegen alle, die kritisch über Polen und die Ermordung der jüdischen Bevölkerung in Jedwabne berichten. Dabei werden in den Artikeln des *Nasz Dziennik* verschiedene Gründe für diese ablehnende Haltung gegenüber Polen genannt.

Waldemar Moszkowski erinnert an den Wunsch der Gegenseite, den „guten Namen“ Polens zu zerstören und „Dollar“²⁰⁵ zu verdienen. Der US-amerikanische Historiker polnischer Herkunft, Marek Jan Chodakiewicz ist dagegen der Ansicht, dass durch das „Prisma von Jedwabne“ die alte These Raul Hilbergs bestätigt werden solle, wonach das Christentum eine Mitschuld an der Vernichtung des jüdischen Volkes trage.²⁰⁶ „Das ist nichts Neues, denn gerade in den USA wird seit langem über Polen und das Christentum gesprochen. In der Debatte, die seit dem Erscheinen von ‚Nachbarn‘ durch die amerikanische Presse rollt, wird diese alte These wiederholt, aber durch das Prisma von Jedwabne artikuliert. Möglich, dass es dank der Sache von Jedwabne [...] gelingt, eine neue These zu prägen, nämlich, dass Polen mit den Nazis kollaboriert hat, ebenso wie die Litauer und Ukrainer.“²⁰⁷

Waldemar Moszkowski und Marek Jan Chodakiewicz unterstellen der Gegenseite, insbesondere den US-amerikanischen Medien und den Juden, höchst eigennützige Motive bei der Berichterstattung über das Ereignis in Jedwabne. Sie werfen ihnen vor, die Umdeutung der Geschichte des Zweiten Weltkrieges zu betreiben, dem Ansehen Polens in der Welt Schaden zuzufügen und zudem finanziellen Profit aus dieser Angelegenheit ziehen zu wollen. Besonders schwer wiegt der Vorwurf, die US-amerikanischen Medien würden die Polen der Kollaboration mit den Nazis bezichtigen und sie auf diese Weise mit den Litauern und Ukra-

204 Szpakowski, Jacek (10.04.2001): Kampania „nakręca się“. [Die Kampagne dreht sich.] In: *Nasz Dziennik*.

205 Moszkowski (07.04.2001).

206 Raul Hilberg hat in seiner Gesamtdarstellung des Holocaust den provozierenden Satz formuliert: „Die Missionare des Christentums erklärten einst: Ihr habt kein Recht, als Juden unter uns zu leben. Die nachfolgenden weltlichen Herrscher verkündeten: Ihr habt kein Recht unter uns zu leben. Die deutschen Nazis schließlich verfügten: Ihr habt kein Recht zu leben.“ Hilberg, Raul (1990): *Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust*. Bd. 1, Frankfurt a. Main, S. 15. Hilberg stellt somit eine Kontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus her, womit er in der Forschung wiederholt auf Kritik gestoßen ist. Vgl. u.a. Katz, Steven Theodore (2001): *Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus*. Tübingen.

207 Rutkowska (03.03.2001).

inern auf eine Stufe stellen. Der Gegenseite wird demnach unterstellt, die polnische Wahrnehmung der nationalsozialistischen Besatzungszeit grundsätzlich infrage zu stellen. Die Überzeugung, nicht mit den Deutschen kollaboriert und „keinen Quisling“ hervorgebracht zu haben, ist ein wichtiger Bestandteil polnischer Erzähltradition über die Geschichte des Zweiten Weltkrieges. Darüber hinaus stellt der Vergleich mit den Litauern und Ukrainern eine Beleidigung der polnischen „Ehre“ dar, da beide Gruppen in Polen gleichermaßen negativ konnotiert sind und für ihre Zusammenarbeit mit den Nationalsozialisten verachtet werden.²⁰⁸

Der Gegenseite wird somit eine Reihe negativer Eigenschaften zugeschrieben und Vorurteile gegenüber Polen unterstellt. Ihr wird vorgeworfen, an den Grundpfeilern polnischer Identität zu rütteln, die ‚Ehre‘ der Polen zu beleidigen und die Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges aus der Perspektive des Opfers infrage zu stellen. Die Kontrahenten werden als Feinde Polens stigmatisiert: Ihre Argumente werden nicht differenziert betrachtet, sondern grundsätzlich antipolnisch interpretiert.²⁰⁹ Auf diese Weise lenken die Autoren des *Nasz Dziennik* von dem eigentlichen Problem, dem Umgang Polens mit seiner Vergangenheit ab, und verlagern die entstandenen Aggressionen auf einen äußeren Feind, die US-amerikanischen Medien und die Juden.

Das Argument des Antipolonismus wird jedoch nicht nur in der national-konservativen Presse, sondern auch von Vertretern des polnischen Klerus verwendet. Sie bedienen sich dieser Argumentation, um den Zusammenhalt der polnischen Nation zu stärken und die Bedeutung der katholischen Kirche hervorzuheben. Besonders deutlich wird diese Intention in einer Predigt des Bischofs aus Łomża, Stanisław Stefanek, die am 11. März 2001 im *Nasz Dziennik* abgedruckt wird. Stefanek äußert darin die Überzeugung, dass es sich bei der „Attacke auf Jedwabne“ um einen Angriff auf das Verständnis des Zweiten Weltkrieges und der neueren Geschichte Europas und der Welt handelt. „Jedwabne ist ein Symbol, ein Zeichen. Mit diesem Titel steht Euer Bischof unter Euch, damit wir gemeinsam beten. Befinden wir uns doch im Zentrum eines entfesselten Zyklons, der – mit Absicht

208 Vgl. Pohl, Dieter (2002): Ukrainische Hilfskräfte beim Mord an den Juden. In: Paul, Gerhard (Hrsg.): Die Täter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche? Göttingen, S. 205–236; Sužiedėlis, Saulius (2004): Foreign Saviors, Native Disciples. Perspectives on Collaboration in Lithuania, 1940–1945. In: Gaunt, David (Hrsg.): Collaboration and Resistance during the Holocaust. Belarus, Estonia, Latvia, Lithuania. Bern, S. 313–360.

209 Änne Ostermann und Hans Nicklas schreiben über diese Tendenz zur Vereinheitlichung eines Feindbildes: „Im Feindbild sind eine Reihe negativer Vorurteile gebündelt, die gleichsam einem Zwang zur Vereinheitlichung gehorchen und eine differenzierte Beurteilung dessen, der mit dem Etikett Feind oder Freund versehen wird, unmöglich machen.“ Ostermann/Nicklas (1976), S. 31.

der Initiatoren – eine neue geistige Spirale der Verdächtigungen und des Hasses entfachen soll.“ Im weiteren Verlauf seiner Predigt führt Stefanek aus, dass es der Gegenseite vor allem um finanzielle Interessen gehe. Er betrachtet Jedwabne als Teil des amerikanischen „Shoah-Business“, wodurch US-amerikanische Interessen mithilfe des „Blutes unschuldig ermordeter Juden“ durchgesetzt werden würden. „Aus diesem Grund wird ein so gewaltiger Mechanismus in Gang gesetzt. Jedwabne ist nicht das Erste und wird auch nicht das Letzte sein.“²¹⁰

Der Bischof aus Łomża beschwört in seiner Predigt das Bild eines Zyklons, eines tropischen Wirbelsturmes, dessen Verwüstungen Polen hilflos ausgesetzt sei. Gegen diese Naturgewalt könne sich Polen nur in der Gemeinschaft der Gläubigen schützen. Stefanek betont somit, wie wichtig der Zusammenhalt der Polen als katholische Nation ist. Zugleich hebt er die Rolle der Kirche hervor, die als „belagerte“ Festung und Verteidigerin polnischer Interessen dargestellt wird.

Ähnlich argumentiert der Priester und Professor Jerzy Bajda. In seinem Beitrag „Entschuldigen? Wer bei wem?“, der am 14. März 2001 im *Nasz Dziennik* erscheint, spricht er von einer „verleumderischen Kampagne gegen Polen“, in der hohe politische Persönlichkeiten von der polnischen Nation und der katholischen Kirche eine öffentliche und kollektive Buße oder zumindest eine Entschuldigung gefordert hätten. Nach Ansicht Bajdas drohe eine Situation „in der die politische Macht anfängt zu bestimmen, was die Wahrheit ist und was sie nicht ist“. Vor einer solchen Form der „Versklavung“ schütze nur die Kirche.

Haben wir es nicht hinter den Kulissen der ‚Hysterie um Jedwabne‘ mit irgendeinem ‚ideologischen Apparat‘ zu tun, der sich bemüht, sich die polnische Kirche unterzuordnen und durch das Verstricken der Kirche in die Pseudoreligion des ‚Holocaust‘ aus ihr ein Werkzeug für die eigenen Zwecke zu machen? Oder handelt es sich um eine politische Kampagne, die unter dem Deckmantel des ‚Holocaust‘-Kultes geführt wird, da sich herausstellt, dass es auch ein sehr gutes Geszeft ist? [...] Polen hat gegenwärtig zwei Alternativen: Entweder ‚verrückt zu werden‘ infolge der jüdischen Wünsche, die mit Nachdruck durch das Kwaśniewski-Lager unterstützt werden, oder das Evangelium als Grundlage der Gestaltung der eigenen Staatlichkeit anzunehmen.²¹¹

Ebenso wie Stanisław Stefanek nutzt der Priester Jerzy Bajda die Jedwabne-Diskussion, um die katholische Nation zu einen und die Bedeutung der katholischen Kirche zu stärken. Diese erscheint in seinem Beitrag als die einzig wahre Hüterin des Glaubens und Verteidigerin polnischer Interessen gegenüber den jüdischen Geschäftemachern. Nicht zufällig verwendet der Autor dabei den jiddischen

²¹⁰ Moralny obowiązek dochodzenia do prawdy. (13.03.2001).

²¹¹ Bajda (14.03.2001).

Begriff „geszeft“, um auf diese Weise das antisemitische Vorurteil des jüdischen Wucherers zu evozieren.

Die Juden und mit ihnen Aleksander Kwaśniewski stehen nach Darstellung Bajdas auf Seiten der Feinde. Dem Präsidenten wird von nationalistischer bis national-konservativer Seite immer wieder unterstellt, er heiße in Wahrheit Stolzmann und der Name Kwaśniewski sei seinem Vater von dem polnischen Geheimdienst verliehen worden²¹². Auch wenn dieser Vorwurf von Jerzy Bajda nicht eindeutig formuliert wird, ist er als Subtext für den polnischen Leser klar erkennbar. Ihm wird in diesem Beitrag suggeriert, Aleksander Kwaśniewski und seine Anhänger gehörten dem Lager der Juden an. Sie würden im Konflikt um Jedwabne nicht die polnischen Belange verfolgen, sondern die Interessen der Juden vertreten. Die Polen seien dieser Verschwörung von Juden und politischer Elite hilflos ausgeliefert, wenn sie nicht als Gemeinschaft der Gläubigen zusammenhalten und sich auf das Evangelium besinnen würden.

Jerzy Bajda bedient sich des Argumentes des Antipolonismus, um ein antagonistisches Freund-Feind-Schema herzustellen und das polnische Identitätskonzept zu bestätigen: Die Mehrheit der Bevölkerung und die katholische Kirche gehören zu „uns“, den Polen. Die Juden und das „Kwasniewski-Lager“ zählen dagegen zu den Feinden. Sie würden antipolnische Interessen vertreten und werden daher aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Mit dieser Art der Argumentation vermeidet der Priester eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den erhobenen Vorwürfen und bestätigt die Rolle Polens als ewiges Opfer feindlicher Intrigen und ausländischer Mächte.

Dieses Bild der unschuldig verfolgten Polen, die der jüdischen Profitgier und den ausländischen Versuchen der Geschichtsfälschung hilflos ausgeliefert sind, wird in zahlreichen Artikeln des *Nasz Dziennik* entworfen. Darüber hinaus sind es die Einwohner Jedwabnes, die einen besonderen Opferstatus erhalten: Sie würden von Historikern mit ungerechten Schuldvorwürfen konfrontiert und von Journalisten verfolgt. Ein gutes Beispiel für diese Art der Darstellung ist der Artikel „Menschen in Jedwabne – und so wird es mit uns sein“, der am 17. März 2001 im *Nasz Dziennik* erscheint: „Die Menschen in Jedwabne sind erloschen und verstört. Misstrauisch blicken sie in den Kameras und Fotoapparate. [...] Die Einwohner des Ortes fühlen sich gebrandmarkt und zu Tode gehetzt. Plötzlich, von einem Tag auf den anderen, wurde ihnen ohne irgendeinen Beweis der Schuld das Etikett der Mörder und primitiven Verbrecher angeheftet.“²¹³

²¹² Vgl. als Beispiel für die Verbreitung dieses Vorwurfs Wysocki, Stanisław: *Żydzi w Trzeciej Rzeczypospolitej*. [Juden in der Dritten Republik.] Warszawa 1997, S. 153.

²¹³ Janiewicz (24.03.2001). Das Bild der unschuldigen Einwohner Jedwabnes beschwören auch Zbigniew Kusiak und Robert Popielewicz (17.03.2001): *Mieszkańcy Jedwabnego chcą poznać*

Die Rollen sind in diesem Artikel klar verteilt: Die Medien sind die übermächtigen Feinde, die Einwohner Jedwabnes die unschuldigen Opfer einer antipolnischen Kampagne. Die Komplexität des Geschehens, wonach sich Teile der Bevölkerung an dem Pogrom beteiligten, über Jahrzehnte die Ereignisse verschwiegen und schließlich bereitwillig auf erste Anfragen von Journalisten berichtet haben, wird mithilfe dieses Freund-Feind-Schemas auf eine simplifizierende Sichtweise der Wirklichkeit reduziert. Das Selbstbild der polnischen Gesellschaft, die sich als Opfer ausländischer Intrigen und fremder Mächte sieht, wird auf diese Weise bestätigt.

Das Argument des Antipolonismus wird von national-konservativer Seite und Teilen des Klerus genutzt, um die ausländischen Medien, aber auch die Juden und den Präsidenten des Landes als Feinde der Polen darzustellen. Deren Berichterstattung über das Buch „Nachbarn“ von Jan Tomasz Gross und die Forderung nach einer Entschuldigung werden als antipolnische Kampagne diskreditiert und die erhobenen Vorwürfe als Versuche der Geschichtsfälschung und Profitgier verurteilt. Dabei werden zum Teil offen, zum Teil subtil antisemitische Vorurteile und Stereotype bedient. Die Beschwörung eines solchen Feindes fördert den Zusammenhalt der Gemeinschaft und die Abwehr aller Argumente, die er vorträgt. Darüber hinaus wird die einende Funktion der katholischen Kirche beschworen und Polen in seiner Rolle als wehrloses Opfer bestätigt.

Im Vergleich zu der national-konservativen Presse zeichnet sich in den politisch gemäßigten Zeitungen ein deutlich breiteres Meinungsspektrum zum Thema des Antipolonismus ab. Hier reichen die Ansichten von der Verurteilung des Buches von Jan Tomasz Gross als „antipolnischer und antikatholischer Unsinn“ bis zu der Forderung, dem Antisemitismus in Polen entschieden entgegen zu treten, um Vorurteilen gegenüber Polen wirksam begegnen zu können.

Waldemar Chrostowski stellt in einem Interview mit der konservativen Tageszeitung *Życie* fest, dass zu Beginn des Buches von Gross „antipolnischer und antikatholischer Unsinn“ stehen würde: „Ich sage das mit voller Verantwortung – Unsinn, der zur Welt düsterer Legenden gehört. [...] Das alles ist Produkt einer kranken Phantasie.“²¹⁴

In derselben Zeitung nutzt Piotr Gontarczyk das Argument des Antipolonismus, um die von Jan Tomasz Gross zitierten Erinnerungen von Holocaust-Überlebenden als politisch und propagandistisch motiviert zu diskreditieren. „Nach andere Berichte, besonders diejenigen, die nach dem Krieg in den USA entstanden sind, scheinen keine Darstellung des Vergangenen zu sein, sondern eher eine

prawdę. [Die Einwohner von Jedwabne wollen die Wahrheit kennen.] In: Nasz Dziennik.

214 Paliwoda (10.04.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 246–251, hier S. 248.

Gelegenheit, die eigene Abneigung oder gar Feindseligkeit gegenüber Polen und den Polen, oft als Antipolonismus bezeichnet, zu präsentieren.“²¹⁵

Den Zeitzeugen wird ebenso wie den ausländischen Medien die nötige Objektivität abgesprochen, die Geschehnisse im okkupierten Polen beurteilen zu können. Ihre Aussagen werden nicht als verlässliche Quelle betrachtet, sondern als Ausdruck einer feindlichen Haltung gegenüber dem Land.

Völlig anderer Ansicht sind Zbigniew Nosowski und Krzysztof Darewicz. Sie sind davon überzeugt, dass es Vorurteile und ungerechte Darstellungen über Polen gibt. Doch nehmen die diese nicht zum Anlass, um die Gegenseite als Feinde der Polen zu stigmatisieren, sondern um eine Veränderung der eigenen Haltung zu fordern. Zbigniew Nosowski wendet sich in seinem Beitrag für die Monatszeitschrift *Więź* gegen offensichtlich antisemitische Artikel, wie den von Jerzy Bajda:²¹⁶

Sagen wir es deutlich: Man muss Einspruch erheben und die für Polen ungerechten oder die Kirche beleidigenden Formulierungen richtigstellen. Das kann aber erst dann zum Erfolg führen, wenn es wirklich nicht mehr möglich sein wird, dass Vertreter der Kirche so infame Formulierungen verbreiten; wenn Redakteure bei Zeitschriften und Radiosendern, die sich für katholisch halten, sich dessen bewusst werden, dass es sich nicht ziemt, solchen Ansichten öffentlichen Raum zu gewähren, weil sie unwahr sind und dem Gebot der Nächstenliebe widersprechen.²¹⁷

Zbigniew Nosowski ist der Ansicht, dass Polen sich zunächst selbst verändern und den Antisemitismus in dem eigenen Land bekämpfen muss, um den „vielen ungerechten Stereotypen über Polen und die katholische Kirche“²¹⁸ wirksam begegnen zu können.

Ebenso sieht es Krzysztof Darewicz. In seinem Beitrag „Fünf Minuten vor dem Brand“, der in der Tageszeitung *Rzeczpospolita* abgedruckt wird, stellt er fest, dass die Debatte um Jedwabne seit Beginn von der Sorge begleitet werde, „die Wahrheit über das Massaker könnte antipolnische Stimmungen wachrufen, insbesondere bei den amerikanischen Juden“.²¹⁹ Dies zu verhindern, seien zahlreiche Versuche unternommen worden, wie zum Beispiel der Besuch von Leon Kieres, des Vorsitzendes des IPN, in New York oder die Briefe polnischer

²¹⁵ Gontarczyk, Piotr (31.01.2001): Gross kontra fakty. [Gross kontra Tatsachen.] In: *Życie*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 125–131, hier S. 125.

²¹⁶ Gemeint ist der oben zitierte Beitrag von Jerzy Bajda (14.03.2001).

²¹⁷ Nosowski (2001). Zit. n. *Transodra* 23, S. 265.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Darewicz, Krzysztof (02.04.2001): Na pięć minut przed pożarem. [Fünf Minuten vor dem Brand.] In: *Rzeczpospolita*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 221–225, hier S. 223.

Botschaften an verschiedene amerikanische Zeitungen. Darewicz hält diese Bemühungen für lobenswert, aber weitgehend wirkungslos. Diejenigen, die Polen Sympathie entgegenbringen würden, bräuchten nicht überzeugt werden. „Für die übrigen allerdings, d.h. für die Mehrheit, bedeutet die ‚Wahrheit‘ über Jedwabne weder einen Schock noch eine Sensation, sondern bestärkt nur die tief verwurzelte Überzeugung, die Polen seien antisemitisch und hätten während des Holocausts mit den Deutschen kollaboriert.“²²⁰ Darewicz ist der Meinung, dass zum einen die Forderung nach der Rückgabe jüdischen Eigentums in Polen geklärt werden sollte,²²¹ und zum anderen die schmerzlichen Sachverhalte in den polnisch-jüdischen Beziehungen aufgearbeitet werden müssten. „Das ist auch deshalb notwendig, weil die von vielen Juden kultivierten Stereotype der ‚polnischen Antisemiten‘ und der ‚Polen, die schlimmer sind als die Deutschen‘ durch das Buch ‚Nachbarn‘ und das Problem der Reprivatisierung gefestigt werden.“²²²

Zbigniew Nosowski und Krzysztof Darewicz sind der festen Überzeugung, dass es Vorurteile gegenüber Polen gibt. Daraus ziehen sie jedoch völlig andere Konsequenzen als die Autoren des *Nasz Dziennik*. Sie sind der Meinung, dass Polen zunächst sich selbst verändern, das Problem des Antisemitismus bekämpfen und die offenen Fragen in den polnisch-jüdischen Beziehungen klären müsse, um den Vorurteilen und ungerechten Darstellungen in den Medien wirksam begegnen zu können. Die Juden bzw. die Medien werden hier nicht als Feinde, sondern als Partner in einem Dialog betrachtet. Dieser sollte jedoch nach Ansicht von Krzysztof Darewicz nicht nur in beide Richtungen verlaufen, sondern „vielmehr von der – scheinbar paradoxen – Maxime getragen werden, dass ‚die Feuerwehr fünf Minuten vor dem Brand eintreffen sollte‘.“²²³

Darewicz ist der Ansicht, dass die offenen Fragen zwischen Juden und Polen geklärt werden sollten, um die beiderseitige Wahrnehmung zu verändern. Auf diese Weise könnte verhindert werden, dass durch die weitere Aufdeckung schmerzhafter Geschehnisse in den polnisch-jüdischen Beziehungen ein neuer Brandherd entfacht und Vorurteile gegenüber Polen erneut bestätigt werden könnten.

220 Ebd.

221 Diese Forderung bezieht sich auf die bereits im Sommer 1999 eingereichte Sammelklage amerikanischer Juden, die auf Rückgabe ihres Eigentums und eine Entschädigung für den verloren gegangenen Nutzen pochen. In der Anklageschrift wird Polen vorgeworfen, Vorteile aus der Ermordung der polnischen Juden gezogen und sich nach dem Krieg geweigert zu haben, den überlebenden Juden ihr Eigentum zurück zu erstatten. Diese Forderung hat in Polen sehr viel Unruhe und Proteste gegen den „antipolnischen“ Ton der Anklageschrift hervorgerufen. Vgl. Hirsch, Helga (04.08.1999): Polen empört sich über jüdische Klage. In: Berliner Zeitung.

222 Darewicz (02.04.2001), Zit. n. Transodra 23, S. 225.

223 Ebd., S. 225.

Der Antipolonismus stellt für Zbigniew Nosowski und Krzysztof Darewicz keine unabänderliche Tatsache dar, sondern wird zum Anlass genommen, selbstkritisch über den eigenen Umgang mit der Vergangenheit und den polnisch-jüdischen Beziehungen zu reflektieren. Die beiden Autoren wollen die Fehler zunächst bei sich selbst in der eigenen Gesellschaft suchen, bevor sie die andere Seite für ihre Vorurteile gegenüber dem eigenen Land kritisieren.

Der Politiker und Wirtschaftswissenschaftler Ryszard Bugaj sieht die Versäumnisse dagegen vor allem auf Seiten der Juden. Er warnt zu Beginn seines in der *Gazeta Wyborcza* erscheinenden Artikels „Historische Wahrheit und materielles Interesse“, ²²⁴ dass die Debatte um das Verbrechen in Jedwabne ein Schritt zur polnisch-jüdischen Versöhnung und zur Formung eines realen Bildes von dem ehemaligen und heutigen Polen sein könne, aber auch den polnischen Antisemitismus und den jüdischen Antipolonismus verstärken könnte. Er ruft beide Seiten auf, bei der Suche nach der Wahrheit nicht „Emotionen und kurz-sichtige Interessen“ ²²⁵ walten zu lassen. In dem weiteren Verlauf des Artikels wird deutlich, dass Bugaj Veränderungen vor allem auf Seiten der Juden einfordert. So stellt er fest, dass es zwar in der Vergangenheit Antisemitismus in Polen gegeben habe, dieser jedoch in der Gegenwart „erlischt“ oder „milder“ werden würde. Er ist der Meinung: „Das weiterhin verbreitete Klischee vom antisemitischen Polen ist ungerecht und fügt Polen realen Schaden zu. Es wird oft von Vertretern aus Ländern aufrecht erhalten, die während des Zweiten Weltkrieges mit Hitlerdeutschland kollaborierten und zur Vernichtung der Juden beigetragen haben.“ ²²⁶ Darüber hinaus werde das Klischee vom antisemitischen Polen von „mächtigen Interessen unterstützt“. Mehrere Länder würden auf diese Weise von den dunklen Seiten der eigenen Geschichte ablenken und zudem eigene Vermögensansprüche gegenüber Polen begründen wollen. Ryszard Bugaj erinnert in diesem Zusammenhang an die Sammelklage amerikanischer Juden und das geplante Reprivatisierungsgesetz, das zu einer großen Belastung für den polnischen Staat und die Gesellschaft sowie für den Geldtransfer in das Ausland werden könnte. Abschließend kommt er zu dem Urteil: „Die Überzeugung, dass das arme Polen unter dem Druck jüdischer Kreise große materielle Lasten auf seine Schultern nehmen (und den ungerechten Ruf mit sich schleppen) müsste, könnte den polnisch-jüdischen Beziehungen großen Schaden zufügen.“ ²²⁷ Um diesen abzuwenden, bräuchte es eine polnisch-jüdische Solidarität. So sollte die

²²⁴ Bugaj, Ryszard (06./07.01.2001): Prawda historyczna i interes materialny. [Historische Wahrheit und materielles Interesse.] In: *Gazeta Wyborcza*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 94–97.

²²⁵ Ebd., S. 94.

²²⁶ Ebd., S. 96.

²²⁷ Ebd., S. 97.

polnische Seite in einem „glaubwürdigen Akt“ Verantwortung für die antisemitischen Überfälle übernehmen. Auf jüdischer Seite sollten verständliche Emotionen vermieden und das Vorgehen der Menschen sehr genau beobachtet werden, „deren kurzsichtige materielle Interessen es nicht erlauben, eine gerechte Beurteilung Polens zu akzeptieren.“²²⁸

Ryszard Bugaj sucht die Gründe für eine ablehnende Haltung gegenüber Polen vor allem auf der Gegenseite. Im Gegensatz zu Zbigniew Nosowski und Krzysztof Darewicz ist er überzeugt, dass der Antisemitismus in Polen der Vergangenheit angehöre. Er sieht daher keine Notwendigkeit zu einer Veränderung der eigenen Haltung. Vielmehr sieht er Versäumnisse auf Seiten derjenigen, die am Stereotyp des „antisemitischen Polen“ festhalten: Neben den Juden sind es die Länder, die selbst mit den Nazis kollaboriert hätten. Ihnen wirft Bugaj vor, nicht nur von der eigenen Schuld ablenken, sondern sogar noch finanziellen Profit aus dieser Angelegenheit ziehen zu wollen.

Obwohl Bugaj zu einer „polnisch-jüdischen Solidarität“ aufruft, betrachtet er die Juden nicht als Partner, sondern als Feinde Polens. Er wirft ihnen vor, mit der Verbreitung des Klischees von dem antisemitischen Polen dem Land bewusst und eigennützig Schaden zufügen zu wollen. Auf diese Weise diskreditiert er ihre Argumente und schließt eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den erhobenen Vorwürfen aus. Zugleich stellt sein Artikel eine Art Warnung an die Seite der Juden dar: Wenn sie weiterhin antipolnische Stereotype verbreiten, würden sie die Verantwortung für eine Verstärkung des polnischen Antisemitismus tragen. Schuld am Antisemitismus sind demnach nicht die Polen, sondern die Juden selbst, die durch ihr Verhalten eine feindliche Haltung geradezu herausfordern würden.

Das Argument des Antipolonismus dient Ryszard Bugaj somit zur Diskreditierung der gegnerischen Argumente und zu einer Abwehr von Veränderungen. Obwohl er zu gegenseitigem Verständnis und Solidarität aufruft, fordert er ausschließlich von Seiten der Juden eine Änderung ihres Verhaltens ein. Polen wiederum erscheint als Opfer einer ungerechten Darstellung in den Medien, die schon seit langer Zeit nicht mehr auf Tatsachen, sondern allein auf Vorurteilen und Klischees beruhe.

Der Vorwurf des Antipolonismus wird somit auch in der politisch gemäßigten Presse erhoben. Ebenso wie in der national-konservativen Zeitung wird dieses Argument verwendet, um der Gegenseite Vorurteile gegenüber dem eigenen Land zu unterstellen und damit eine Verletzung des Objektivitätsprinzips kollektiver Argumentationen vorzuwerfen. Auf diese Weise wird eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den den erhobenen Vorwürfen vermieden und die polnische Selbstwahrnehmung als Opfer feindlicher Intrigen und ausländischer Mächte

bestätigt. Nur wenige Autoren wenden sich von dieser Art der Argumentation ab und fordern als Konsequenz aus der vorhandenen Polenfeindlichkeit, den eigenen Umgang mit der Vergangenheit zu überdenken und die polnisch-jüdischen Beziehungen zu verbessern.

Im Verlauf der Jedwabne-Diskussion findet sich in der polnischen Presse jedoch kein einziger Beitrag, in dem der Vorwurf einer antipolnischen Haltung des Auslandes hinterfragt oder auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft wird. Besonders aufschlussreich ist daher ein Blick in die internationale Presse, die über die Ereignisse in Jedwabne berichtet. Dabei zeigt sich, dass in den deutschen Zeitungen relativ wenig über die Debatte in Polen geschrieben wird.²²⁹ Kursorisch wird über die wichtigsten Aufdeckungen und Enthüllungen im Falle Jedwabne berichtet. Größere Aufmerksamkeit findet lediglich die Gedenkfeier vom 10. Juli 2001, die in allen deutschen Tageszeitungen kommentiert wird.²³⁰ Darüber hinaus schaltet sich der Osteuropa-Korrespondent Thomas Urban in die Debatte ein und weist nach eigenen Aktenstudien auf grundlegende Fehler in der Darstellung von Jan Tomasz Gross hin. Er betrachtet die Deutschen als Hauptschuldige des Pogroms und verweist auf das SS-Einsatzkommando von Hermann Schaper, das im Sommer 1941 bei den „Judenaktionen“ im fraglichen Gebiet eingesetzt gewesen sei.²³¹ Für diese Art der Darstellung wird er in einer Reihe deutscher Zeitungen kritisiert, darunter von Helga Hirsch in der *ZEIT*, die Urban vorwirft, „die Ereignisse von Jedwabne erneut in das alte Geschichtsbild zu zwängen und wieder nur ‚Raufbolde und Kriminelle‘ unter den Polen als Mörder zu deklarieren“.²³²

Insgesamt wird die Diskussion über die Ereignisse in Jedwabne in der deutschen Presse sehr zurückhaltend und sachlich kommentiert.²³³ Einzige Ausnahme bildet der Artikel „Der schönste Tag“ von Henryk M. Broder und Claus Christian Malzahn, die sarkastisch über die Zeremonie vom 10. Juli 2001 berichten und abschließend feststellen: „Erst wegschauen und dann heulen. Gott muss

229 „Das Wesentliche, das sich über die Diskussion des Themas Jedwabne in Deutschland sagen lässt, ist, dass sie eigentlich kaum stattfindet oder zumindest bisher kaum stattgefunden hat.“ Hofmann (2002), S. 234.

230 Vgl. u.a. Flückiger, Paul (11.07.2001): Der schwere Weg der Versöhnung. In: Berliner Zeitung; Ludwig, Michael (10.07.2001): Die Suche nach den richtigen Worten über Jedwabne. In: Frankfurter Allgemeiner Zeitung.

231 Vgl. Urban, Thomas (01.09.2001): Sie kamen – und sie sprachen Deutsch. In: Süddeutsche Zeitung.

232 Hirsch, Helga (20.09.2001): Tief verborgene Wahrheit. In: Die Zeit.

233 Andreas Hofmann weist in diesem Zusammenhang auf eine „verständliche Scheu vor einem zusätzlich Tabubruch“ hin, die in Deutschland zu einer Beschränkung der Berichterstattung über die Ereignisse in Polen führe. Vgl. Hofmann (2002), S. 236.

auch ein Pole sein.²³⁴ Diese Art der Darstellung wird von polnischer Seite heftig kritisiert und von national-konservativer Seite als weiterer Beleg für die „Rufmordkampagne gegen Polen“²³⁵ gewertet.

In den US-amerikanischen Medien und der israelischen Presse wird ebenfalls über das Pogrom in Jedwabne und den polnischen Umgang mit diesem Ereignis berichtet. Die Darstellungen sind dabei nicht frei von einer gewissen Genugtuung darüber, dass sich nun auch Polen mit seiner Rolle während des Zweiten Weltkrieges und seiner Mitschuld an der Shoah auseinandersetzen muss.²³⁶ Eine antipolnische Kampagne, die auf eine systematische Herabsetzung und Verunglimpfung Polens abzielt, ist jedoch nicht zu erkennen.

Der Vorwurf des Antipolonismus bzw. einer antipolnischen Kampagne, die in der internationalen Presse gegen Polen betrieben werde, spiegelt demnach nicht die Realität wider, sondern ist Ausdruck der polnischen Selbstwahrnehmung. Polen betrachtet sich als ewiges Opfer übermächtiger Feinde und bestätigt sich selbst in dieser Rolle, indem es der Gegenseite eine Reihe negativer Eigenschaften zuschreibt und Vorurteile gegenüber dem eigenen Land unterstellt. Der Vorwurf des Antipolonismus funktioniert ebenso wie das Argument der Judenkommune als eine Art selbstreferentielle Konstruktion: Er ist Ausdruck und Bestätigung der polnischen Wahrnehmung als Helden- und Opfergemeinschaft.

3.3.4 Auswertung

Das Argument des Antipolonismus wird in allen öffentlichen Konflikten, von der „Shoah“-Diskussion bis zur Jedwabne-Debatte, verwendet. Die Vorwürfe richten sich gegen Claude Lanzmann und Jan Błoński, gegen Michał Cichy und Jan Tomasz Gross. Darüber hinaus werden die Zeitungen, vor allem die *Gazeta Wyborcza* und ihr Herausgeber Adam Michnik sowie der polnische Präsident Aleksander Kwaśniewski für ihre „antipolnische“ Haltung kritisiert. Sie alle werden als Feinde des Landes bzw. als Verräter polnischer Interessen stigmatisiert. Ihnen wird unterstellt, Vorurteile gegenüber Polen zu haben bzw. zu verbreiten und das Ziel zu verfolgen, dem Land Schaden zuzufügen.

²³⁴ Broder, Henryk M./Malzahn, Claus Christian (2001): Der schönste Tag. In: Der Spiegel Nr. 29, S. 118–119.

²³⁵ Vgl. Kuluża, Włodzimierz (01.07.2001): Niemiecki tygodnik „Der Spiegel“ włączył się do kampanii antypolskich oszczerstw! [Die deutsche Zeitung „Der Spiegel“ schließt sich der antipolnischen Verleumdungskampagne an!] Online unter URL: www.naszawitryna.pl/jedwabne_305.html (17.02.2010).

²³⁶ Vgl. u.a. Bronowski, Yoram (09.03.2001): Small Scream. In: Ha'aretz.

Der Vorwurf des Antipolonismus ist multifunktional einsetzbar. Er richtet sich gegen alle, die Kritik an dem Lande üben: Sie werden als Feinde des Landes aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Ihre Argumente werden als vorurteilsbehaftete Darstellungen zurückgewiesen und damit als eine Verletzung des Objektivitätsprinzips kollektiver Argumentationen verurteilt. Auf diese Weise wird eine sachliche Auseinandersetzung mit den erhobenen Vorwürfen vermieden und die polnische Selbstwahrnehmung als Opfer feindlicher Intrigen und ausländischer Mächte erneuert. Das Argument des Antipolonismus stellt somit eine weitere Strategie dar, mit der die Vorwürfe des moralischen Versagens bzw. der aktiven Schuld Polens im Zweiten Weltkrieg zurückgewiesen und das polnische Identitätskonzept selbstreferentiell bestätigt werden.

Ein Blick in die internationale Presse zeigt jedoch, dass sowohl über die Diskussion um den Film „Shoah“ als auch über die Jedwabne-Debatte weitgehend sachlich berichtet wird. Während die Bilder von „Shoah“ und die polnische Rezeption dieses Filmes in der französischen Presse relativ wenig Interesse hervorrufen, stößt die polnische Diskussion über das Pogrom von Jedwabne auf große Aufmerksamkeit im Ausland. In beiden Fällen lassen sich jedoch keine Anzeichen einer systematischen Diskreditierung des Landes oder einer verleumderischen Kampagne gegenüber Polen erkennen.

Der Vorwurf einer antipolnischen Kampagne sowie der mangelnden Objektivität gegenüber Polen wird weitgehend zu Unrecht erhoben. Auch wenn es Vorurteile gegenüber dem Land jenseits von Oder und Neiße gibt, bestimmen sie nicht den internationalen Pressediskurs. Das Argument des Antipolonismus ist nicht geeignet, den Vorwurf des moralischen Versagens gegenüber der nationalsozialistischen Judenvernichtung zu entkräften oder den aufgezeigten Widerspruch zwischen dem heroisch-martyrologischen Selbstbild der polnischen Gesellschaft und den Taten von Warschau und Jedwabne aufzulösen.

Beim Vorwurf des Antipolonismus handelt es sich demnach um ein Vorurteil über den Blickwinkel des Gegners auf das eigene Land, das sich zu einem nationalen Stereotyp entwickelt hat und kaum mehr mit der Realität abgeglichen wird. Es spiegelt nicht die Wirklichkeit wider, sondern ist Ausdruck der polnischen Selbstwahrnehmung: Polen betrachtet sich als unschuldiges Opfer übermächtiger Feinde und bestätigt sich selbst in dieser Wahrnehmung, indem es die ausländische Berichterstattung als feindlich und dezidiert negativ bewertet. Anders lautende Informationen werden hingegen ausgeblendet oder so lange umgedeutet, bis sie als weiteres Indiz eines bestehenden Antipolonismus gewertet werden können.²³⁷ Das Argument des Antipolonismus funktioniert als eine selbstreferen-

237 Vgl. Nicklas (1985), S. 103.

tielle Konstruktion, mit der die Polen ihre heroisch-martyrologische Selbstwahrnehmung immer wieder erneuern und bestätigen.

Aus diesem Grund wird diese Argumentation bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts im polnischen Diskurs nicht hinterfragt. Die Überzeugung, dass es Vorurteile gegenüber Polen gibt und diese den Blick des Auslandes auf das eigene Land bestimmen, stellt bis in die Gegenwart einen gesamtgesellschaftlichen Konsens dar.

Auf den ersten Blick lässt sich daher keine Aufspaltung in verschiedene Lager, wie im Umgang mit den Argumenten der Judenrettung und der Judenkomune erkennen. Seit der Błoński-Debatte zeichnet sich allerdings ein unterschiedlicher Umgang mit dem Argument des Antipolonismus ab. Seit dem Jahre 1987 nimmt eine Reihe von Kritikern dieses gegnerische Gegnerbild zum Anlass, über den eigenen Umgang mit der Vergangenheit, den Antisemitismus oder die polnisch-jüdischen Beziehungen zu reflektieren. Sie sind der Überzeugung, dass Polen zunächst sich selbst verändern und die erhobenen Vorwürfe annehmen muss, um den Vorurteilen gegenüber dem eigenen Land wirksam begegnen zu können. Die Gegenseite wird nicht als Feind betrachtet, sondern als Partner in einem Dialog wahrgenommen. Auf diese Weise dient das Argument des Antipolonismus nicht der Herstellung eines antagonistischen Freund-Feind-Schemas, sondern wird als Anlass zu einer Selbstkritik genutzt.

Im Umgang mit dem Argument des Antipolonismus zeichnet sich somit doch eine Aufspaltung der polnischen Presse ab: Auf der einen Seite stehen Kritiker, die das Argument einer „antipolnischen“ Sichtweise des Gegners nutzen, um eine sachliche Auseinandersetzung mit den erhobenen Vorwürfen zurückzuweisen und die polnische Selbstwahrnehmung als Opfer feindlicher Intrigen und ausländischer Mächte zu bestätigen. Auf der anderen Seite stehen Vertreter eines selbstkritischen Lagers, das differenziert mit dem Vorwurf des Antipolonismus umgeht und ihn zum Anlass nimmt, den bisherigen Umgang mit der Erinnerung an die Shoah zu hinterfragen.

3.4 Zusammenfassung

Die Analyse der stetig wiederkehrenden Argumente der Judenrettung, der Judenkomune und des Antipolonismus hat gezeigt, dass es sich hierbei um drei verschiedene Argumentationsmuster handelt, die dazu dienen, den Widerspruch zwischen dem polnischen Identitätskonzept als Helden- und Opfergemeinschaft und den erhobenen Vorwürfen der moralischen Schuld oder der aktiven Verbrechen aufzulösen. Mit dem Argument der Judenrettung wird in erster Linie der Vorwurf des moralischen Versagens zurückgewiesen, da sich die polnische

Bevölkerung heroisch am Widerstand und der Hilfeleistung für Juden beteiligt und auf diese Weise keine Schuld auf sich geladen habe. Durch den Hinweis auf die Judenkommune findet eine Verkehrung des Opfer-Täter-Verhältnisses statt: Juden hätten sich durch ihre Kollaboration mit den Bolschewisten schuldig gemacht und ihre polnischen Opfer lediglich für diese Vergehen gerächt. Bei dem Argument des Antipolonismus handelt es sich um eine selbstreferentielle Bestätigung der polnischen Wahrnehmung als ewiges Opfer ausländischer Mächte, wodurch eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Schuldvorwürfen grundsätzlich negiert wird.

Mit allen drei Argumenten werden grundlegende Kooperationsprinzipien kollektiver Auseinandersetzungen verletzt: Das Argument der Judenrettung stellt eine Verletzung des Verallgemeinerungsprinzips dar, da sich die heroischen Leistungen einzelner Judenretter nicht auf die gesamte Gesellschaft übertragen lassen; mit dem Argument der Judenkommune wird das Wahrheits- bzw. Konsistenzprinzip gebrochen, denn die massenhafte Zusammenarbeit von Juden mit dem sowjetischen Feind stellt keine historische Tatsache, sondern ein antisemitisches Stereotyp dar; das Argument des Antipolonismus schließlich bedeutet eine Verletzung des Objektivitätsprinzips, da es sich hierbei um ein Vorurteil über den Blickwinkel der Gegenseite auf das eigene Land handelt.

Eine weitere Argumentationsstrategie, die sowohl im Rahmen der Cichy- als auch in der Jedwabne-Debatte verwendet wird, ist die Individualisierung von Schuld. Tomasz Strzembosz beispielsweise macht in der Diskussion um die „Schwarzen Kapitel des Aufstands“ gesellschaftliche Außenseiter für die Taten von 1943 verantwortlich. Er stellt fest, dass es sich bei den Schuldigen um vereinzelte Kriminelle gehandelt habe. Seiner Ansicht nach gebe es keinerlei Beweise dafür, dass die Täter Angehörige der Heimatarmee gewesen seien. Vielmehr sei eine „aus Abschaum zusammengesetzte Schlägertertruppe“ verantwortlich, die Menschen „unabhängig von ihrer Nationalität“²³⁸ ermordet habe. Auch in der Diskussion um die Ereignisse vom Sommer 1941 ist der polnische Historiker der Ansicht, dass nur eine Minderheit an dem Pogrom beteiligt gewesen sei, „und diese Minderheit war wiederum sehr heterogen. Den Ton gaben Banditen an, sozusagen Berufsverbrecher.“²³⁹

Diese Art der Argumentation stellt eine Verletzung des Verallgemeinerungsprinzips kollektiver Argumentationen dar, denn die Schuld für die Verbrechen in Jedwabne und Warschau wird auf gesellschaftliche Außenseiter, auf notorische

238 Strzembosz (05./06.02.1994). Mit dem Hinweis, dass die Täter von Warschau „Menschen unabhängig von ihrer Nationalität“ ermordet hätten, wird den Juden wiederum ihr Status als alleiniges Opfer abgesprochen und ihr Leiden mit anderen Opfergruppen gleichgesetzt.

239 Zalesiński (02.02.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 133.

Kriminelle und Banditen abgewälzt. Die Gesellschaft als Ganzes wird auf diese Weise von ihrer Verantwortung für die Taten befreit.

In allen öffentlichen Konflikten über die Shoah werden somit zentrale Kooperationsprinzipien kollektiver Argumentation verletzt, wodurch es in der polnischen Presse nicht gelingt, einen Konsens über strittige Fragen zu erzielen: Es gibt keine gemeinsame Antwort darauf, wie die polnische Gesellschaft mit dem Widerspruch zwischen dem bisherigen Identitätskonzept und den erhobenen Schuldvorwürfen umgehen kann. Die Diskussionen über den Film „Shoah“, die Artikel von Jan Błoński und Michał Cichy sowie das Buch von Jan Tomasz Gross können demnach nicht als ‚erfolgreich‘ im Sinne von Max Miller bezeichnet werden.

Allerdings zeichnet sich seit Mitte der 1980er Jahre bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts ab, dass es eine wachsende Zahl von Kritikern gibt, die auf die Verletzung dieser Kooperationsprinzipien aufmerksam machen und die Argumente der Judenrettung, der Judenkommune und des Antipolonismus hinterfragen. Dabei deutet sich eine Spaltung in zwei verschiedene Lager an: Während in der national-konservativen Presse sowie von Teilen des Klerus die drei Argumente stereotyp verwendet und zur Abwehr jeglicher Schuldvorwürfe genutzt werden, findet im liberal-katholischen bis gemäßigt-konservativen Milieu zunehmend eine kritische Auseinandersetzung statt. So legt in der Jedwabne-Diskussion eine Reihe von Kommentatoren Widerspruch gegen die Individualisierung von Schuld ein. Feliks Tych stellt in der *Rzeczpospolita* fest, dass sich nicht nur eine gesellschaftliche Randgruppe an der Ermordung der jüdischen Bevölkerung in Polen beteiligt habe.²⁴⁰ Der Priester Michał Czajkowski vertritt im *Tygodnik Powszechny* darüber hinaus die Überzeugung, dass auch eine Randgruppe über eine nationale Zugehörigkeit verfüge – d.h. dass eine Marginalisierung der Schuld die Gesellschaft nicht von ihrer Verantwortung befreien könne.²⁴¹ Beide Autoren weisen somit darauf hin, dass die Ermordung der Juden von Jedwabne nicht das Vergehen einzelner Polen war, sondern ein gesamtgesellschaftliches Problem widerspiegelt, wofür die Gesellschaft gemeinsam eine Lösung finden muss.

Zum Abschluss dieser Arbeit stellt sich daher die Frage, ob sich Vertreter dieses selbstkritischen Lagers explizit mit dem polnischen Identitätskonzept auseinandersetzen und ob es ihnen gelingt, Möglichkeiten zur Auflösung des Widerspruchs zwischen Selbstwahrnehmung und Schuldvorwürfen aufzuzeigen.

²⁴⁰ Vgl. Tych (16.06.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 300.

²⁴¹ Vgl. Czajkowski (27.05.2001).

4 Abschied vom Opfermythos?

„Für ein Land, eine Gesellschaft, eine Gruppe oder ein Individuum wird die Auseinandersetzung mit einer schwierigen Vergangenheit zu einer Entdeckungsreise. Diese Reise führt durch stürmische Gewässer zwischen den Felsen der Amnesie und den Klippen der Hypermnesie hindurch. Ihr Ziel sollten jedoch die ruhigen Gewässer dahinter sein – die Gewässer der Mesomnesie.“

Timothy Garton Ash, 2001

In der Diskussion um den Film „Shoah“, in dem der französische Filmemacher Claude Lanzmann den Vorwurf des moralischen Versagens gegenüber der polnischen Gesellschaft erhebt, wird die polnische Selbstwahrnehmung als Helden- und Opfergemeinschaft nicht thematisiert. Wie die Analyse gezeigt hat, wird der Angriff des Regisseurs auf das polnische Identitätskonzept weitgehend einhellig zurückgewiesen. Die mythische Überzeugung, wonach Polen sich in Vergangenheit und Gegenwart in der Rolle des Opfers befunden hat und keine Schuld auf sich geladen haben kann, verfügt im Jahre 1985 noch über ein breites gesellschaftliches Fundament und wird von nahezu allen gesellschaftlichen Schichten und politischen Gruppierungen getragen.

Der Beitrag Jan Błoński und die anschließende Debatte im *Tygodnik Powszechny* stellen auch unter diesem Aspekt einen Durchbruch dar, denn erstmals wird im Jahre 1987 in einer offiziellen Tageszeitung das bisherige Selbstverständnis als Opfergemeinschaft infrage gestellt.

4.1 Von der Błoński- bis zur Jedwabne-Diskussion

Der Krakauer Literaturwissenschaftler Jan Błoński thematisiert in seinem Artikel „Arme Polen blicken aufs Ghetto“ nicht nur die Frage der moralischer Schuld oder des mangelnden Widerstandes, sondern auch das polnische Selbstverständnis als Opfergemeinschaft:

„Die Sorge um den ‚guten Namen‘ steckt in all unseren privaten und, viel mehr noch, in den öffentlichen Äußerungen. Mit anderen Worten, wir möchten moralische Pluspunkte sammeln, wenn wir über die Vergangenheit reden. Auch wenn wir andere verurteilen, wir selbst möchten über – oder außerhalb – jeglicher Verurteilungen stehen. Wir wollen gänzlich von einer Anklage ausgenommen sein, wollen vollkommen sauber dastehen. Wir wollen auch – und ausschließlich – Opfer sein...“¹

¹ Błoński (11.01.1987).

Diese Sorge um den guten Ruf gehe einher mit Angst: „Die Angst verzerrt und verfälscht unsere Sicht der Vergangenheit, was unsere Gesprächspartner sofort spüren... Wir wollen mit der Ungeheuerlichkeit nichts zu tun haben, fühlen aber, dass sie uns doch irgendwie besudelt, ‚entehrt‘. Deshalb wollen wir über all das lieber nicht sprechen. Oder wir äußern uns nur, um die Anklage anzuweisen. Eine Anklage, die nicht oft erhoben wird, doch gleichsam in der Luft hängt.“²

Jan Błoński ist der Ansicht, dass das polnische Selbstverständnis als Opfergemeinschaft zu einer ständigen Verteidigungshaltung und der Abwehr von Schuld führe. Die eigene Wahrnehmung als Opfer ließe sich nicht mit dem Eingeständnis von moralischer oder aktiver Schuld an der Judenvernichtung vereinbaren, sodass die polnische Gesellschaft die Frage der Judenvernichtung stets verdränge oder tabuisiere. Auf Dauer könne sie der Anklage jedoch nicht entgehen:

„Wir fürchten den Maulwurf, der an unserem Gewissen nagt. Und ich denke, wir werden ihn nicht vertreiben können. Zumindest nicht dadurch, dass wir die Vergangenheit vergessen oder ihr gegenüber eine Verteidigungshaltung einnehmen. Wir müssen uns offen und ehrlich der Frage der Mitverantwortung stellen.“³

Jan Błoński fordert in seinem Beitrag explizit den Abschied von dem polnischen Opfermythos. Seiner Ansicht nach verhindere die Überzeugung, sich stets in der Rolle des unschuldigen Opfers zu befinden, eine objektive Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit und dem Aspekt der Schuld, die Polen im Hinblick auf die nationalsozialistische Judenvernichtung auf sich geladen habe. Auf Dauer könne die polnische Gesellschaft den quälenden Fragen des eigenen Gewissens jedoch nicht entgehen und müsse sich daher von der mythischen Überzeugung ewiger Unschuld lösen.

Für diese ungeheuerliche, erstmalig in der offiziellen polnischen Presse erhobene Forderung erntet der Literaturwissenschaftler nicht nur Kritik, sondern stößt bei einer Reihe von Autoren auch auf Zustimmung. Jerzy Turowicz stellt zum Ende seines Beitrags im *Tygodnik Powszechny* „Polnische Rechte und jüdische Rechte“ fest:

„Und wenn diese unsere Diskussion zu einer gemeinsamen Gewissensprüfung beiträgt, zum Verwerfen des Schemas, dass wir absolut unschuldig sind, solange wir Opfer waren, wenn sie zu einer Vertiefung unserer moralischen Sensibilität beiträgt, dann heißt dass, dass diese Diskussion notwendig war.“⁴

Jerzy Turowicz setzt sich äußerst kritisch mit der polnischen Selbstwahrnehmung als Helden- und Opfergemeinschaft auseinander. Er ist der Ansicht, dass die mythische Überzeugung ewiger Unschuld Polen daran hindert, sich den

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Turowicz (05.04.1987).

Fragen der moralischen Schuld und Verantwortung für die nationalsozialistische Judenvernichtung zu stellen. Aus diesem Grunde begrüßt er den Beitrag des Krakauer Literaturwissenschaftlers, den er als notwendigen Schritt betrachtet, um sich kritisch mit dem eigenen Selbstverständnis als Opfergemeinschaft zu beschäftigen. Der Herausgeber des *Tygodnik Powszechny* ist bereit, diesen Weg im Rahmen seiner Möglichkeiten zu unterstützen:

„Darum werden wir trotz der Forderungen einiger unserer Leser noch mehr als einmal im ‚Tygodnik‘ über das polnisch-jüdische und das christlich-jüdische Problem schreiben.“⁵

Jerzy Turowicz spricht sich gegen die bisherige Verdrängung der Probleme und für einen offensiven Umgang mit Aspekten der Schuld im polnisch-jüdischen Verhältnis aus. Der Diskussion, die um den Beitrag Jan Błońskis geführt wird, räumt er dabei einen großen Stellenwert ein. Seiner Ansicht nach ist es möglich, dass sich Polen mithilfe dieser Diskussion von dem identitätsstiftenden Opfermythos lösen und einen realistischen Blick auf die eigene Vergangenheit entwickeln kann.

Mit dem polnischen Selbstverständnis als Helden- und Opfergemeinschaft und dessen Auswirkungen auf das polnisch-jüdische Verhältnis beschäftigt sich auch der jüdische Publizist Stanisław Krajewski. In dem Gespräch mit der Journalistin Ewa Berberyusz erklärt er:

„Polen betrachten sich selbst als Opfer der Geschichte. Sie können nicht den Gedanken ertragen, dass jemand anders mehr gelitten haben könnte als sie selbst, denn die Polen sind die Opfer – und damit Ende.“⁶

Aus diesem Grunde könnten die Polen auch nicht weniger als die Juden gelitten oder ihnen Leid zugefügt haben, denn ein Opfer könne nicht das Leiden eines anderen verursachen.⁷ Krajewski führt diese Art des Denkens auf den polnischen Messianismus zurück, der zu einer Betrachtung der Juden als Fremde und Feinde geführt habe. Die Polen würden sich wie die Juden als „auserwähltes Volk“ fühlen, die nicht in einem Land koexistieren könnten, oder wie Krajewski es in den Worten eines Freundes formuliert: „Wie können wir (in Polen) nicht Antisemiten sein – es ist kein Platz für zwei auserwählte Nationen im selben Land.“⁸

Stanisław Krajewski thematisiert in seinem Beitrag das ähnliche Selbstverständnis von Polen und Juden. Beide fühlen sich gleichermaßen als von Gott „auserwähltes Volk“. Vor diesem Hintergrund müsse es zwangsläufig zu Kon-

5 Ebd.

6 Czarna Dziura (05.04.1987).

7 Stanisław Krajewski spricht hier die scheinbare Unvereinbarkeit von Opfer- und Täterrolle an, die zu einer Negierung jeglicher Schuld von Seiten desjenigen führt, der sich selbst als Opfer begreift.

8 Ebd.

flikten kommen, da zwei Völker nicht gleichzeitig von Gott auserwählt sein und damit die moralische Überlegenheit für sich beanspruchen könnten. Krajewski ist daher der Ansicht, dass sich Polen von der mythischen Überzeugung ewiger Unschuld lösen muss, um die Probleme in den polnisch-jüdischen Beziehungen bereinigen zu können.

Insgesamt ist festzustellen, dass sich bereits im Jahre 1987 eine Reihe von Autoren mit dem polnischen Selbstverständnis als Helden- und Opfergemeinschaft beschäftigt: Nicht nur Jan Błoński, sondern auch Jerzy Turowicz und Stanisław Krajewski setzen sich kritisch mit dem polnischen Opfermythos auseinander und sehen hierin eine der Hauptursachen für die Schwierigkeiten im polnisch-jüdischen Verhältnis und im Umgang Polens mit seiner Vergangenheit. Noch vor der politischen Wende, die zu einem Wegfall ideologischer Leitsätze und verordneter Geschichtsbezüge führt, stellen Teile der intellektuellen Elite das nationale Identitätskonzept Polens als Helden- und Opfergemeinschaft auf den Prüfstand.

In der Diskussion um den Beitrag Michał Cichys, der im Januar 1994 in der *Gazeta Wyborcza* erscheint, wird der polnische Opfermythos kaum thematisiert. Lediglich der Herausgeber der Zeitung, Adam Michnik, beschäftigt sich in seinem Vorwort zu dem Artikel „Polen und Juden – schwarze Kapitel des Aufstands“ mit diesem Aspekt der Debatte. Dabei stellt er fest, dass die Erinnerung an die Kämpfer des Warschauer Aufstands „Teil des polnischen Heiligtums“ geworden sei:

Nach dem Krieg nahm die kollektive Erinnerung, was sehr menschlich ist, eine Auswahl aus den Ereignissen vor. Helden wurden in Erinnerung behalten, und vergessen wurde all das Wertlose im Leben des Menschen. Wir betrachten uns selbst als unschuldige Opfer der fremden Gewalt und Gemeinheit. Von einer wirklichen politischen oder historischen Debatte konnte in einer Welt des totalitären Terrors und der totalitären Propaganda keine Rede sein. [...] Die Aufdeckung schwarzer Kapitel der eigenen Vergangenheit führte zu Schockreaktionen, denn diese Vergangenheit sollte unbefleckt, rein und heroisch sein.⁹

Adam Michnik weist in seinem Beitrag auf den immanenten Prozess des Erinnerns und Vergessens in einem kollektiven Gedächtnis hin. Erinnert wird, was sich in einen sinnhaften und identitätsstiftenden Bezugsrahmen einordnen lässt; vergessen wird, was sich in der Gegenwart als schmerzhaft, sperrig oder unbrauchbar erwiesen hat. Die Erinnerung an die Heldentaten der Heimatarmee bestätigt das polnische Identitätskonzept als Helden- und Opfergemeinschaft und kann in einen sinnhaften Bezugsrahmen eingeordnet werden. Für die Erinnerung an gewaltsame Übergriffe und Verfehlungen von AK-Soldaten lässt sich

⁹ Michnik, Adam (29./30.01.1994): Polacy – Żydzi. Czarne karty powstania. [Polen und Juden. Schwarze Kapitel des Warschauer Aufstands.] In: *Gazeta Wyborcza*.

dagegen kein passender „Rahmen“ finden. Der Vorwurf, die Helden der Heimaarmee hätten unschuldige Juden während des Aufstands ermordet, lässt sich nicht mit dem bisherigen Selbstverständnis als reiner, unschuldiger Opfergemeinschaft vereinbaren – oder um es verkürzt zu formulieren: Ein Märtyrer kann nicht gleichzeitig Täter sein. Es lässt sich somit kein Bezugsrahmen für diese Erinnerung finden. Demnach fordert Adam Michnik in seinem Beitrag eine Korrektur des kollektiven Gedächtnisses und eine Abkehr von dem bisherigen Identitätskonzept als Helden- und Opfergemeinschaft.

Michnik betrachtet diesen Prozess der kollektiven Neuorientierung als notwendigen Teil der Demokratisierung des Landes und sieht in den öffentlichen Konflikten über die schmerzhaften Kapitel der polnischen Vergangenheit eine Art „Teststreifen“ für die Demokratiefähigkeit des Landes. Er ist der Überzeugung, „dass die Fähigkeit, sich mit den schwarzen Episoden des eigenen Erbes auseinanderzusetzen, für jede Nation eine demokratische Reifeprüfung ist. Meiner Meinung nach sind die Polen reif für die Demokratie, und das bedeutet, dass sie ein Recht auf die vollständige Wahrheit über ihre eigene Vergangenheit haben.“¹⁰

Diese Aufforderung wird jedoch im weiteren Verlaufe der Diskussion nicht aufgegriffen. Mitte der 1990er Jahre ist Polen mit den unmittelbaren Folgen des Transformationsprozesses beschäftigt, sodass offenbar nur wenig Raum für die Auseinandersetzung mit dem eigenen Identitätskonzept zur Verfügung steht.

Sechs Jahre später wird das polnische Selbstverständnis als Helden- und Opfergemeinschaft besonders intensiv diskutiert. Jan Tomasz Gross stellt bereits in der Einleitung seines Buches „Nachbarn“ fest, dass sich das Pogrom von Jedwabne nicht mit den Kategorien Täter-, Opfer- und Zuschauerrolle beschreiben ließe.¹¹ Nach seiner Darstellung waren die Polen im Zweiten Weltkrieg nicht nur Opfer des sowjetischen Terrors und der nationalsozialistischen Besatzungsherrschaft, sondern sind im Sommer 1941 in Jedwabne und anderen Orten des Landes selbst zu Tätern geworden.

Diese Rollenzuschreibung lässt sich nicht mit dem bisherigen Identitätskonzept vereinbaren, in dem sich kein passender „Rahmen“ für die Erinnerung an ein schuldhaftes Verhalten der polnischen Bevölkerung finden lässt. Vor diesem Hintergrund enthält die öffentliche Bekanntmachung des Massakers von Jedwabne bereits die implizite Aufforderung an die polnische Gesellschaft, sich von der mythischen Überzeugung ewiger Unschuld zu lösen und die Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges aus der Helden- und Opferperspektive zu korrigieren.

Jan Tomasz Gross ist der Ansicht, dass die polnische Gesellschaft zehn Jahre nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft in der Lage ist, diesen Schritt zu

¹⁰ Michnik (29./30.01.1994).

¹¹ Vgl. Gross (2001b), S. 20.

vollziehen. Er formuliert zum Abschluss seines Buches die Überzeugung, „dass wir eine Schwelle erreicht haben, an der die neue Generation, die in Polen mit Redefreiheit und politischen Freiheiten aufgewachsen ist, bereit sein wird, sich der ungeschminkten Geschichte der polnisch-jüdischen Beziehungen während des Krieges zu stellen“.¹²

In der nachfolgenden Debatte, die sein Buch in der polnischen Öffentlichkeit auslöst, bekräftigt Jan Tomasz Gross diese Ansicht. Er stellt in seinem Artikel „Das Kopfkissen von Frau Marx“ fest, dass die Katastrophe der jüdischen Vernichtung in Polen weder beweint noch durchlebt worden sei.¹³ Über Jahrzehnte habe die polnische Gesellschaft diese Ereignisse verdrängt, um auf diese Weise die eigene Wahrnehmung als Helden- und Leidensgemeinschaft zu schützen. Das Pogrom vom Sommer 1941 zwingt die polnische Gesellschaft jedoch zum Umdenken.

Mit den Konsequenzen dieser Tat werden wir nur fertig werden können, wenn wir die eigene Geschichte einer tiefgehenden Reflexion unterziehen. [...] Wir müssen unsere schwierige Geschichte aus eigener Kraft mit unserem Selbstbild in Einklang bringen. Wir müssen die kollektive Biographie verstehen, die uns über Generationen hinweg verbindet. Denn nicht das, was andere über uns sagen, ist wirklich wichtig, sondern wie wir uns selbst mit der Vergangenheit konfrontieren.¹⁴

Der Autor von „Nachbarn“ betrachtet die öffentliche Bekanntgabe des Pogroms von Jedwabne als Herausforderung für die polnische Gesellschaft. Sein Ziel ist es, dass die begangene Schuld nicht länger verdrängt wird, sondern als Teil der eigenen Vergangenheit angenommen und das Selbstbild als Helden- und Opfergemeinschaft korrigiert wird. „Es geht mir darum, dass die Aufarbeitung des Erbes, das der Zweite Weltkrieg in den polnisch-jüdischen Beziehungen hinterlassen hat, von uns vor allem eine geistige Evolution einfordert, und nicht einen neuen Eintrag in die Grundbücher. Eine Rechentafel hilft hier nicht viel, wir werden wohl eher auf die Tafel mit den zehn Geboten zurückgreifen müssen.“¹⁵

Der Autor wendet sich explizit gegen den immer wieder, vor allem von nationalistischer und konservativer Seite erhobenen Vorwurf, das Pogrom von Jedwabne sei in erster Linie bekannt gemacht worden, um jüdische Besitzansprüche in Polen durchzusetzen. Ihm geht es nach eigenen Worten nicht um die Wieder-

¹² Ebd., S. 122.

¹³ Ähnlich äußert sich Jan Tomasz Gross in einer Diskussionsrunde: „Diese jüdische Katastrophe während des Krieges haben wir nicht durchlebt und beweint. Ich möchte glauben, dass der Fall Jedwabne hier eine Änderung bringen wird, weil er so unerhört dramatisch ist.“ Aussagen von Gross in dem Artikel: Jedwabne, 10 lipca 1941 (03.03.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 173.

¹⁴ Gross (11.02.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 139.

¹⁵ Ebd., S. 141.

herstellung ursprünglicher Besitzverhältnisse oder finanzielle Entschädigungen der jüdischen Opfer und ihrer Nachfahren, sondern um eine „geistige Evolution“ in Polen. Er will erreichen, dass sich die polnische Gesellschaft von der mythischen Überzeugung ewiger Unschuld löst und einen realistischen Blick auf die eigene Vergangenheit entwickelt. Dabei spricht Gross den Polen Mut zu, sich dieser Herausforderung zu stellen, denn nicht die Tat vom 10. Juli 1941 entscheide über das Ansehen des Landes in der Welt, sondern der zukünftige Umgang mit dieser Schuld. „Und auch wenn das paradox klingt: Jedwabe eröffnet uns die Chance, in der Frage der polnisch-jüdischen Beziehungen Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen – unter der Bedingung, dass wir das Wissen über diese Tragödie mit Demut und Verantwortungsgefühl aufnehmen.“¹⁶

Jan Tomasz Gross formuliert in seinem Buch „Nachbarn“ und den nachfolgenden Beiträgen klare Erwartungen gegenüber der polnischen Gesellschaft: Seiner Ansicht nach sollte das neu erworbene Wissen über die Geschehnisse vom Sommer 1941 dazu führen, dass sich Polen vom identitätsstiftenden Opfermythos löst und ein neues Selbstverständnis jenseits der Helden- und Opferrolle entwickelt.¹⁷ Durch die Art der Veröffentlichung zeigt er, dass er der polnischen Gesellschaft zutraut, diesen Schritt in einem Prozess der öffentlichen Auseinandersetzung zu vollziehen. Zehn Jahre nach dem Ende der kommunistischen Diktatur sind die Polen seiner Meinung nach in der Lage, den aufgezeigten Widerspruch in Form einer öffentlichen Diskussion aufzulösen und ihr Selbstbild mit dem begangenen Unrecht in Einklang zu bringen.

In der politisch gemäßigten Presse wird diese Herausforderung angenommen und die Auswirkungen des Pogroms von Jedwabne auf das polnische Selbstverständnis als Helden- und Opfergemeinschaft wiederholt diskutiert. Jan Oniszcuk stellt in der Łomżaer Wochenzeitung *Kontakty* fest, dass Polen lange Zeit von der eigenen Unschuld gegenüber den polnischen Juden überzeugt gewesen sei.¹⁸ Der in Bremen lehrende Historiker Zdzisław Krasnodębski betrachtet „Nachbarn“ als „ein wichtiges und den polnischen Leser schmerzendes Buch“. Es widerlege endgültig „die bequeme und das Gewissen beruhigende Überzeugung, die Polen seien nur Zeugen, niemals aber Täter der an den Juden begangenen Verbrechen während des Zweiten Weltkrieges gewesen“.¹⁹

Besonders intensiv beschäftigt sich Adam Michnik mit der polnischen Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges aus der Helden- und Opferperspektive. Er

¹⁶ Ebd., S. 141.

¹⁷ Es vergeht ein Jahr zwischen der Veröffentlichung in Polen und der Herausgabe des Buches in den Vereinigten Staaten.

¹⁸ Vgl. Oniszcuk (18.02.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 143.

¹⁹ Krasnodębski (02/2001). Zit. n. Transodra 23, S. 148.

erläutert in seinem Beitrag „Der Schock von Jedwabne“, wie Polen zunächst dem nationalsozialistischen Terror und anschließend den sowjetischen Kommunisten ausgeliefert worden sei. „Diese historische Entwicklung prägte die polnische Sicht der eigenen Geschichte: Polen war stets unschuldiges und ehrenhaftes Opfer feindlicher Gewalt und fremder Intrigen.“²⁰ Nach dem Krieg hätten der stalinistische Terror und der weiterhin vorherrschende Antisemitismus dazu geführt, dass die Erfahrungen der Shoah in Polen nicht aufgearbeitet worden seien. Das Buch von Jan Tomasz Gross sei aus diesem Grunde ein Schock für die polnische Gesellschaft gewesen: „Der gewöhnliche polnische Leser konnte nicht glauben, dass so etwas wie in Jedwabne möglich war. Ich muss bekennen, dass auch ich es nicht glauben konnte, und zuerst die Meinung vertrat, dass mein Freund Jan Tomasz Gross einer Fälschung zum Opfer gefallen sei. Aber der Mord in Jedwabne, dem ein bestialischer Pogrom vorausgegangen war, fand tatsächlich statt. Es muss das kollektive Bewusstsein der Polen belasten – und auch mein individuelles.“²¹

Adam Michnik führt in seinem Beitrag aus, dass der polnische Opfermythos über ein breites gesellschaftliches Fundament verfüge, das durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges weiter vertieft worden sei. Dabei stellt er klar, dass er selbst von der polnischen Unschuld überzeugt gewesen sei. Aus diesem Grunde habe die Aufdeckung des Pogroms von Jedwabne auch für ihn einen Schock dargestellt. Durch diese Art der Darstellung einer persönlichen Betroffenheit versucht der Herausgeber der *Gazeta Wyborcza*, seiner Argumentation eine besondere Glaubwürdigkeit zu verleihen. Auf diese Weise vermeidet er, als Teil der geistigen – jüdischen – Elite des Landes zu erscheinen, die der polnischen Gesellschaft von oben bzw. von außen einen Prozess des geistigen Umdenkens verordnet. Michnik stellt sich als Teil der polnischen Gesellschaft dar und muss sich ebenso wie „der gewöhnliche polnische Leser“ für die Geschehnisse in Jedwabne verantwortlich fühlen und sein eigenes Bild der polnischen Vergangenheit korrigieren.

Die polnische Philosophin und Publizistin Halina Bortnowska lässt in dem Beitrag „Wenn der Nachbar keinen Namen hat“ ebenfalls ihre persönlichen Überzeugungen mit einfließen. Sie stellt fest, dass sie selbst lange Zeit von der polnischen Unschuld überzeugt gewesen sei. „Diese Überzeugung war ein Paradigma und also ein grundlegendes, nicht hinterfragtes Prinzip meiner Betrachtungsweise der polnisch-jüdischen Beziehungen und der neuesten Geschichte.“²²

Dieses „Paradigma der Unschuld“ ist ihrer Ansicht nach tief im polnischen Geschichtsbild verwurzelt und habe zu einer Externalisierung der Schuld geführt: „Insbesondere haben wir uns daran gewöhnt, an der Vernichtung der Juden keine

²⁰ Michnik (16./17.03.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 201.

²¹ Ebd., S. 204.

²² Bortnowska (27./28.01.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 122.

Schuld zu tragen, alle, auch ‚unsere Antisemiten‘, die Juden zwar nicht mochten, sie aber doch retteten, was umso bewundernswerter war.“²³ Diese Überzeugung von der eigenen Unschuld sei jedoch durch das Buch von Jan Tomasz Gross zerstört worden. Sie selbst sei stets der Ansicht gewesen, dass es zwar Antisemitismus in Polen gegeben habe, dieser jedoch nichts mit der Judenvernichtung zu tun gehabt habe. Nun sei Polen von der Furcht erfasst worden, es könnte noch weitere solcher Orte gegeben haben. Neben der Aufklärung der Geschichte sei es notwendig, „sich mit den Menschen zu befassen, die gegen den Antisemitismus nicht immun sind“. Ihnen müsste gezeigt werden, „daß sie mit ihrer giftigen Ladung unerwünscht sind“.²⁴

Auch Janusz A. Majcherek ist der Überzeugung, dass die polnische Selbstwahrnehmung als Opfergemeinschaft zu einer Abwehr von Schuld geführt habe. Der Journalist und wissenschaftliche Mitarbeiter der Pädagogischen Akademie in Krakau stellt in seinem Beitrag für den *Tygodnik Powszechny* fest, dass die übliche Erwiderung auf kritische Anmerkungen zu der polnischen Geschichte in der Berufung auf die altpolnische Toleranz und Gastfreundschaft sowie die moralische Überlegenheit Polens gegenüber den übermächtigen Nachbarn bestanden hätte. „Daher kommt das spezifisch polnische, historische Monopol, Opfer des Unrechts zu sein und jegliches Böse auf Fremde abzuwälzen. Die Infragestellung dieses Rufs der Polen wird als Beweis der Undankbarkeit derer verstanden, die von der polnischen Toleranz und Gastfreundschaft profitierten, oder als Bestreben der Unterdrücker Polens, die eigene Schuld zu verwischen.“²⁵

Janusz A. Majcherek ist ebenso wie Halina Bortnowska der Meinung, dass Polen sich der eigenen Vergangenheit stellen und die schmerzhaften Kapitel darin aufarbeiten sollte. Obwohl in den letzten Jahren eine Reihe von Verbrechen aufgedeckt worden sei, die Polen an ihren deutschen, ukrainischen oder jüdischen Mitbürgern begangen hätten, sind diese Ereignisse nach Ansicht Majchereks bislang nicht aufgearbeitet worden. Lange Jahre nach dem Krieg habe es gute Gründe gegeben, diese dunklen Seiten der polnischen Geschichte nicht aufzudecken, denn sie hätten propagandistisch zur Rechtfertigung des aufgezwungenen Regimes genutzt werden können. Doch solche Befürchtungen seien seit mehr als zehn Jahren hinfällig:

„Jetzt ist für die Polen die Zeit der Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit gekommen. Die tiefgehende und kritische Revision der polnischen Geschichte ist vonnöten, damit man aus ihr Lehren ziehen kann, die nützlicher sind als

²³ Ebd., S. 122.

²⁴ Ebd., S. 124.

²⁵ Majcherek, Janusz (25.03.2001): Ciemne karty polskiej historii. [Die dunklen Seiten der polnischen Geschichte.] In: *Tygodnik Powszechny*. Zit. n. Transodra 23, S. 206–210, hier S. 206.

die naive Erquickung der Herzen mit stereotypen Phrasen. Nur aus der wahren Geschichte kann man etwas lernen. Verlogenheit gegenüber der Vergangenheit führt zu einem Leben in der Lüge heute.“²⁶

Die Sozialpsychologin Krystyna Skarżyńska geht sogar soweit, die Selbstwahrnehmung als Opfer als eine Ursache für den Ausbruch von Gewalt zu betrachten. Sie stellt in ihrem Beitrag „Kollektive Vorstellung, gemeinsame Schuld“ fest, dass Polen und Juden sich gleichermaßen in der Rolle des Opfers sehen würden. Dabei hätten Forschungen gezeigt, „dass wir unsere nationalen Leiden als eine Art des speziellen Einsatzes oder einer Investition betrachten, aufgrund derer wir höhere Ansprüche an die Welt stellen können als andere“. Und weiter führt sie aus: „Wir halten uns für außergewöhnlich, wir schreiben uns die moralischen Verdienste und einen besonderen Beitrag um das Schicksal der Welt zu. Das nehmen wir in uns wahr und das mögen wir.“²⁷ Diese Form der Selbstwahrnehmung führe dazu, eine Aufteilung in „Wir“ und die „Fremden“ vorzunehmen, wobei den eigenen Landsleuten nur positive, den Fremden ausschließlich negative Eigenschaften zugeschrieben werden würden. Vorurteile und Aggressionen wären die Folgen dieser Wahrnehmung.

Ebenso wie Halina Bortnowska und Janusz A. Majcherek beschäftigt sich eine Reihe von Autoren mit der Frage, welche Konsequenzen aus der Aufdeckung der Geschehnisse vom Sommer 1941 und der damit verbundenen Zerstörung des polnischen Opfermythos zu ziehen sind.

Die Soziologin Hanna Świda-Ziemba erklärt:

Ich bin der Meinung, dass es eine moralische Pflicht ist, nicht nur die Wahrheit über Jedwabne anzunehmen und einige symbolische Gesten zu vollziehen, die das Vergangene abschließen sollen. Dieser Bewusstseinschock sollte vor allem aber zur Quelle von Reflexionen werden, die alles das umwerten, was bisher bagatellisiert wurde. [...] Der Schock, den die Information über Jedwabne hervorgerufen hat, sollte ein neues Kapitel unseres Selbstverständnisses eröffnen.²⁸

Noch weitergehende Konsequenzen fordert Marcin Król, der Herausgeber der Zeitung *Res Publica Nowa*. Er ist der Ansicht, dass durch das Buch von Jan Tomasz Gross nicht nur die Selbstwahrnehmung als Opfer, sondern das gesamte polnische Identitätskonzept zerstört worden sei:

Wenn es wieder eine Gemeinschaft geben sollte, die man als ‚Polentum‘ oder ‚Vaterland‘ bezeichnet, dann muss man sie von neuem aufbauen – auf Ruinen. Und bei diesem Wie-

²⁶ Ebd., S. 210.

²⁷ Skarżyńska (25./26.12.2000).

²⁸ Świda-Ziemba (12.04.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 238.

deraufbau werden jene Bestandteile des gemeinschaftlichen Gedächtnisses und der Vorstellungskraft nichts mehr helfen, die bisher gut funktioniert haben: die Romantik, die ‚Umwandlung der Brotesser in Engel‘ [...], die Erinnerung der Generation unserer Eltern und Großeltern an die Zeit der Heimatarmee und dieser ganze Traditionstypus.²⁹

Król fordert, nicht auf die „befreiende, kathartische Macht der Wahrheit zu hoffen“. Er setzt vielmehr auf eine umfassende Erziehungsarbeit: „Es bleibt wohl nur die große, aber kontinuierliche, alltägliche Mühe der Umerziehung und Resozialisierung der ganzen Gesellschaft, uns einbezogen, denn bei sich selbst muss man anfangen.“³⁰

Eine große Anzahl von Kritikern in der politisch-gemäßigten Presse ist der Überzeugung, dass mit dem Buch „Nachbarn“ der polnische Opfermythos zerstört worden sei. Die mythische Überzeugung, wonach Polen als Opfer fremder Mächte und ausländischer Intrigen stets unschuldig gewesen sei und keine moralische oder aktive Schuld auf sich geladen habe, ließe sich seit der Aufdeckung der Geschehnisse vom 10. Juli 1941 nicht länger aufrecht erhalten. Wie das Buch von Jan Tomasz Gross gezeigt habe, seien die Polen in Jedwabne Opfer und Täter zugleich gewesen. Die Kritiker verlangen, die schwierigen Kapitel der polnischen Vergangenheit aufzuarbeiten, die polnisch-jüdischen Beziehungen zu verbessern und den Antisemitismus entschieden zu bekämpfen. Einige von ihnen, wie Hanna Świdwa-Ziemia oder Marcin Król, führen diesen Gedanken konsequent zu Ende und fordern, Abschied von dem bisherigen Identitätskonzept zu nehmen und ein neues Kapitel im polnischen Selbstverständnis zu eröffnen. Offen bleibt jedoch, wie sich die polnische Gesellschaft zukünftig definieren könnte. Marcin Król stellt fest, dass die bisherige Identitätskonstruktion durch das Buch „Nachbarn“ zerstört worden sei und alle bisherigen Elemente, die das polnische Selbstverständnis geprägt hätten, nicht länger verwendet werden könnten. Unbeantwortet bleibt jedoch die Frage, was aus diesen Ruinen entstehen und welche Elemente hier zukünftig eine tragende Rolle spielen könnten.

Die Kritik an dem polnischen Opfermythos wird hingegen nicht von allen Diskussionsteilnehmern geteilt. So sind auch in der politisch-gemäßigten Presse Beiträge zu finden, die davor warnen, die Geschichte des nationalen Ruhmes durch die Kapitel begangener Schuld ersetzen zu wollen, wie sie in den vergangenen Jahren wiederholt in der polnischen Öffentlichkeit thematisiert worden seien.

Ein Beispiel für diese Art der Darstellung ist der Artikel des Historikers Andrzej Nowak, der im August 2001 in der *Rzeczpospolita* erscheint. Unter

²⁹ Król, Marcin (07/2001): Pamięć i historia. [Gedächtnis und Geschichte.] In: Res Publica Nowa. Zit. n. Transodra 23, S. 307–315, hier S. 307f.

³⁰ Ebd., S. 308.

der Überschrift „Westerplatte oder Jedwabne“ schildert er die gegenwärtige Debatte als ein „Gefecht zwischen der Geschichte des nationalen Ruhms und der Geschichte der nationalen Schande“.³¹ In seiner historischen Bildung habe der Zweite Weltkrieg als Bestätigung dafür gegolten, dass Polen sich „verhältnismäßig am anständigsten“ verhalten habe und oft „geradezu heldenhaft aus dieser historischen Prüfung aller historischen Nationen hervorgegangen“³² sei. Diese Wahrnehmung werde durch die Arbeit des IPN, der wichtigsten historischen Bildungseinrichtung in Polen, und die Darstellung in den Massenmedien in den letzten Jahren zunehmend untergraben. Nach Ansicht Nowaks handelt es sich hierbei nicht um eine historische Wahrheitsfindung, sondern um die Suche nach der nationalen Schande. Die hier infrage gestellten Symbole des Helden- und Opfertums im Zweiten Weltkrieg gehörten seiner Ansicht nach nicht „in die Requisitenkammer der ‚bequemen Kostüme‘ der Polen, sondern sie sind Teil der historischen Wahrheit und wiegen in der Bilanz des Zweiten Weltkrieges mehr als die heutzutage so modische Geschichte der Kollaboration oder der angeblichen Beteiligung der Polen an der Vernichtung der Juden. Das sollten die für die historische Bildungsarbeit in Polen verantwortlichen Institutionen nicht vergessen.“³³

Deutlich zurückhaltender äußert sich der Historiker Tomasz Szarota in der *Rzeczpospolita*. Unter der Überschrift „Rauch über Jedwabne“ wendet er sich gegen die Darstellung von Halina Bortnowska und erklärt:

Eine andere These begegnete mir in einem Artikel in der *Gazeta Wyborcza*: Die Polen seien von der Idee ihrer eigenen Unschuld besessen. Die Polen sind meiner Meinung nach aber eher von ihrer Heldenhaftigkeit und ihrem Märtyrertum besessen als von ihrer absoluten Unschuld. Unsere Gesellschaft hat sich zweifellos jahrelang ein idealisiertes Bild von Krieg und Besatzung geschaffen. Diese Idealisierung war einfach überlebensnotwendig. Das Bild des kämpfenden, heldenhaften und am stärksten leidenden Volkes, das trotz seiner Verdienste zum Verlieren verdammt ist, war unerhört wichtig. Nach 1989 konnte man der Geschichte die Stirn bieten, ihr in die Augen sehen, anerkennen, dass es Schandflecken in unserer Geschichte gibt, worüber wir jetzt aber den Mut haben zu reden.³⁴

Tomasz Szarota betrachtet den Opfermythos als eine Art Überlebenstechnik, die die polnische Gesellschaft gebraucht habe, um die Erfahrungen des Krieges und der Besatzung zu bewältigen. Diese Idealisierung der Vergangenheit aus der Helden- und Opferperspektive benötige sie seit der politischen Wende nicht mehr und könne sich den dunklen Kapiteln der eigenen Vergangenheit stellen.

³¹ Nowak, Andrzej (01.08.2001): Westerplatte czy Jedwabne. [Westerplatte oder Jedwabne.] In: *Rzeczpospolita*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 354–357, hier S. 356.

³² Ebd., S. 355.

³³ Ebd., S. 357.

³⁴ Zalesiński (02.02.2001). Zit. n. *Transodra* 23, S. 137.

Tomasz Szarota befürchtet nicht wie sein Kollege Andrzej Nowak, dass der polnische Opfermythos durch einen Mythos der Täterschaft ersetzt werden könnte und unterstützt die Aufarbeitung dunkler Kapitel in der polnischen Vergangenheit. Doch in Abgrenzung zu Halina Bortnowska und anderen Kritikern des polnischen Opfermythos ist er der Überzeugung, dass sich diese Aufarbeitung mit dem bisherigen Identitätskonzept vereinbaren ließe. Seiner Ansicht nach steht nicht die mythische Überzeugung ewiger Unschuld im Mittelpunkt polnischer Selbstwahrnehmung, sondern die Rolle des Helden und Märtyrers. Aus diesem Grunde müsste die polnische Gesellschaft ihr Selbstbild zwar korrigieren, jedoch nicht grundsätzlich verändern.

Es sind somit auch in der politisch gemäßigten Presse Stimmen zu vernehmen, die vor einem Abschied von dem Opfermythos warnen und die Befürchtung formulieren, die mythische Überzeugung von der ewigen Unschuld könnte durch einen Mythos der Täterschaft ersetzt werden. Auch wenn eine solche Form der Neukonzeption in der Diskussion um die Ereignisse in Jedwabne nicht erkennbar wird, erlauben diese Reaktionen Rückschlüsse darüber, welches Maß an Verunsicherung und welche Formen der Abwehr die Erschütterung des polnischen Identitätskonzeptes in der Bevölkerung auslöst.

Einen offiziellen Schlusstrich unter die Jedwabne-Diskussion setzt der polnische Präsident Aleksander Kwaśniewski. In seiner Rede vom 10. Juli 1941 bekennt er sich klar zu der polnischen Schuld. Er benennt die Juden als Opfer und die Polen als Täter des Pogroms: „Die Opfer waren hilf- und schutzlos. Die Verbrecher fühlten sich straffrei, weil die deutschen Besatzer zu diesen Taten aufgerufen hatten. Wir wissen mit vollständiger Sicherheit, dass unter den Verfolgern und Tätern Polen waren. Wir können nicht daran zweifeln – hier in Jedwabne sind Bürger der Republik Polen durch andere polnische Bürger ermordet worden. Menschen bereiteten Menschen und Nachbarn Nachbarn dieses Schicksal.“³⁵

In dem weiteren Verlauf seiner Rede zeigt sich Kwaśniewski davon überzeugt, dass Polen etwas aus der Diskussion um die Ereignisse in Jedwabne gelernt hat: „Wir sind uns unserer Verantwortung für den Umgang mit den dunklen Flecken in unserer Vergangenheit bewusst geworden. Wir haben verstanden, dass diejenigen der Nation einen schlechten Dienst erwiesen haben, die dazu aufrufen, diese Vergangenheit zu leugnen. Eine solche Haltung führt zu moralischer Selbstvernichtung.“ Und weiter führt er aus: „Wir bringen unseren Schmerz und unsere Scham zum Ausdruck und wir sind entschieden, die Wahrheit zu suchen, wir wollen mutig sein und die schlechte Vergangenheit überwinden, wir wollen Verständnis und Eintracht erzielen.“³⁶

³⁵ Przemówienie Prezydenta RP (07.07.2001).

³⁶ Ebd.

Aleksander Kwaśniewski spricht sich als polnisches Staatsoberhaupt dafür aus, die polnische Mitschuld an der nationalsozialistischen Judenvernichtung nicht länger zu verdrängen und zu verschweigen, sondern diese dunklen Kapitel in der polnischen Vergangenheit anzunehmen und offensiv aufzuarbeiten. Mit seiner eindeutigen Stellungnahme zu der polnischen Täterschaft spricht er sich gegen die bisherige Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges aus der Helden- und Opferperspektive aus und fordert den Abschied von der mythischen Überzeugung polnischer Unschuld. Dabei drückt er zugleich seine Hoffnung aus, dass diese Abkehr von der bisherigen Selbstwahrnehmung nicht zu einer Spaltung der Gesellschaft führen möge, sondern in dieser Frage Eintracht erzielt werden sollte.

Wie Umfrageergebnisse zeigen, stößt er mit dieser Forderung jedoch nicht auf allgemeine Zustimmung. Laut einer Befragung, die im August 2001 durchgeführt wird, sind lediglich 8% der polnischen Bevölkerung davon überzeugt, dass Polen allein für das Pogrom vom 10. Juli 1941 verantwortlich sind. Ein knappes Drittel der Befragten (28%) ist dagegen der Ansicht, dass die Deutschen die Tat begangen haben, und 5% betrachten andere Nationen, wie zum Beispiel die Russen, als Täter.³⁷ Darüber hinaus ist nach der Rede des polnischen Präsidenten eine sinkende Zahl der Befragten der Meinung, dass die Juden die alleinigen Opfer des Pogroms waren (83% im April 2001 – 78% im August 2001) und 3% sind sogar davon überzeugt, dass allein die Polen als Opfer des Massakers zu betrachten seien.³⁸ Anhand dieser Umfrageergebnisse lässt sich somit keine Abkehr, sondern in Teilen der Bevölkerung eine verstärkte Betonung des polnischen Martyriums erkennen.

4.2 Zusammenfassung

Die Analyse der Auseinandersetzung mit dem Opfermythos in den öffentlichen Konflikten über die Shoah zeigt deutlich, welche Veränderungen die polnische Gesellschaft seit dem Jahre 1985 bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts durchlaufen hat. Während die mythische Überzeugung von der ewigen Opferrolle Polens im Jahre 1985 noch über ein breites gesellschaftliches Fundament verfügt und daher in der Diskussion um den Film „Shoah“ noch gar nicht infrage gestellt wird, markiert der von Jan Błoński verfasste Artikel „Arme Polen blicken aufs Ghetto“ den ‚Sprung in die Erinnerungspluralität‘ der polnischen Gesellschaft. Erstmals wird hier in der polnischen Öffentlichkeit die Auffassung vertreten, dass das polnische Selbstverständnis als Opfergemeinschaft zu einer ständigen Verteidigungs-

³⁷ Vgl. Centrum Badania Opinii Społecznej (Hrsg.) (09/2001), S. 4.

³⁸ Ebd., S. 3.

haltung und der Abwehr von Schuld führe. Der Autor fordert seine Landsleute auf, ein klares Eingeständnis von Schuld zu leisten und sich von der mythischen Überzeugung ewiger Unschuld zu lösen.

In der Cichy-Debatte wird das polnische Selbstverständnis als Opfergemeinschaft dagegen kaum thematisiert. Hierbei handelt es sich um eine Diskussion, die überwiegend unter Historikern über die Authentizität der genannten Quellen geführt wird. Die Frage, wie sich die geschilderten Morde mit dem polnischen Identitätskonzept als Opfergemeinschaft vereinbaren lassen, wird von den Fachleuten erst gar nicht gestellt.

Die bislang umfangreichste Debatte stellt auch unter diesem Aspekt die Jedwabne-Diskussion dar. In der politisch gemäßigten Presse formuliert eine große Anzahl Autoren ihre Überzeugung, dass sich das von Jan Tomasz Gross dargestellte Verbrechen an den Juden in Jedwabne nicht mit dem bisherigen Selbstverständnis als Opfergemeinschaft vereinbaren ließe. Ihre Forderungen reichen von einer kritischen Überprüfung des bisherigen Umgangs mit der jüdischen Vergangenheit bis zu der Abkehr von dem polnischen Identitätskonzept als Helden- und Leidensgemeinschaft.

Der geforderte Abschied von dem Opfermythos bedeutet jedoch, dass das gesamte Identitätskonzept der polnischen Gesellschaft infrage gestellt wird; denn dieser Mythos ist nicht nur eine von vielen „Erzählfiguren“³⁹ polnischer Geschichte, sondern ist ein „Massensymbol“⁴⁰ der polnischen Gesellschaft, ein Wertemuster, das auf die Lebensweise der polnischen Nation zugeschnitten ist, sie zusammenhält und von anderen abgrenzt.⁴¹ Ein solches Symbol in Zweifel zu ziehen bedeutet, den nationalen Wertehaushalt und damit die Identität einer Nation zu erschüttern. Wenn Polen somit Abschied von dem zentralen Symbol des Opfermythos nimmt, müsste es sich als Nation neu erfinden. Hierfür benötigt das Land neue Mythen oder muss die alten mit neuem Inhalt füllen.⁴²

Auch wenn das Massensymbol und damit der Wertehaushalt einer Nation wandelbar ist, kann eine solche Veränderung nicht frei erfunden oder von oben verordnet werden. Vielmehr handelt es sich um eine neue Deutung bestehender Traditionslinien und historischer Erfahrungen, denn wie Elias Canetti über den Charakter des Massensymbolen feststellt, bestimmt seine regelmäßige Wiederkehr und Anpassung an die jeweilige Situation die Kontinuität des Nationalgefühls.

³⁹ J. Assmann (2000), S. 52.

⁴⁰ Vgl. Canetti (1983), S. 185–197.

⁴¹ Vgl. Langewiesche (2008), S. 27.

⁴² Vgl. ebd., S. 19.

„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.“⁴³

Dieter Langewiesche hat am Beispiel Deutschlands aufgezeigt, wie eine solche Veränderung verlaufen kann. Seiner Ansicht nach hat sich die deutsche Nation gleich zweimal neu „erfunden“, indem sie nach der Reichseinigung im Jahre 1871 das Heer in den Mittelpunkt ihrer Identität gestellt und nach dem Zweiten Weltkrieg bewusst mit diesem Massensymbol gebrochen hat.⁴⁴

Die polnische Nation hat eine solche Veränderung seit der Teilungszeit nicht durchlaufen. Durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und die nachfolgende Eingliederung in das sowjetische Herrschaftssystem wurde der im 19. Jahrhundert geprägte Opfermythos immer wieder erneuert und bestätigt. Auch das Ende des Kalten Krieges hat, wie Rudolf Jaworski zu Recht feststellt,⁴⁵ bislang noch nicht zu einem Wandel geführt.

Der von Jan Błoński, Jan Tomasz Gross und zahlreichen Kritikern in der Jedwabne-Diskussion geforderte Abschied von dem Opfermythos verlangt jedoch eine solche Veränderung; denn wenn sich die polnische Nation von ihrem zentralen Symbol löst, „imaginiert [sie] sich anders als zuvor, und dafür braucht sie neue Mythen oder sie muss alte Mythen mit neuem Sinn füllen.“⁴⁶

Eine solche Form der Neukonzeption wird jedoch im Verlaufe der öffentlichen Konflikte über die Shoah nicht erkennbar. Die Kritiker des Opfermythos fordern zwar, dass sich die polnische Nation zu ihrer Schuld bekennen, ihr Selbstbild mit den aufgedeckten Verbrechen in Einklang bringen und sich einer umfassenden Umerziehung unterziehen müsste, doch es wird nicht erkennbar, welche zentralen Mythen und Symbole zukünftig den Wertehaushalt der polnischen Nation bestimmen könnten. So wird in den Diskussionen weder die Erfahrung religiöser Toleranz gegenüber Minderheiten noch die Erinnerung an den Vielvölkerstaat in den Mittelpunkt gerückt, die als Anknüpfungspunkte eines neuen Identitätskonzeptes dienen könnten. Auch eine nachhaltige Umdeutung des Opfermythos, der

⁴³ Canetti (1983), S. 187.

⁴⁴ Vgl. Langewiesche(2008), S. 27f. Langewiesche führt damit die Argumentation Elias Canettis fort, der das Heer als Massensymbol der Deutschen betrachtet hat und stellt fest: „Erst nach dem Zweiten Weltkrieg – so lässt sich Canettis Argumentation weiterdenken; er selbst macht das nicht – brachen die Deutschen bewusst mit diesem nationalen Wertehaushalt und seinem zentralen Symbol. Das Militär wurde nun trotz der bald wiedereingeführten allgemeinen Wehrpflicht aus seiner Zentralstellung verdrängt. Mit anderen Worten: Die deutsche Nation habe sich neu erschaffen, erfunden, weil sie von ihren früheren Zentralwerten und deren Symbolisierung abrückte.“ Ebd., S. 28.

⁴⁵ Vgl. Jaworski (1998), S. 46.

⁴⁶ Langewiesche (2003), S. 19.

beispielsweise die gemeinsame Leidenserfahrung von Polen und Juden betont, zeichnet sich im Verlaufe der Diskussionen nicht ab.

Hier liegt eine der größten Schwächen der öffentlichen Konflikte über die Shoah in Polen. Da in ihrem Verlaufe keine Alternativen oder neuen Fixpunkte eines nationalen Wertehaushaltes erkennbar werden, können sie nicht den Ausgangspunkt einer kollektiven Neuorientierung bilden. Sie führen vielmehr zu einer Spaltung der Gesellschaft, denn die Erschütterung des eigenen Selbstverständnisses und des Vertrauens auf die ruhmreiche Vergangenheit der polnischen Nation führt in Teilen der Gesellschaft zu Verunsicherung und Abwehrreaktionen, wie sie in den Artikeln Andrzej Nowaks oder Jerzy Bajdas zu erkennen sind und in nachfolgenden Umfragen bestätigen werden.

Dieser Mangel an alternativen Identitätskonzepten führt dazu, dass die Erinnerung an die Judenvernichtung weiterhin nicht in das kollektive Gedächtnis der polnischen Gesellschaft zu integrieren ist. Im bisherigen Identitätskonzept der polnischen Gesellschaft als Helden- und Leidensgemeinschaft lässt sich kein passender „Rahmen“⁴⁷ für diese Erinnerung finden. Erinnert und in dem „Funktionsgedächtnis“ gespeichert wird, was die Identität und das Selbstwertgefühl einer Gemeinschaft stärkt. In dem kollektiven Gedächtnis der Polen finden daher Erinnerungen ihren Platz, die die Erfahrungen von Unterdrückung und heldenhafter Erhebung gegen die übermächtigen Feinde bestätigen. Die Erinnerungen an die Teilungszeit, die Aufstände des 19. Jahrhunderts oder der Zweite Weltkrieg nehmen daher bis heute einen zentralen Platz in dem kollektiven Gedächtnis der Polen ein. Für die Erinnerung an eine moralische oder aktive Schuld, die Polen im Hinblick auf die Judenvernichtung auf sich geladen hat, steht hier bislang kein passender „Rahmen“ zur Verfügung.

Polen benötigt demnach ein neues Identitätskonzept, um die Erinnerung an die Judenvernichtung und das eigene moralische wie aktive Versagen von dem „Speicher-“ in das „Funktionsgedächtnis“ transferieren zu können. Da eine solche Form der Neukonzeption im Verlaufe der Debatten nicht erkennbar wird, erweist sich die Shoah auch weiterhin als sperrige und schmerzliche Erinnerung, die sich nicht in das kollektive Gedächtnis der polnischen Gesellschaft integrieren lässt. Sie befindet sich gewissermaßen im „floating gap“ zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis. Die öffentliche Thematisierung der Shoah stellt immer wieder den Versuch dar, sie von dem unbewohnten in den bewohnten Teil des kollektiven Gedächtnisses zu transferieren. Diese Versuche müssen jedoch zum Scheitern verurteilt sein, solange kein Identitätskonzept entworfen wird, in dem sich ein passender „Rahmen“ für diese Erinnerungen finden lässt.

47 „Rahmen“ im Sinne eines „sozialen Rahmens“ von Maurice Halbwachs (1985).

5 Auswertung

„Die Vergangenheit ist in der Gegenwart eingeschlossen, ist untrennbar eines mit ihr. Gegenwart und jene andere Gegenwart, die wir Zukunft nennen, sind nichts anderes als das Ergebnis unserer Vergangenheit. Sie sind das Gericht über alles Geschehene. Man kann sich eine Weile einbilden, man sei aller Vergangenheit ledig. Doch eines Tages richtet sich die Vergangenheit vor einem auf und erweist sich als ein Engpass, durch den – und nirgendwo sonst – der Weg in die Zukunft führt. Scheut man die enge Pforte, gewinnt man nie das Freie. Man muss den Mut haben, seine Vergangenheit anzuschauen, auch wenn sie einem nicht gefällt und gerade dann, und in dem Augenblick, in dem man erkennt und sich gesteht, wie schlecht sie war, tut sich die Tür zur besseren Zukunft auf.“

Luise Rinser, 1946

Die Darstellung und Analyse der öffentlichen Konflikte über die Shoah in Polen hat gezeigt, dass es in der polnischen Presse bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts nicht gelingt, den Widerspruch zwischen der Wahrnehmung als Helden- und Opfergemeinschaft und den erhobenen Schuldvorwürfen aufzulösen und die Erinnerung an die nationalsozialistische Judenvernichtung ins kollektive Gedächtnis zu integrieren. Die Diskussionen können daher nicht als ‚erfolgreich‘ im Sinne von Max Miller bezeichnet werden. Vielmehr zeichnet sich im Verlaufe der Diskussionen, die seit Mitte der 1980er Jahre bis zum Jahre 2001 in der polnischen Öffentlichkeit geführt werden, eine Aufspaltung in „zwei separate, miteinander nicht kommunizierende Erinnerungsgemeinschaften“¹ ab.

Auf der einen Seite stehen Vertreter eines nationalistischen bis national-konservativen Lagers, die die von Claude Lanzmann und Jan Błoński, Michał Cichy und Jan Tomasz Gross formulierten Vorwürfe des moralischen Versagens oder der aktiven Schuld des polnischen Volkes im Zweiten Weltkrieg zurückweisen. Sie greifen auf die Argumente der Judenrettung, der Judenkomune und des Antipolonismus zurück, die eine Verletzung des Verallgemeinerungs-, des Wahrheits- und Objektivitätsprinzips kollektiver Argumentationen darstellen, wodurch strittige Fragen nicht gemeinsam beantwortet können und ein kollektiver Lernerfolg blockiert wird.

Auf der anderen Seite beginnen Mitglieder eines liberalen bis gemäßigt-konservativen Teils der Presse, diese Argumentationsstrategien zu hinterfragen und als stereotype Vorurteile oder faktisch haltlose Behauptungen zurückzuweisen. Sie sind bereit, das begangene Unrecht als Teil der polnischen Vergangenheit zu akzeptieren und eine Veränderung bislang geltender Überzeugungsmuster

¹ Borodziej, Włodzimierz (2003a): Abschied von der Martyrologie in Polen? In: Sabrow, Martin u.a. (Hrsg.): Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen seit 1945. München, S. 288–305, hier S. 297.

zuzulassen. Dabei zeigt sich jedoch in der konkreten Auseinandersetzung mit dem bisherigen Identitätskonzept, dass die Kritiker des Opfermythos der Gesellschaft keine neuen Fixpunkte oder alternativen Deutungsmöglichkeiten anbieten können. So wird im Verlauf der Debatten nicht erkennbar, welche zentralen Mythen und Symbole zukünftig den Wertschausalt der polnischen Nation bestimmen könnten. Im kollektiven Gedächtnis der Polen steht daher auch weiterhin kein „Rahmen“ zur Verfügung, in den sich die nationalsozialistische Judenvernichtung einfügen lässt.

Diese Aufspaltung und Polarisierung der polnischen Presse spiegelt das Meinungsspektrum in der polnischen Gesellschaft. Der Vergleich zweier Umfragen, die in den Jahren 1992 und 2002 von dem Soziologen Ireneusz Krzemiński zum Thema Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit und nationale Stereotype in Polen durchgeführt worden sind, zeigt, dass sich in den vergangenen zehn Jahren sowohl die Zahl der überzeugten Antisemiten als auch der Anti-Antisemiten erhöht hat.² Während die Zahl der Anhänger eines traditionellen, religiösen Antisemitismus weitgehend unverändert bei ca. 12% liegt,³ hat sich die Anhängerschaft des modernen Antisemitismus deutlich erhöht. Waren im Jahre 1992 noch 16,6% der Befragten davon überzeugt, dass Juden einen zu hohen Einfluss auf die Gesellschaft und Wirtschaft haben und die Medien des Landes beherrschen, sind es im Jahre 2002 27,1%. Besonders auffällig ist dabei, dass entgegen der ursprünglichen Annahmen der Bildungsgrad nicht zu einem Abbau antise-

2 Vgl. Krzemiński, Ireneusz (2004a): Postawy antysemityczne po dziesięciu latach i ich wyznaczniki. [Antisemitische Einstellungen nach zehn Jahren und ihre Determinanten.] In: Ders. (Hrsg.): Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań. [Antisemitismus in Polen und der Ukraine. Bericht aus der Forschung.] Warszawa, S.15–78, hier S. 29–32. Die erste Untersuchung aus dem Jahr 1992 erschien unter dem provokanten Titel „Sind die Polen Antisemiten?“. Vgl. Krzemiński, Ireneusz (Hrsg.) (1996): Czy Polacy są antysemitami? [Sind die Polen Antisemiten?] Warszawa.

3 Nach den Ergebnissen der Studie handelt es sich hierbei in erster Linie um Menschen mit einer geringeren Bildung, die in großer Zahl in kleineren Städten oder Dörfern leben. Nach Ansicht Ireneusz Krzemińskis ist der Radiosender *Maryja* in starkem Maße für die Verfestigung von religiösen Vorurteilen gegenüber den Juden verantwortlich. Vgl. Krzemiński (2004a), S. 33. Radio *Maryja* wurde 1991 von Pater Tadeusz Rydzyk vom Orden der Redemptoristen in Toruń gegründet und wird seit 1993 landesweit ausgestrahlt. Das Programm ist ausschließlich religiös: Es besteht aus Gebeten, Messen, Andachten, Meditationen, ruhiger Musik und Gesprächen mit Hörern und wird daher häufig auch als „Gebetsradio“ bezeichnet. Durchschnittlich verfügt Radio *Maryja* über 1–2 Millionen Zuhörer, von denen die Mehrzahl über 60 Jahre alt ist. Der Sender ist wiederholt wegen der Verbreitung von Antisemitismus, Verleumdungen und Unwahrheiten, insbesondere im Präsidentschaftswahlkampf von 1995 kritisiert worden. Vgl. Kowol, Ilza (1999): Die katholische Kirche und katholische Medien. In: Kopper, Gerd G./Rutkiewicz, Ignacy/Schliep, Katharina (Hrsg.): Medientransformation und Journalismus in Polen 1989–1996. Berlin, S. 235–246, hier S. 242f.

mitischer Vorurteile beiträgt, sondern lediglich für die Dynamik der Entwicklung von Bedeutung zu sein scheint. Gerade unter der Intelligenz wird der Anstieg des Antisemitismus von einem Anstieg anti-antisemitischer Haltungen begleitet.⁴

Weitere aufschlussreiche Ergebnisse bietet die Studie zu Themen des Zweiten Weltkrieges und der Judenvernichtung in Polen. Auf die Frage, welche Gruppe größeres Leid während der Zeit von 1939 bis 1945 erfahren hat, geben knapp 47% der Befragten an, dass Polen und Juden gleichermaßen gelitten hätten (im Vergleich zu rund 32% im Jahr 1992). 38,3% (zu 46,1%) betrachten dagegen die Juden als die größte Opfergruppe und 10,2% (zu 6,2%) sind der Meinung, dass Polen mehr Leid erfahren hätten.⁵

Die Untersuchungsergebnisse Ireneusz Krzemińskis zeigen, dass seit Beginn der 1990er Jahre bis zum Beginn des 21. Jahrhundert Überzeugungen nicht verändert, sondern in ihrer bisherigen Form verfestigt worden sind. Sowohl der Anteil von überzeugten Antisemiten wie der Anti-Antisemiten ist gestiegen und die Zahl derjenigen, die das Leiden von Polen und Juden gleichsetzen und die Rolle Polens als Opfer des Zweiten Weltkrieges betonen, ist gewachsen. Zusammenfassend stellt der Leiter und Herausgeber dieser Untersuchung fest: „Der Unwille, das jüdische Leiden anzuerkennen und das Verlangen nach Anerkennung der polnischen Verdienste und Leistungen – dies gehörte zu den wichtigsten Ergebnissen unserer Untersuchung von 2002.“⁶

Eine Reihe von Beobachtern macht Ausgangspunkt und Verlauf der Jedwabne-Debatte für diese Entwicklung verantwortlich. Kritiker haben bereits während der Diskussion wiederholt davor gewarnt, dass die Aufdeckung der Geschehnisse vom 10. Juli 1941 und das Verhalten „jüdischer Kreise“ den Antisemitismus im Lande verstärken könnten.⁷ Auch der polnische Historiker Włodzimierz Borodziej vertritt die Ansicht, dass der „Gesundungsprozess des seinerzeit durch kommunistische Legitimationsstrategien geschädigten kommunikativen bzw. kulturellen Gedächtnisses“ seit 1989 gute Fortschritte gemacht habe. „Nachbarn hat diesen Genesungsprozess durch die Wucht der Anklage unterbrochen, in Frage gestellt – vielleicht unumkehrbar gemacht?“⁸

Diese Einschätzung unterstellt, dass die in den 1990er Jahren geführten Diskussionen über die polnisch-jüdischen, die polnisch-deutschen oder die polnisch-ukrainischen Beziehungen zu einer „Genesung“ hätten führen können, d.h. zu einem Kompromiss über die Deutung der gemeinsamen Vergangenheit

⁴ Vgl. Krzemiński (2004a), S. 34f.

⁵ Vgl. Krzemiński (2004b), S. 120f.

⁶ Krzemiński (2006), S. 64f.

⁷ Vgl. u.a. Bugaj (06./07.01.2001). Zit. n. Transodra 23, S. 97.

⁸ Borodziej (2003), S. 297.

und zu einer Eingliederung des schuldhaften Verhaltens während des Zweiten Weltkrieges in das kollektive Gedächtnis der polnischen Gesellschaft. Eine solche „Genesung“ wird jedoch durch die Verletzung zentraler Kooperationsprinzipien kollektiver Argumentationen und das Fehlen alternativer Identitätskonzepte behindert. Aus diesem Grunde hätten auch weniger schmerzhaft Diskussionen als die Jedwabne-Debatte nicht zu einer „Heilung“ des kollektiven Gedächtnisses der polnischen Gesellschaft führen können.

Bestätigt wird diese Einschätzung durch die Diskussion über ein weiteres Buch von Jan Tomasz Gross, das 2006 in den USA und zwei Jahre später in Polen erscheint. Unter dem Titel „Angst. Der Antisemitismus in Polen nach dem Krieg. Geschichte eines moralischen Niedergangs“⁹ schildert der Autor den Antisemitismus der ersten Nachkriegsjahre in Polen. Gestützt auf Zeugenaussagen, Protokolle oder Tagebuchaufzeichnungen berichtet er von alltäglichem Antisemitismus und Diskriminierungen, von der Inbesitznahme jüdischen Eigentums durch Privatpersonen und staatliche Institutionen, von gewaltsamen Übergriffen auf Juden und schließlich von den Pogromen zwischen Sommer 1945 und Sommer 1946, wobei er vor allem auf die Geschehnisse vom 4. Juli 1946 in Kielce eingeht.

Insgesamt, so meint Gross, seien 1.500 Juden Opfer des polnischen Antisemitismus geworden. Seiner Ansicht nach wurde das Quälen und Töten der Juden nicht als Verbrechen betrachtet, sondern sei zur langweiligen Routine verkommen. Man habe die Juden als minderwertige Geschöpfe angesehen und die ethnische Säuberung, die Hitler begonnen hatte, zu Ende bringen wollen. Darüber hinaus hätten vielen Polen Angst vor der Rückgabe jüdischen Eigentums und der Aufdeckung unwürdigen Verhaltens während des Zweiten Weltkrieges gehabt. Die einzige Autorität, die diese Gewaltexzesse hätte eindämmen können, wäre nach Meinung von Gross die katholische Kirche gewesen. Doch auch sie habe geschwiegen und sich daher der „Kollaboration durch Unterlassung“ schuldig gemacht.¹⁰

Ebenso wie „Nachbarn“ ist „Angst“ nicht im Stile einer klassischen wissenschaftlichen Arbeit geschrieben, setzt bewusst auf vereinfachende Darstellungen und zugespitzte Formulierungen, um auf diese Weise möglichst große Aufmerksamkeit zu erreichen. Gross' Ziel ist es, ebenso wie im Jahre 2000 die polnische Gesellschaft aufzurütteln und von der mythischen Überzeugung ewiger Unschuld

⁹ Gross, Jan Tomasz (2008): *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*. [Angst. Antisemitismus in Polen nach dem Krieg. Geschichte eines moralischen Niedergangs.] Kraków. Zwei Jahre zuvor ist das Buch bereits in etwas veränderter Form in den Vereinigten Staaten erschienen. Vgl. Ders. (2006): *Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz*. New York.

¹⁰ Vgl. ebd.

zu befreien. Im Gegensatz zu „Nachbarn“ schildert der Autor in diesem Buch jedoch keine unbekannten Ereignisse oder Erkenntnisse. Die von ihm beschriebenen Tatsachen und verwendeten Quellen sind unter Fachleuten bekannt und in zahlreichen Publikationen beschrieben worden.¹¹

Jan Tomasz Gross stellt diese Ereignisse in neuer Radikalität und Einseitigkeit dar und ruft auf diese Weise den zu erwartenden Widerstand hervor. Die Diskussion über sein Buch, das im Januar 2008 auf dem polnischen Buchmarkt erscheint, verläuft in den bereits bekannten Bahnen. Vertreter des national-konservativen Milieus und Mitglieder des polnischen Klerus weisen seine Darstellung der unmittelbaren Nachkriegszeit scharf zurück und greifen dabei auf die üblichen Argumentationsmuster zurück. Sie werfen dem Autor „antipolnische und antikatholische Unterstellungen“¹² vor, widerlegen seine Quellen und versuchen, den Sicherheitsdienst oder gesellschaftliche Randgruppen für das Pogrom von Kielce verantwortlich zu machen.¹³ Dabei kritisieren sie besonders den katholischen Verlag *Znak*, der das Buch von Gross in Polen veröffentlicht hat. So schreibt der Erzbischof von Krakau, Stanisław Dziwisz, in einem offenen Brief an den Verlagsleiter: „Das Buch ‚Angst‘ erfüllt mich mit Schmerz. Eure Aufgabe ist es, die geschichtliche Wahrheit zu verbreiten und nicht, gleichzeitig antipolnische und antisemitische Dämonen zu wecken.“¹⁴

Unterstützt wird diese Haltung durch die geschichtspolitischen Veränderungen, die sich seit der Wahl der Kaczyński-Brüder im Jahr 2005 bzw. 2006 in Polen vollzogen haben. Der neu ernannte Direktor des IPN, Janusz Kurtyka, fördert nicht die Aufklärungsarbeit, sondern bezeichnet Gross als einen „Vampir der Geschichtsschreibung“.¹⁵ Zeitgleich mit der Veröffentlichung von „Angst“ lässt er eine Gegendarstellung herausbringen. Unter dem Titel „Nach der Vernichtung. Die polnisch-jüdischen Beziehungen 1944–1947“¹⁶ stellt der in Washington lehrende Historiker Marek Jan Chodakiewicz die Pogrome der Nachkriegszeit nicht

11 Vgl. u.a. Szaynok, Bożena (1992): Pogrom Żydów w Kielcach, 4 lipca 1946. [Das Pogrom an Juden in Kielce, 4. Juli 1946.]. Warszawa; Kersten, Krystyna (1997): The Pogrom of Jews in Kielce on July 4, 1946. In: *Acta Poloniae Historica*, 76, S. 197–212.

12 Nowak, Jerzy Robert (19./20.01.2008): Manipulacje Grossa i Znak. [Manipulationen von Gross und Znak.] In: *Nasz Dziennik*.

13 Vgl. Wielowieyska, Dominika (10.04.2008): Lekceważyłam nasz antysemityzm. [Ich habe unseren Antisemitismus unterschätzt.] In: *Gazeta Wyborcza*.

14 Nowak, Jerzy Robert (07.02.2008): Szkalowanie Kościoła katolickiego. [Verleumdungen der katholischen Kirche.] In: *Nasz Dziennik*.

15 Kurtyka, Janusz: Gross to wampir historiografii. (10.01.2008) [Gross ist ein Vampir der Geschichtsschreibung.] In: *Gazeta Wyborcza*.

16 Vgl. Chodakiewicz, Marek Jan (2008): Po zagładzie. Stosunki polsko-żydowskie 1944–1947. [Nach der Vernichtung. Die polnisch-jüdischen Beziehungen 1944–1947.] Warszawa.

als Ausdruck antisemitischer Gewalt dar, sondern betrachtet sie als Reaktion auf das Engagement der Juden im kommunistischen Untergrund und als Zurückweisung ihrer Forderungen nach Wiedergutmachung. Chodakiewicz greift auf das bekannte Argument der Judenkommune zurück, um die Darstellung von Jan Tomasz Gross zurückzuweisen.

Auch Vertreter aus dem liberalen bis gemäßigt-konservativen Milieu stören sich an der Radikalität und Einseitigkeit von „Angst“. Der Historiker Paweł Machcewicz stellt im *Tygodnik Powszechny* fest: „Die Erklärung von Jan Tomasz Gross ist zu einfach, zu eindimensional, zu scharf, sein Ton in fast jedem Kapitel voll leidenschaftlicher Anklage. Anstatt zur Reflexion und zur Gewissensforschung anzuregen, dürfte das Buch bei vielen eine Abwehrreaktion hervorrufen.“¹⁷ Auch sein Kollege Andrzej Friszke ist der Ansicht, dass Gross in „Angst“ ein zu schwarzes Bild vom Polen der Nachkriegszeit entwerfe, „aber es ist nicht weit von der Wahrheit entfernt. Wenn er vorsichtiger gewesen wäre, an alle Nuancen erinnert und Generalisierungen vermieden hätten, wäre seinem Buch das gleiche Schicksal widerfahren wie anderen Büchern zuvor – es wäre bewusst übergangen worden. Um es hart und vielleicht auch ungerecht zu formulieren: Gross hat uns dazu gezwungen, uns den Problemen zu stellen. Leider erleichtert er dadurch die Polarisierung.“¹⁸

Eine Reihe von Autoren der liberalen *Gazeta Wyborcza* gelangt zu einer ähnlichen Einschätzung. Sie sind trotz aller Kritik der Meinung, dass ein solches Buch notwendig sei, um die Mehrheit der Polen wachzurütteln und ihnen ein Gefühl für das begangene Unrecht zu vermitteln.¹⁹ In der konservativen Tageszeitung *Rzeczpospolita* sind dagegen überwiegend kritische Stellungnahmen zu lesen, in denen davor gewarnt wird, dass Gross mit seinem Buch Stereotypen über Polen bestätigen und den Dialog mit den Juden blockieren könnte.²⁰

Die Schocktherapie, die Jan Tomasz Gross der polnischen Gesellschaft erneut verordnet, führt somit wiederum nicht zu einer „Genesung“ von der Vorstellung ewiger Unschuld. Vielmehr vertieft der Autor die vorhandenen Gräben und trägt nicht zu einer integrierenden Erinnerungskultur bei. Mit seiner einseitigen und radikalen Darstellung erhöht er die Dissonanz zwischen Mediendarstellung und Bevölkerungsmeinung und sorgt auf diese Weise dafür, dass die vorhandenen

¹⁷ Machcewicz, Paweł (20.01.2008): *Odcienie czerni*. [Schattierungen von Schwarz.] In: *Tygodnik Powszechny*.

¹⁸ Friszke, Andrzej (23.03.2008): *Gross i chłopcy narodowcy*. [Gross und nationale Burschen.] In: *Gazeta Wyborcza*.

¹⁹ Vgl. u.a. Engelking-Boni, Barbara (16.02.2008): *Dolary skupuję, koty przechowuję*. [Kaufe Dollar, nehme Katzen auf.] In: *Gazeta Wyborcza*.

²⁰ Vgl. u.a. Baranowska, Kamila (06.02.2008): *Książka Grossa blokuje dialog*. [Das Buch von Gross blockiert den Dialog.] In: *Rzeczpospolita*.

Ansichten gefestigt und nicht – wie von ihm beabsichtigt – verändert werden. In Umfragen, die im Auftrage der *Gazeta Wyborcza* durchgeführt werden, zeigt sich, dass eine knappe Mehrheit der polnischen Bevölkerung das Erscheinen von „Angst“ ablehnt und als antipolnische und ungerechte Attacke auf das Land verurteilt.²¹ Darüber hinaus sind weiterhin 47% der Befragten davon überzeugt, dass „viele Polen Juden gerettet und nur wenige sie verfolgt haben“. Lediglich 6% sind der Ansicht, dass „nur wenige Polen Juden gerettet, aber viele sie verfolgt haben“.²²

Die jüngste Diskussion, die in Polen über die Shoah geführt worden ist, hat noch einmal deutlich vor Augen geführt, dass das Land nicht erneut aufgerüttelt oder mit dem Vorwurf einer noch größeren Schuld konfrontiert werden muss. Polen benötigt vielmehr zum einen eine Presse, die sich an zentrale Prinzipien kollektiver Argumentationen hält und nicht länger stereotype oder sachlich falsche Argumente verwendet. Zum anderen bedarf es eines neuen Identitätskonzepts oder einer anderen Interpretation des bisherigen Massensymbols, in der die Erinnerung an die nationalsozialistische Judenvernichtung ihren Platz finden kann.

Bis dahin wühlt und gräbt der Maulwurf weiter...

21 In einer Umfrage des Meinungsforschungsinstituts PBS DGA, das vom 1.–3. Februar 2008 1056 Personen befragt hatte, geben 23% an, dass sie das Buch „Angst“ als notwendige Gewissensforschung betrachten; 45% verneinen dagegen diese Frage. Auf die Frage, ob es sich bei dem Buch um eine „antipolnisch, ungerechte Attacke“ auf das Land handelt, antworten 41% mit Ja und 19% mit Nein. Vgl. Sondaż „Gazety“. (14.02.2008) [Umfrage der „Gazeta“.] In: *Gazeta Wyborcza*.

22 Es handelt sich hierbei um die Ergebnisse einer weiteren Umfrage, die durch das Meinungsforschungsinstitut TNS OBOP im Januar bzw. April 2008 durchgeführt worden ist. Vgl. „Strach“ Grossa niewiele zmienił poglądy. (24.04.2008) [„Angst“ von Gross hat die Ansichten nur wenig verändert.] In: *Gazeta Wyborcza*.

Literaturverzeichnis

Sekundärliteratur

- Alter, Peter (1999): Einleitung. In: Ders./Bärsch, Claus-Ekkehard/Berghoff, Peter (Hrsg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München, S. 7–14.
- Assmann, Aleida (2003): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München.
- Assmann, Aleida (2004): Zur Mediengeschichte des kulturellen Gedächtnisses. In: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hrsg.): Medien des kollektiven Gedächtnisse. Berlin, S. 44–60.
- Assmann, Aleida (2007): Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. Bonn.
- 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.
- Assmann, Jan (2000): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 3. Aufl., München.
- Baczko, Bronisław (1994): Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej. [Gesellschaftliche Vorstellungen. Skizzen über die Hoffnung und das kollektives Gedächtnis.] Warszawa.
- Bartoszewski, Władysław (1987): Uns eint vergossenes Blut. Juden und Polen in der Zeit der ‚Endlösung‘. Frankfurt a. Main.
- Bartoszewski, Władysław (1989): Polen und Juden in der deutschen Besatzungszeit. In: Kleßmann, Christoph (Hrsg.): September 1939. Krieg, Besatzung, Widerstand in Polen. Göttingen, S. 139–155.
- Bartoszewski, Władysław (1990): The Convent at Auschwitz. London.
- Bartoszewski, Władysław/Lewin, Zofia (Hrsg.) (1969): Righteous among Nations. How Poles helped the Jews, 1939–1945. London.
- Benz, Wolfgang (2004): Die Affäre Hohmann – das Lehrstück zur Instrumentierung des patriotischen Projekts. In: Ders.: Was ist Antisemitismus? Bonn, S. 155–173.
- Benz, Wolfgang (2008): Treblinka. In: Ders./Distel, Barbara/Königseder, Angelika (Hrsg.): Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager. München, S. 407–443.
- Benz, Wolfgang/Wetzel, Juliane (1996): Möglichkeiten und Formen der Hilfe für verfolgte Juden. Einleitende Bemerkungen. In: Dies. (Hrsg.): Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit. Regionalstudien 1. Polen, Rumänien, Griechenland, Luxemburg, Norwegen, Schweiz. Berlin, S. 7–17.
- Berenstein, Tatiana/Eisenbach, Artur/Rutkowski, Adam (Hrsg.) (1977): Eksterminacja Żydów na ziemiach polskich w okresie okupacji hitlerowskiej. Zbiór dokumentów. [Der Massenmord an den Juden auf polnischem Boden in der Zeit der nationalsozialistischen Besatzung. Eine Auswahl von Dokumenten.] Warszawa.
- 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.

- Bingen, Dieter (2009): Die katholische Kirche Polens zwischen Diktatur und Demokratie. In: Jahrbuch Polen (Religion), S. 7–21.
- Bingen, Dieter/Ruchniewicz, Krzysztof (2009): Polen und Deutschland. In: Dies. (Hrsg.): Länderbericht Polen. Bonn, S. 649–673.
- Bizeul, Yves (2006): Politische Mythen, Ideologien und Utopien. Ein Definitionsversuch. In: Tepe, Peter/Ders. (Hrsg.): Politische Mythen. Bd. 2, Würzburg, S. 10–29.
- Błogostawiony ks. Michał Piaszczyński. [Gesegneter Priester Michał Piaszczyński.] Online unter URL: <http://www.kuria.lomza.pl/index.php?wiad=37> (15.05.2013).
- Błoński, Jan (1992): Sarmatismus – zur polnischen Adelskultur. In: Kobylińska, Ewa/Lawaty, Andreas/Stephan, Rüdiger (Hrsg.): Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe. München/Zürich, S.127–133.
- Böhler, Jochen (2006): Auftakt zum Vernichtungskrieg. Die Wehrmacht in Polen 1939. Bonn.
- Borodziej, Włodzimierz (1996): Das Jahr 1945 in der polnischen Geschichte. In: Nordost-Archiv, Zeitschrift für Regionalgeschichte, Heft 1, S. 75–93.
- Borodziej, Włodzimierz (2003a): Abschied von der Martyrologie in Polen? In: Sabrow, Martin/Jessen, Ralph/Große Kracht, Klaus (Hrsg.): Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen seit 1945. München, S. 288–305.
- Borodziej, Włodzimierz (2003b): Der Warschauer Aufstand. In: Chiari, Bernhard (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 217–253.
- Borodziej, Włodzimierz (2004): Der Warschauer Aufstand 1944. Frankfurt a. Main.
- Breysach, Barbara (2005): Schauplatz und Gedächtnisraum Polen. Die Vernichtung der Juden in der deutschen und polnischen Literatur. Göttingen.
- Brodowski, Michael (2006): Kollektives Lernen als Grundlage organisationalen Lernens. Eine empirische Fallstudie. Berlin.
- 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.
- Buras, Piotr (2005): 1945 und die Polen. In: WeltTrends 47, S. 127–139.
- 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.
- Canetti, Elias (1983): Masse und Macht. Frankfurt a. Main.
- Centrum Badania Opinii Społecznej (Hrsg.) (09/2001): Polacy wobec zbrodni w Jedwabnem – przemiany społecznej świadomości. Komunikat z badań. [Polen gegenüber dem Verbrechen in Jedwabne – Veränderungen des gesellschaftlichen Bewusstseins. Bericht aus der Forschung.] Warszawa.
- 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.
- Centrum Badania Opinii Społecznej (Hrsg.) (07/2009): Powstanie Warszawskie w pamięci zbiorowej. Komunikat z badań. [Der Warschauer Aufstand im kollektiven Gedächtnis. Bericht aus der Forschung.] Warszawa.
- 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.
- Chaumont, Jean-Michel (2001): Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität und Anerkennung. Lüneburg.

- Chiari, Bernhard (2003): Die Heimatarmee als Spiegelbild polnischer nationaler Identität. In: Ders. (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 1–25.
- Chodakiewicz, Marek Jan (2008): Po zagładzie. Stosunki polsko-żydowskie 1944–1947. [Nach der Vernichtung. Die polnisch-jüdischen Beziehungen 1944–1947.] Warszawa.
- Cornelißen, Christoph (2003): Was heißt Erinnerungskultur? Begriff – Methoden – Perspektiven. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 54, Heft 10, S. 548–563.
- Datner, Szymon (1966): Eksterminacja ludności żydowskiej w okręgu białostockim. [Die Vernichtung der jüdischen Bevölkerung im Distrikt Białystok.] In: Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego (BŻIH), Nr. 60, S. 3–29.
- Davies, Norman (1997): Polish National Mythologies. In: Hosking, Georrey/Schöpflin, George (Hrsg.): Myths and Nationhood. London, S. 141–157.
- Davies, Norman (2000): Im Herzen Europas. Geschichte Polens. München.
- Davies, Norman (2004): Aufstand der Verlorenen. Der Kampf um Warschau 1944, München.
- Diskin, Hanna (2001): The Seeds of Triumph. Church and State in Gomułka's Poland. Budapest.
- Distel, Barbara (2008): Sobibór. In: Benz, Wolfgang/Dies./Königseder, Angelika (Hrsg.): Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager. München, S. 375–404.
- 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.
- Dmitrów, Edmund (2002): Polen. In: Knigge, Volkhard/Frei, Norbert (Hrsg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. München, S. 176–184.
- Dmitrów, Edmund (2003): Die Polen. Zum Wandel historischer Selbst- und Fremdbilder einer Opfervation 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.
- Dmitrów, Edmund (2004): Die Einsatzgruppen der deutschen Sicherheitspolizei und des Sicherheitsdienstes zu Beginn der Judenvernichtung im Gebiet von Łódź und Białystok. In: Ders./Machciewicz, Paweł/Szarota, Tomasz (Hrsg.): Der Beginn der Vernichtung. Zum Mord an den Juden in Jedwabne und Umgebung im Sommer 1941. Neue Forschungsergebnisse polnischer Historiker. Osnabrück, S. 95–208.
- Dmitrów, Edmund/Kulak, Jerzy (2003): Der polnische „Historikerstreit“ zur Armia Krajowa. In: Chiari, Bernhard (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 807–846.
- Dmitrów, Edmund/Machciewicz, 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.
- Engelking, Barbara/Hirsch, Helga (Hrsg.) (2008): Unbequeme Wahrheiten. Polen und sein Verhältnis zu den Juden. Frankfurt a. Main.
- Ethical Problems of the Holocaust in Poland (1990). In: Polonsky, Antony (Hrsg.): „My brother's keeper?“ Recent Polish Debates on the Holocaust. Oxford, S. 184–232.
- Fein, Daniel (1989): Wie Feindbilder entstehen. Drei Elemente der gegenseitigen Einschätzung. In: Wagenlehner, Günther (Hrsg.): Feindbild. Geschichte – Dokumentation – Problematik. Frankfurt a. Main, S. 222–226.

- 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.
- Fogelman, Eva (1995): „Wir waren keine Helden“. Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe. Frankfurt a. Main/New York.
- Förster, Jürgen (1999): Wehrmacht, Krieg und Holocaust. In: Müller, Rolf-Dieter/Volkman, Hans Erich (Hrsg.): Die Wehrmacht. Mythos und Realität. München, S. 948–964.
- François, Etienne (2004): Meistererzählungen und Dammbrüche. 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.
- Frank, Chaim (20.04.2002): Polen. Online unter URL: www.hagalil.com/antisemitismus/osteuropa/polen.htm (03.02.2010).
- Friedländer, Saul (2007): Die Jahre der Vernichtung. Das Dritte Reich und die Juden. Bd. 2, Bonn.
- 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.
- 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.
- Friskze, Andrzej (2009): Das Zeitalter der Solidarność 1980–1989. In: Bingen, Dieter/Ruchniewicz, Krzysztof (Hrsg.): Länderbericht Polen. Bonn, S. 107–120.
- Garewicz, Jan (1992): Messianismus. In: Kobylińska, Ewa/Lawaty, Andreas/Stephan, Rüdiger (Hrsg.): Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe. München, S. 152–160.
- Garsztecki, Stefan (1997): Das Deutschlandbild in der offiziellen, der katholischen und der oppositionellen Publizistik Polens 1970–1989. Marburg.
- Garsztecki, Stefan (2002a): Antisemitismus in Polen – Geschichte und aktuelle Trends. In: Fritz Bauer Institut Jahrbuch, S. 189–218.
- 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.
- Garsztecki, Stefan (2009): Polnische Selbstverwaltung – Tradition und aktuelle Entwicklungen. In: Bingen, Dieter/Ruchniewicz, Krzysztof (Hrsg.): Länderbericht Polen. Bonn, S. 205–218.
- Gerrits, André W. M. (2005): Jüdischer Kommunismus. Der Mythos, die Juden, die Partei. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 14, S. 243–264.
- Gerrits, André W. M. (2009): The Myth of Jewish Communism. A historical Interpretation. Bruxelles u.a.
- Gilbert, Martin (2003): Geistliche Retter – auch eine Lehre aus dem Holocaust. Tübingen.
- Głowiński, Michał (2006): Eseje Błońskiego po latach. [Błoński's Essay Jahre später.] In: Zagłada Żydów. Studia i materiały [Die Vernichtung der Juden. Studien und Materialien] 1, S. 12–20.
- Gnatowski, Michał (1997): W radzieckich okowach. Studium o agresji 17 września 1939 r. i radzieckiej polityce w regionie łomżyńskim w latach 1939–1941. [In sowjetischen Fesseln. Studium über die Aggression vom 17. September 1939 und die sowjetische Politik in der Region von Łomża in den Jahren 1939–1941.] Łomża.
- Golczewski, Frank (1991): Polen. In: Benz, Wolfgang (Hrsg.): Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus. München, S. 411–497.

- Golczewski, Frank (2003): Die Heimatarmee und die Juden. In: Chiari, Bernhard (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 635–676.
- Grabowska, Mirosława (2006): Credo, ergo sum. Religiosität und Staat in Polen. In: Osteuropa 11–12, S. 191–203.
- Gross, Jan Tomasz (1979): Polish Society under German Occupation. The Generalgouvernement, 1939–1944. Princeton.
- Gross, Jan Tomasz (1988a): Revolution from abroad. The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Belorussia. Princeton.
- Gross, Jan Tomasz (1988b): Und wehe, du hoffst... Die Sowjetisierung Ostpolens nach dem Hitler-Stalin-Pakt 1939–1941. Freiburg.
- Gross, Jan Tomasz (1998): Upiorna dekada. Trzy eseje o stereotypach na temat Żydów, Polaków, Niemców i komunistów 1939–1948. [Gespenstische Dekade. Drei Essays zu Stereotypen über Juden, Polen, Deutsche und Kommunisten.] Kraków.
- Gross, Jan Tomasz (1999): Lato 1941 w Jedwabnem. Przyczynek do badań nad udziałem społeczności lokalnych w eksterminacji narodu żydowskiego w latach II wojny światowej. [Sommer 1941 in Jedwabne. Ein Beitrag zur Untersuchung der Rolle der lokalen Gesellschaft an der Vernichtung der jüdischen Nation im Zweiten Weltkrieg] In: Jasiewicz, Krzysztof (Hrsg.): Europa nieprovincjonalna. Przemiany na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej w latach 1772–1999. [Das nicht-provinzielle Europa. Wandlungen in den östlichen Gebieten der alten Polnischen Republik in den Jahren 1772–1999.] Warszawa, S. 1097–1103.
- Gross, Jan Tomasz (2000a): Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka. [Nachbarn. Die Geschichte der Vernichtung eines jüdischen Ortes.] Sejny.
- Gross, Jan Tomasz (2000b): „Jeder lauscht ständig, ob die Deutschen nicht schon kommen“. Die zentralpolnische Gesellschaft und der Völkermord. In: Borodziej, Włodzimierz/Ziemer, Klaus (Hrsg.): Deutsch-polnische Beziehungen 1939 – 1945 – 1949. Eine Einführung. Osnabrück, S. 215–233.
- Gross, Jan Tomasz (2001a): Neighbours. The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland. Princeton.
- Gross, Jan Tomasz (2001b): Nachbarn. Der Mord an den Juden in Jedwabne. München.
- Gross, Jan Tomasz (2006): Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz. New York.
- Gross, Jan Tomasz (2008): Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści. [Angst. Antisemitismus in Polen nach dem Krieg. Geschichte eines moralischen Niedergangs.] Kraków.
- Gruber, Ruth Ellen (2002): Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe. Berkeley.
- 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).
- Haumann, Heiko (1998): Geschichte der Ostjuden. 4. Aufl., München.
- Halbwachs, Maurice (1985): Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt (Original: Les cadres sociaux de la mémoire. Paris 1935).
- Hanson, Joanna K. M. (2004): The Civilian Population and the Warsaw Uprising of 1944. Cambridge.
- Hartewig, Katrin (2000): Zurückgekehrt. Die Geschichte der jüdischen Kommunisten in der DDR. Köln.

- Haslinger, Peter (2007): Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in der historischen Forschung zum östlichen Europa. In: *zeitenblicke* 6, Nr. 2. Online unter URL: <http://www.zeitenblicke.de/2007/2/haslinger> (29.03.2010).
- Hassemer, Winfried/Reemtsma, Jan Philipp (2002): *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit*. München.
- Hauser, Przemyslaw (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.
- 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).
- 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).
- 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).
- Hein-Kircher, Heidi (2007): Politische Mythen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 11, S. 26–31.
- Henning, Ruth (2001): *Kalendarium*. In: *Transodra* 23, S. 5–21.
- Herder, Johann Gottfried (1841): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 2, 4. Aufl., Leipzig.
- Hilberg, Raul (1990): *Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust*. Bd. 1, Frankfurt a. Main.
- Hilberg, Raul (1992): *Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933–1945*. Frankfurt a. Main.
- Hoffjann, Olaf (2007): *Journalismus und Public Relations. Ein Theorieentwurf der Intersystembeziehungen in sozialen Konflikten*. 2. Aufl, Wiesbaden.
- Hofmann, Andreas (2002): Der Pogrom von Jedwabne 1941. Aspekte einer zeithistorischen Debatte. In: Fritz Bauer Institut (Hrsg.): *Jahrbuch*, S. 219–247.
- Holzer, Jerzy (2007): *Polen und Europa. Land, Geschichte, Identität*. Bonn.
- Höhlzwitter, Laura (2008): 60 Jahre Erinnerung an den Krieg und Krieg um die Erinnerung: Das Beispiel Polen. In: Sachse, Carola/Wolfrum, Edgar (Hrsg.): *Nationen und ihre Selbstbilder. Postdiktatorische Gesellschaften in Europa*. Göttingen, S. 108–128.
- Huener, Jonathan (2003): *Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration, 1945–1979*. Ohio.
- Hurst, Heike (1988): Eine befreiende Wirkung. Gespräch mit Claude Lanzmann. In: Lanzmann, Claude: *Shoah*. München, S. 269–277.
- 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.
- Irwin-Zarecka, Iwona (1989b): *Neutralizing Memory. The Jews in contemporary Poland*. New Brunswick.
- Jäckel, Eberhard (1995): Vorwort zur deutschen Ausgabe. In: *Enzyklopädie des Holocaust*. Bd. 1, München, S. XVII–XIX.
- 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.

- Jaworski, Rudolf (1992) : Leben mit Geschichte: In: Kobylińska, Ewa/Lawaty, Andreas/Stephan, Rüdiger (Hrsg.): Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe. München, S. 15–22.
- 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.
- Jaworski, Rudolf (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.
- 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.
- Jeismann, Michael (2001): Auf Wiedersehen gestern. Die deutsche Vergangenheit und die Politik von morgen. Stuttgart, S. 139–151.
- Jess, Joachim (1996): „Nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis.“ Die Shoah im Dokumentarfilm. In: Berg, Nicolas/Jess, Joachim/Stiegler, Bernd (Hrsg.): Shoah. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst. München, S. 215–231.
- Judt, Tony (1993): Die Vergangenheit ist ein anderes Land. Politische Mythen im Nachkriegseuropa. In: Transit 6, S. 87–120.
- Karski, Jan (1944): The story of a secret state. Boston.
- Karski, Jan (1995). In: Enzyklopädie des Holocaust. Bd. 2, München, S. 741.
- Katz, Steven Theodore (2001): Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus. Tübingen.
- Kerski, Basil/Kycia, Thomas/Żurek, Robert (2006): „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe 1965. Osnabrück.
- Kersten, Krystyna (1992): Polacy – Żydzi – Komunizm. Anatomia półprawd 1939–1968. [Polen – Juden – Kommunismus. Die Anatomie von Halbwahrheiten 1939–1968.] Warszawa.
- Kersten, Krystyna (1993): Między wyzwoleniem a zniewoleniem. Polska 1944–1956. [Zwischen Befreiung und Knechtung. Polen 1944–1956.] London.
- Kersten, Krystyna (1997): The Pogrom of Jews in Kielce on July 4, 1946. In: Acta Poloniae Historica 76, S. 197–212.
- Klein, Nina (1999): Die polnische Erinnerung an Auschwitz am Beispiel des Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau. Konstanz.
- Kniefall von Warschau (2007). In: Fischer, Torben/Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945. Bielefeld, S. 189–191.
- Kobylińska, Ewa (1994): Das polnische Gedächtnis und seine Symbole. In: Deutsch-polnische Ansichten zur Literatur und Kultur. Jahrbuch 6, S. 50–64.
- Koch, Angela (2002): Druckbilder. Stereotype und Geschlechtercodes in den antipolnischen Diskursen der „Gartenlaube“ (1870–1930). Köln/Weimar/Wien.
- Koch, Gertrud (1992): Die Einstellung ist die Einstellung. Visuelle Konstruktionen des Judentums. Frankfurt a. Main.
- Korzec, Paweł/Szurek, Jean-Charles (1993): Jews and Poles under Soviet Occupation (1939–1941). Conflicting Interests. In: Polonsky, Antony (Hrsg.): From Shtetl to Socialism. Studies from Polin. London/Washington, S. 385–406.
- Kosmala, Beate (1996): Ungleiche Opfer in extremer Situation. Die Schwierigkeiten der Solidarität im okkupierten Polen. In: Benz, Wolfgang/Wetzels, Juliane (Hrsg.): Solidarität

- und Hilfe für Juden während der NS-Zeit. Bd. 1, Regionalstudien Polen, Rumänien, Griechenland, Luxemburg, Norwegen, Schweiz. Berlin S. 19–97.
- Kosmala, Beate (Hrsg.) (2000): Die Vertreibung der Juden aus Polen 1968. Antisemitismus und politisches Kalkül. Berlin.
- Kosmala, Beate (2002): „Westerplatte oder Jedwabne?“ Aspekte einer Debatte. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 11, S. 217–234.
- Kosmala, Beate (2004): Lange Schatten der Erinnerung. Der Zweite Weltkrieg im kollektiven Gedächtnis. In: Flacke, Monika (Hrsg.): Mythen der Nationen. 1945 – Arena der Erinnerungen. Bd. 2, Berlin, S. 509–540.
- Kowitz, Stephanie (2004): Jedwabne. Kollektives Gedächtnis und tabuisierte Vergangenheit. Berlin.
- Kowol, Ilza (1999): Die katholische Kirche und katholische Medien. In: Kopper, Gerd G./ Rutkiewicz, Ignacy/Schliep, Katharina (Hrsg.): Medientransformation und Journalismus in Polen 1989–1996. Berlin, S. 235–246.
- Krajewski, Stanisław (2000): „Das jüdische Problem“ – ein polnisches Problem. In: Polen und Juden. Gemeinsam unter einem Himmel. Więź Sonderausgabe, S. 83–110.
- 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.
- Krajewski, Stanisław (2009): Die gegenwärtige Situation der Juden in Polen. In: Deutsches Polen-Institut (Hrsg.): Jahrbuch Polen, S. 93–103.
- Krall, Hanna (1977): Zdążyć przed Panem Bogiem. [Dem Herrgott zuvorkommen.] Kraków.
- Kraśński, Zygmunt (2004): Polen in Europa. In: Loew, Peter Oliver (Hrsg.): Polen denkt Europa. Politische Texte aus zwei Jahrhunderten. Frankfurt a. Main, S. 97–100.
- Krossa, Anne Sophie (2005): Kollektive Identitäten in Ostmitteleuropa. Polen, Tschechien und Ungarn und die Integration der Europäischen Union. Berlin.
- Krzemiński, Adam (1998): Polen im 20. Jahrhundert. Ein historischer Essay. 2. Aufl., München.
- Krzemiński, Adam (2002): Polen. In: Knigge, Volkhard/Frei, Norbert (Hrsg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. München, S. 262–271.
- Krzemiński, Ireneusz (Hrsg.) (1996): Czy Polacy są antysemitami? [Sind die Polen Antisemiten?] Warszawa.
- Krzemiński, Ireneusz (2004a): Postawy antysemityczne po dziesięciu latach i ich wyznaczniki. [Antisemitische Einstellungen nach zehn Jahren und ihre Determinanten.] In: Ders. (Hrsg.): Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań. [Antisemitismus in Polen und der Ukraine. Bericht aus der Forschung.] Warszawa, S. 15–78.
- Krzemiński, Ireneusz (2004b): Polacy i Ukraińcy o swych narodach, o cierpieniu w czasie wojny i zagładzie Żydów. [Polen und Juden über ihre Nationen, ihr Leiden während des Krieges und die jüdische Vernichtung.] In: Ders. (Hrsg.): Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań. [Antisemitismus in Polen und der Ukraine. Bericht aus der Forschung.] Warszawa, S. 108–161.
- 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.
- Krzemiński, Ireneusz (Hrsg.) (2004): Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań. [Antisemitismus in Polen und der Ukraine. Bericht aus der Forschung.] Warszawa.

- Krzymianowska, Justyna (2007): Der Warschauer Aufstand zwischen Tabuisierung und Heroisierung. In: Schmid, Harald/Dies. (Hrsg.): Politische Erinnerung. Geschichte und kollektive Identität. Würzburg, S. 211–222.
- 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.
- 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.
- 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.
- Langenohl, Andreas (2000): Erinnerung und Modernisierung. Die Rekonstruktion politischer Kollektivität am Beispiel des Neuen Russland. Göttingen.
- 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.
- Langewiesche, Dieter (2008): Reich, Nation, Föderation. Deutschland und Europa. München.
- Lanzmann, Claude (1988): Shoah. München.
- Lawaty, Andreas/Orłowski, Hubert (2003): Deutsche und Polen. Geschichte, Kultur, Politik. München.
- Levy, Daniel/Sznaider, Natan (2001): Erinnerung im globalen Zeitalter. Der Holocaust. Frankfurt a. Main.
- 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.
- Lipski, Jan Józef (1985): KOR. A History of the Worker's Defense Committee in Poland, 1976–1981. Berkeley.
- Loew, Peter Oliver (2004): Polen denkt Europa. In: Ders. (Hrsg.): Polen denkt Europa. Politische Texte aus zwei Jahrhunderten. Darmstadt, S. 11–56.
- Loew, Peter Oliver (2006): Feinde, überall Feinde. Psychogramm eines Problems in Polen. In: Osteuropa 11–12, S. 33–51.
- Loew, Peter Oliver (2008): Helden oder Opfer? Erinnerungskulturen in Polen nach 1989. In: Osteuropa 6, S. 85–102.
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M.
- Machciewicz, Paweł (Hrsg.) (2002): Wokół Jedwabnego. [Rund um Jedwabne.] Bd. 1–2, Warszawa.
- Machciewicz, Paweł (2004): Rund um Jedwabne. Neue Forschungsergebnisse polnischer Historiker. In: Dmitrów, Edmund/Ders./Szarota, Tomasz: Der Beginn der Vernichtung. Zum Mord an den Juden in Jedwabne und Umgebung im Sommer 1941. Neue Forschungsergebnisse polnischer Historiker. Osnabrück, S. 19–94.
- 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.

- Markiewicz, Tomasz (2003): Der Kampf um die Erinnerung. Denkmäler der Heimatarmee in Warschau seit 1945. In: Chiari, Bernhard (Hrsg.): Die polnische Heimatarmee. Geschichte und Mythos der Armia Krajowa seit dem Zweiten Weltkrieg. München, S. 743–775.
- Michnik, Adam (2001): Vorwort. In: Gross, Jan Tomasz: Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne. München, S. 9–12.
- 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.
- Miller, Max (1986): Kollektive Lernprozesse. Studien zur Grundlegung einer soziologischen Lerntheorie. Frankfurt a. Main.
- 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.
- Miłosz, Czesław (1995a): Campo di Fiori. In: Ders.: Gedichte. 1933–1981. 2. Aufl., Frankfurt a. Main, S. 23–25.
- Miłosz, Czesław (1995b): Armer Christ sieht das Ghetto. In: Ders.: Gedichte. 1933–1981. 2. Aufl., Frankfurt a. Main, S. 42–43.
- Müller, Hans-Jürgen (1991): SHOAH – Ein Film. Erinnerungsarbeit in der Erwachsenenbildung mit dem Mittel der Kunst. Oldenburg.
- Musiół, Anna (2010): Westerplatte. Gemeinsamer Erinnerungsort oder gespaltenes Symbol? Potsdam.
- 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.
- Niedermüller, Peter (2004): Der Mythos der Gemeinschaft. Geschichte, Gedächtnis und Politik im heutigen Osteuropa. In: Corbea-Hoisie, Andrei/Jaworski, Rudolf/Sommer, Monika (Hrsg.): Umbruch im östlichen Europa. Innsbruck, S. 11–26.
- Niethammer, Lutz (1995): Diesseits des „Floating Gap“. In: Platt, Kristin/Dabag, Mihran (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Opladen, S. 25–50.
- Niewiadomski, Józef (1990): Die katholische Kirche und die Juden. In: Kirche und Israel. Neukirchner theologische Zeitschrift 1, S. 65–73.
- Orłowski, Hubert (1996): „Polnische Wirtschaft“. Zum deutschen Polendiskurs der Neuzeit. Wiesbaden.
- Ostermann, Anne/Nicklas, Hans (1976): Vorurteile und Feindbilder. München/Berlin/Wien, S. 30–36.
- Paczkowski, Andrzej/Byrne, Malcolm (2007): The Polish Crisis. Internal and International Dimension. In: Dies. (Hrsg.): From Solidarity to Material Law. The Polish Crisis of 1980–1981. A Documentary History. Budapest, S. 1–43.
- 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.
- Perechodnik, Cael (1993): Czy ja jestem mordercą? [Bin ich ein Mörder?] Warszawa.
- Perechodnik, Cael (1997): Bin ich ein Mörder? Das Testament eines jüdischen Ghetto-Polizisten. Lüneburg.
- Pinchuk, Ben C. (1990): Shtetl Jews under Soviet Rule. Eastern Poland on the Eve of the Holocaust. Oxford.

- Plato, Alexander von (1999): Opfer-Konkurrenten. Die Verfolgten des NS-Regimes und der sowjetischen Besatzungsmacht im Kalten Krieg und in der Entspannungszeit. In: Domansky, Elisabeth/Welzer, Harald (Hrsg.): Eine offene Geschichte. Zur kommunikativen Tradierung der nationalsozialistischen Vergangenheit. Tübingen, S. 74–92.
- Plóciennik, Sebastian (2009): Die Qualität der Institutionen in Polen. In: Bingen, Dieter/Ruchniewicz, Krzysztof (Hrsg.). Länderbericht Polen. Bonn, S. 333–342.
- Pohl, Dieter (1996): Nationalsozialistische Judenverfolgung in Ostgalizien 1941–1944. Organisation und Durchführung eines staatlichen Massenverbrechens. München.
- Pohl, Dieter (2002): Ukrainische Hilfskräfte beim Mord an den Juden. In: Paul, Gerhard (Hrsg.): Die Täter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche? Göttingen, S. 205–236.
- Polacy i Żydzi w upiornej dekadzie. [Polen und Juden in der gespenstischen Dekade.] (1999). In: Więź 7.
- Polen (1995). In: Enzyklopädie des Holocaust. Bd. 2, München, S. 1121–1150.
- Polizei, polnische (1995). In: Enzyklopädie des Holocaust. Bd. 2, München, S. 1152–1154.
- Polonsky, Antony (Hrsg.) (1990): „My brother's keeper?“ Recent Polish Debates on the Holocaust. London.
- Polonsky, Antony/Michlic, Joanna B. (Hrsg.) (2004): The Neighbours Respond. The Controversy over the Jedwabne Massacre in Poland. New Jersey.
- Porter, Brian (2002): When Nationalism Began to Hate. Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland. New York.
- Prekerowa, Teresa (1982): Konspiracyjna Rada Pomocy Żydom w Warszawie 1942–1945. [Der Konspirative Hilfsrat für die Juden in Warschau 1942–1945.] Warszawa.
- Prekerowa, Teresa (1993): „Wojna i okupacja“. [„Krieg und Okkupation.“] In: Tomaszewski, Jerzy (Hrsg.): Najnowsze dzieje Żydów w Polsce. W zarysie (do 1950). [Neueste Geschichte der Juden in Polen. Im Überblick (bis 1950).] Warszawa, S. 273–384.
- Pufelska, Agnieszka (2007a): Die „Judäo-Kommune“. Ein Feindbild in Polen. Das polnische Selbstverständnis im Schatten des Antisemitismus, 1939–1948. Paderborn.
- 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.
- 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).
- 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.
- 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/Weimar, S. 131–148.
- 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).
- Righteous Among the Nations. (01.01.2010) Online unter URL: http://www1.yadvashem.org/righteous_new/statistics.html (10.07.2009).
- Ringelblum, Emanuel (1967): Ghetto Warschau. Tagebücher aus dem Chaos. Stuttgart.

- Rittner, Carol/Roth, John K. (1991): Chronology. Events Pertinent to the Auschwitz Convent Controversy, 1933–90. In: Rittner, Carol/Roth, John K. (Hrsg.): *Memory Offended. The Auschwitz Convent Controversy*. New York, S. 17–27.
- Rogers, Morlan Ty (2001): Wreszczie mogę mieć nadzieję... [Letztlich kann ich Hoffnung haben...] In: *Więź*, 4, S. 28–30.
- Roth, Markus (2009): Die deutschen Kreishauptleute im besetzten Polen – Karrierewege, Herrschaftspraxis und Nachgeschichte. Göttingen.
- Ruchniewicz, Krzysztof (2005): Die historische Erinnerung in Polen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 5–6, S. 18–26.
- Ruchniewicz, Krzysztof (2007): „Noch ist Polen nicht verloren“. Das historische Denken der Polen. Münster.
- Sabrow, Martin (2008): Heroismus und Viktimismus. Überlegungen zum deutschen Opferdiskurs in historischer Perspektive. In: *Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien* 43/44, S. 7–20.
- Sanford, George (2005): *Katyn and the Soviet Massacre of 1940. Truth, Justice and Memory*. London.
- 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).
- Schatz, Jeff (1991): *The Generation. The Rise and Fall of the Jewish Communists in Poland*. Berkeley.
- Schatz, Jeff (2004): Jews and Communist Movement in Interwar Poland. In: Frankel, Jonathan (Hrsg.): *Dark times, dire decisions. Jews and Communism*. Oxford, S. 13–37.
- Schenk, Frithjof Benjamin (2001): Tannenberg/Grunwald. In: François, Etienne/Schulze, Hagen (Hrsg.): *Deutsche Erinnerungsorte*. Bd. 1, München, S. 438–454.
- 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.
- Schilling, René (2002): „Kriegshelden“. Deutungsmuster heroischer Männlichkeit in Deutschland 1813–1945. Paderborn.
- 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.
- Senghaas, Dieter (1972): *Rüstung und Militarismus*. Frankfurt a. Main.
- Smolar, Aleksander (1987): Unschuld und Tabu. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 2, S. 40–71.
- Spaemann, Robert (1995): Bemerkungen zum Opferbegriff. In: Schenk, Richard (Hrsg.): *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*. Stuttgart, S. 11–24.
- Speth, Rudolf (2000): *Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert*. Opladen.
- Steffen, Katrin (2006): Ambivalenzen des affirmativen Patriotismus. *Geschichtspolitik in Polen*. In: *Osteuropa* 11–12, S. 219–233.
- Steffen, Katrin (2008): Formen der Erinnerung. Juden in Polens kollektivem Gedächtnis. In: *Osteuropa* 8–10, S. 367–386.
- Steinlauf, Michael C. (1997): *Bondage to the Dead. Poland and the Memory of the Holocaust*. New York.
- Steinlauf, Michael C. (1999): Polen und die Erinnerung an den Holocaust. In: *Kirche und Israel*. Heft 1, S. 20–31.
- Stępińska, Agnieszka (2007): Das Fremd- und Feindbild in polnischen Wahlkampagnen. In: Bingen, Dieter/Loew, Peter Oliver/Wóycicki, Kazimierz (Hrsg.): *Die Destruktion des*

- Dialogs. Zur innenpolitischen Instrumentalisierung negativer Fremd- und Feindbilder. Polen, Tschechien, Deutschland und die Niederlande im Vergleich, 1900–2005. Wiesbaden, S. 247–263.
- 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.
- Strzembosz, Tomasz (1996): *Okupacja sowiecka (1939–1941) w świetle tajnych dokumentów. Obywatele polscy na kresach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej pod okupacją sowiecką*. [Die sowjetische Okkupation (1939–1941) im Spiegel der Geheimdokumente. Die polnischen Bürger in den nord-östlichen Grenzgebieten der Zweiten Republik unter sowjetischer Okkupation.] Warszawa.
- Strzembosz, Tomasz (2000): *Rzeczpospolita podziemna. Społeczeństwo polskie a państwo podziemne 1939–1945*. [Die Republik im Untergrund. Die polnische Gesellschaft und der Untergrundstaat 1939–1945.] Warszawa.
- Sužiedėlis, Saulius (2004): Foreign Saviors, Native Disciples. Perspectives on Collaboration in Lithuania, 1940–1945. In: Gaunt, David (Hrsg.): *Collaboration and Resistance during the Holocaust. Belarus, Estonia, Latvia, Lithuania*. Bern, S. 313–360.
- 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 Erinnerns. Materialien*. Darmstadt, S. 16–19.
- 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.
- Szaynok, Bożena (1992): Pogrom Żydów w Kielcach, 4 lipca 1946. [Das Pogrom an Juden in Kielce, 4. Juli 1946.] Warszawa.
- Szurek, Jean-Charles (1992): Das Museum des Lagers Auschwitz. In: Leo, Annette (Hrsg.): *Die wiedergefundene Erinnerung. Verdrängte Geschichte in Osteuropa*. Berlin, S. 239–263.
- Szacka, Barbara/Sawisz, Anna (1990): *Czas przeszły i pamięć społeczna*. [Vergangenheit und gesellschaftliche Erinnerung.] Warszawa.
- Talmon, Jacob L. (1970): *Israel among the Nations*. London.
- Ther, Philipp (2006): Deutsche Geschichte als imperiale Geschichte. Polen, slawophone Minderheiten und das Kaiserreich als kontinentales Empire. In: Conrad, Sebastian/Osterhammel, Jürgen (Hrsg.): *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871–1914*. Göttingen, S. 129–148.
- Ther, Philipp (21.08.2006): Die Last der Geschichte. Online unter URL: http://www.eurozine.com/articles/article_2006-08-21-ther-de.html#footNoteNUM1 (07.09.2009).
- Thiele, Martina (2001): *Publizistische Kontroversen über den Holocaust im Film*. Göttingen.
- Tomaszewski, Jerzy (2009): Juden und Polen. In: Bingen, Dieter/Ruchniewicz, Krzysztof (Hrsg.): *Länderbericht Polen*. Bonn, 405–414.
- Traba, Robert (2000): Symbol pamięci: II wojna światowa w świadomości zbiorowej Polaków. Szkiz to tematu. [Symbole der Erinnerung. Der Zweite Weltkrieg im kollektiven Gedächtnis der Polen. Skizze zum Thema.] In: *Przegląd Zachodni*, 1, S. 52–67.
- Troebst, Stefan (2005): „Was für ein Teppich?“ Postkommunistische Erinnerungskulturen in Ost(mitte)europa. In: Knigge, Volkhard/Mähler, Ulrich (Hrsg.): *Der Kommunismus im Museum. Formen der Auseinandersetzungen in Deutschland und Ostmitteleuropa*. Köln, S. 31–54.

- Troebst, Stefan (2008): 1945. Ein (gesamt-)europäischer Erinnerungsort? In: *Osteuropa* 6, S. 67–75.
- Tych, Feliks (2000): *Deutsche, Juden, Polen. Der Holocaust und seine Spätfolgen*. Bonn.
- Urban, Thomas (2005): *Der Verlust. Die Vertreibung der Deutschen und Polen im 20. Jahrhundert*. Bonn.
- Völker-Rasor, Anette (1998): Mythos. Vom neuen Arbeiten mit einem alten Begriff. In: Dies/ Schmale, Wolfgang (Hrsg.): *Mythenmächte – Mythen als Argument*. Berlin 1998, S. 9–32.
- Wagińska-Marzec, Maria (1993): Niemcy, wojna i okupacja w podręcznikach do nauki języka polskiego. [Deutsche, Krieg und Besatzung in den Schulbüchern für die polnische Sprache.] 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.
- Wagner, Peter (1998): Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität. In: Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hrsg.): *Identitäten*. Frankfurt a. Main, S. 44–72.
- Wałęsa, Lech (1991): *Droga do wolności. 1985–1990, decydujące lata*. [Wege zur Freiheit. 1985–1990, entscheidende Jahre.] Warszawa.
- Waligórska, Magdalena (2008): Der Fiedler als Feigenblatt. Die Politisierung des Klezmer in Polen. In: *Osteuropa* 8–10, S. 395–407.
- Walser, Martin (1998): Ansprachen aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Martin Walser in der Paulskirche zu Frankfurt. Frankfurt a. Main.
- Webber, Jonathan (1993): *Die Zukunft von Auschwitz*. 2. Aufl., Frankfurt a. Main.
- 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.
- Wierzbicki, Marek (2000): *Polacy i Białorusini w zaborze sowieckim. Stosunki polski-białoruskie na ziemiach północo-wschodnich II Rzeczypospolitej pod okupacją sowiecką 1939–1941*. [Polen und Weißrussen unter sowjetischer Herrschaft. Polnisch-weißrussische Beziehungen im Nordosten der II. Polnischen Republik unter sowjetischer Besatzung 1939–1941] Warszawa.
- Wierzbicki, Marek (2001): *Polacy i Żydzi w zaborze sowieckim. Stosunki polsko-żydowskie na ziemiach północo-wschodnich II RP pod okupacją sowiecką (1939–1941)*. [Polen und Juden unter sowjetischer Herrschaft. Polnisch-jüdische Beziehungen im Nordosten der II. Polnischen Republik unter sowjetischer Besatzung (1939–1941)] Warszawa.
- Wiesenthal, Helmut (1995): Konventionelles und unkonventionelles Organisationslernen: Literaturreport und Ergänzungsvorschlag. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Heft 2, S. 137–155.
- 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.
- Wippermann, Wolfgang (1981): *Der „deutsche Drang nach Osten“. Ideologie und Wirklichkeit eines politischen Schlagwortes*. Darmstadt.
- Wippermann, Wolfgang (1987): Probleme und Aufgaben der Beziehungsgeschichte zwischen Deutschen, Polen und Juden. In: Jersch-Wenzel, Stefi (Hrsg.): *Deutsche – Polen – Juden. Ihre Beziehungsgeschichte von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. Berlin, S. 1–47.
- Wóycicka, Zofia (2008): 1000 Jahre im Museum. Die Geschichte der polnischen Juden. In: *Osteuropa* 8–10, S. 409–417.

- Wood, E. Thomas/Stanisław M. Jankowski (1997): Jan Karski – Einer gegen den Holocaust. Als Kurier in geheimer Mission. Gerlingen.
- 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.
- Wyrwa, Ulrich (1999): Holocaust. Notizen zur Begriffsgeschichte. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 8, S. 300–311.
- Zaslavsky, Victor (2008): Klassensäuberung. Das Massaker von Katyn. Bonn.
- Żbikowski, Andrzej (1992): Lokalne pogromy Żydów w czerwcu i lipcu 1941 na wschodnich rubieżach II Rzeczypospolitej. [Lokale Pogrome im Juni und Juli 1941 in den Ostgebieten der 2. Republik.] In: Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego (BŻIH) 2/3, S. 3–18.
- Ziemer, Veronica (2009): Zwischen Europa und Amerika. Polens Außen- und Sicherheitspolitik nach 1989. Wiesbaden.
- Ziółkowski, Marek (2004): Erinnern und vergessen nach dem Kommunismus in Polen. In: Ruchniewicz, Krzysztof/Troebst, Stefan (Hrsg.): Diktaturbewältigung und nationale Selbstvergewisserung. Geschichtskulturen in Polen und Spanien im Vergleich. Wrocław, S. 53–68.
- Zubrzycki, Geneviève (2006): The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland. Chicago.

Quellen

- Antypolscy fałszerze historii. (02.05.1985) [Antipolnische Geschichtsfälscher.] In: Trybuna Ludu.
- Bajda, Jerzy (05.05.2001): Asymetria przeprosin. [Asymmetrie der Entschuldigung.] In: Nasz Dziennik.
- Bajda, Jerzy (14.03.2001): Przepraszać? Kto kogo? [Entschuldigen? Wer bei wem?] In: Nasz Dziennik.
- Baranowska, Kamila (06.02.2008): Książka Grossa blokuje dialog. [Das Buch von Gross blockiert den Dialog.] In: Rzeczpospolita.
- Beauvoir, Simone de (28./29.04.1985): La mémoire de l'horreur. „Shoah“, de Claude Lanzmann. In: Le Monde.
- Berberyusz, Ewa: Czarna Dziura. Ze Stanisławem Krajewskim, Polakiem i Żydem rozmawia Ewa Berberyusz. (05.04.1987) [Ein schwarzes Loch. Mit dem Polen und Juden Stanisław Krajewski sprach Ewa Berberyusz.] In: Tygodnik Powszechny.
- Berberyusz, Ewa (22.02.1987): Wina przez zaniechanie. [Schuld durch Unterlassung.] In: Tygodnik Powszechny.
- Beylin, Marek (02./03.12.2000): Mówmy: „ja“ i „my“, a nie „oni“. [Sagen wir „ich“ und „wir“, nicht „die“.] In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 77–82.
- Biedny chrześcijanin patrzy na Jedwabne. Z ks. Arcybiskupem Henrykiem Muszyńskim rozmawiają ks. Adam Boniecki i Michał Okoński. (25.03.2001) [Arme Christen blicken auf Jedwabne. Mit dem Erzbischof Henryk Muszyński sprachen der Priester Adam Boniecki und Michał Okoński.] In: Tygodnik Powszechny.
- Bikont, Anna (18./19.11. 2000): Powstaje film o Jedwabnem. [Entstehen des Filmes über Jedwabne.] In: Gazeta Wyborcza.

- Błoński, Jan (11.01.1987): Biedny Polacy patrzą na getto. [Arme Polen blicken aufs Ghetto.] In: Tygodnik Powszechny.
- Böhm, Andrea (20.01.1997): „Das war eine Art Hölle“. In: taz.
- Boniecki, Adam (03.06.2001): Oto rozległ się głos... [Nun ertönt die Stimme...] In: Tygodnik Powszechny.
- Borodziej, Włodzimierz (05./06.02.1994): Wysoki stopień ryzyka. [Großes Risiko.] In: Gazeta Wyborcza.
- Bortnowska, Halina (27./28.01.2001): Gdy sąsiad nie ma imienia. [Wenn der Nachbar keinen Namen hat.] In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 122–124.
- Bortnowska, Halina (29.04.2001): Białe nasiona. Niemcy, Żydzi, Polacy. [Weißer Samen. Deutsche, Juden, Polen.] In: Tygodnik Powszechny.
- Broder, Henryk M./Malzahn, Claus Christian (2001): Der schönste Tag. In: Der Spiegel 29, S. 118–119.
- Bronowski, Yoram (09.03.2001): Small Scream. In: Ha'aretz.
- Brössler, Daniel (11.07.2001): „Das Böse, das Polen anderen angetan haben“. In: Süddeutsche Zeitung.
- Bugaj, Ryszard (06./07.01.2001): Prawda historyczna i interes materialny. [Historische Wahrheit und materielles Interesse.] In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 94–97.
- Caffier will gegen antipolnische Wahlplakate einschreiten. (07.09.2009) In: Ostsee-Zeitung.
- Cichy, Michał (15.12.1993): Wspomnienia umarłego [Erinnerungen eines Toten.]. In: Gazeta Wyborcza.
- Cichy, Michał (29./30.01.1994): Polacy – Żydzi. Czarne karty powstania. [Polen – Juden. Schwarze Kapitel des Aufstands.] In: Gazeta Wyborcza.
- Co dziwi autora filmu „Shoah“. (14.06.1985) [Was wundert den Autor des Films „Shoah“.] In: Rzeczpospolita.
- Cynizm po czterdziestu latach. W sprawie filmu „Shoah“. (04./05.05.1985) [Nach vierzig Jahren des Zynismus. In Sachen des Films „Shoah“.] In: Rzeczpospolita.
- Cyra, Adam (02.03.2001): Morderca czy męczennik? [Mörder oder Märtyrer?] In: Nasz Dziennik.
- Cyra, Adam (20.02.2001): O sprawiedliwy osąd historii. [Über ein gerechtes Urteil der Geschichte.] In: Nasz Dziennik.
- Cyra, Adam (29.03.2001): Zapomniana relacja. [Vergessenes Verhältnis.] In: Nasz Dziennik.
- Czajkowski, Michał (27.05.2001): Czysta nierządnicza. [Eine saubere Dirne.] In: Tygodnik Powszechny.
- Darewicz, Krzysztof (02.04.2001): Na pięć minut przed pożarem. [Fünf Minuten vor dem Brand.] In: Rzeczpospolita. Zit. n. Transodra 23, S. 221–225.
- Dlatego wyświetlimy „Shoah“. (26./27.09.1985) [Deshalb zeigen wir „Shoah“] In: Trybuna Ludu.
- Dyskucja po projekcji „Shoah“ w TVP. (31.10.–03.11.1985) [Diskussion nach der Ausstrahlung von „Shoah“]. In: Trybuna Ludu.
- Dziedzińska, Grażyna (07.05.2001): Polska pomoc Żydom. Nie muszą nas kochać, ale powinni szanować. [Polnische Hilfe für die Juden. Sie müssen uns nicht lieben, aber sie sollten uns achten.] In: Nasz Dziennik.
- Dziedzińska, Grażyna (17.05.2001): Żydzi wieżyli Niemcom. [Die Juden glauben den Deutschen.] In: Nasz Dziennik.
- Dziewanowski, Kazimierz (05.04.1987): Proszę nie mówić za mnie. [Bitte nicht in meinem Namen sprechen] In: Tygodnik Powszechny.

- Engelking-Boni, Barbara (16.02.2008): Dolary skupuję, koty przechowuję. [Kaufe Dollar, nehme Katzen auf.] In: Gazeta Wyborcza.
- Episkopat Polski. Przepraszamy i czekamy na przeprosiny. (04.05.2001) [Das polnische Episkopat. Wir entschuldigen uns und warten auf eine Entschuldigung.] In: Gazeta Wyborza.
- Falszywy obraz. Po projekcji „Shoah“. (04.11.1985) [Gefälschtes Bild. Nach der Ausstrahlung von „Shoah“.] In: Rzeczpospolita.
- Filipkowski, Tadeusz (11.02.1994): Kopiecie rowy między Polakami i Żydami. [Ihr baut Gräben zwischen Polen und Juden.] In: Gazeta Wyborcza.
- Film „Shoah“ obelga dla narodu polskiego. (02.05.1985) [Der Film „Shoah“ ist eine Beleidigung für die polnische Nation.] In: Rzeczpospolita.
- Flückiger, Paul (11.07.2001): Der schwere Weg der Versöhnung. In: Berliner Zeitung.
- Friszke, Andrzej (12./13.02.1994): Słowo przed zbrodnią. [Worte eilten den Mordtaten voraus.] In: Gazeta Wyborcza.
- Friszke, Andrzej (23.03.2008): Gross i chłopcy narodowcy. [Gross und nationale Burschen.] In: Gazeta Wyborcza.
- Gebert, Konstanty (24.05.2001): Dlaczego nie będę się modlił razem z biskupami? [Warum werde ich nicht gemeinsam mit den Bischöfen beten?] In: Gazeta Wyborcza.
- Görlitzer gegen anti-polnische Wahlplakate. (02.06.2009) In: Sächsische Zeitung.
- Gontarczyk, Piotr (31.01.2001): Gross kontra fakty. [Grosskontra Tatsachen.] In: Życie. Zit. n. Transodra 23, S. 125–131.
- Graczyk, Roman (09.06.2001): Zabrakło prorocstwa. [Mangel an prophetischem Geist]. In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 291–198.
- Gross, Jan Tomasz (25./26.11.2000): Mord „zrozumiął“? [Ein „verständlicher“ Mord?] In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 66–73.
- Gross, Jan Tomasz (11.02.2001): Poduszka Pani Marx. [Das Kopfkissen von Frau Marx.] In: Tygodnik Powszechny. Zit. n. Transodra 23, S. 138–142.
- Grzegorzcyk, Andrzej (16.11.1985): Kwestia żydowska. [Die jüdische Frage.] In: Polityka.
- Gutman, Israel (2001a): Krzyk i cisza. [Schrei und Stille] In: Więż Nr. 4, S. 31–37.
- Gutman, Israel (2001b): „Oni“ i „my“. [„Sie“ und „wir“.] In: Więż Nr. 8, S. 130–138.
- Habicht, Claudio (02.09.2009): 70 Jahre nach Kriegsausbruch: Die Polen wollen noch immer Helden sein. In: Tagesanzeiger.
- Hirsch, Helga (04.08.1999): Polen empört sich über jüdische Klage. In: Berliner Zeitung.
- Hirsch, Helga (18.04.2001): Befreiende Wahrheit. In: Die Zeit.
- Hirsch, Helga (20.09.2001): Tief verborgene Wahrheit. In: Die Zeit.
- Isakiewicz, Elżbieta: Szubienica i huśtawka. (17.01.2001) [Der Galgen und die Schaukel.] In: Gazeta Polska. Zit. n. Transodra 23, S. 106–109
- Inskrypcja na pomniku w Jedwabnem. (29.05.2001) [Innschrift auf dem Denkmal in Jedwabne.] In: Gazeta Wyborcza.
- Janecki, Stanisław/Mac, Jerzy Sławomir (25.03.2001): Nasza wina. [Unsere Schuld.] In: Wprost. Zit. n. Transodra 23, S. 211–216.
- Janiewicz, Krzysztof (24.03.2001): Ludzie w Jedwabnem – I z nami tak będzie. [Menschen in Jedwabne – und so wird es mit uns sein.] In: Nasz Dziennik.
- Janion, Maria (26.05.2006): Moje herzje antynarodowe. Rozmowa z Marią Janion. [Meine antinationalen Ketzereien. Gespräch mit Maria Janion.] In: Gazeta Wyborcza.
- Jarreau, Patrick (03.05.1985): La communauté juive de France face à Vichy et aux nazis. In: Le Monde.

- Jasiewicz, Krzysztof (09./10.12.2000): Sąsiedzi niezbadani. [Unerforschte Nachbarn.] In: Gazeta Wyborcza.
- Jasper, Willi (14.02.1997): Berichte die keiner hören wollte. Die Geschichte des Kuriers Jan Karski, der die Westmächte über den Holocaust informierte. In: Die Zeit.
- Jastrzębowski, Jerzy (05.04.1987): Na różnych płaszczyznach. [Auf verschiedenen Ebenen] In: Tygodnik Powszechny.
- Jaworski, Marek (29.04.1985): Kto siedzi na ławie oskarżonych? [Wer sitzt auf der Anklagebank?] In: Trybuna Ludu.
- Jedwabne, 10 lipca 1941 – zbrodnia i pamięć. (03.03.2001) [Jedwabne, 10. Juli 1941 – Verbrechen und Erinnerung.] In: Rzeczpospolita. Zit. n. Transodra 23, S. 159–173.
- Jedwabne. Oświadczenie premiera. (07.03.2001) [Jedwabne. Erklärung des Ministerpräsidenten.] In: Gazeta Wyborcza.
- Joffrin, Laurent (25.04.1985): La Pologne au banc des accusés. In: Libération.
- Jurek, Marek (29.03.2001): Reakcja jest objawem życia. Skrucha według Kwaśniewskiego. [Die Reue ist eine Erscheinung des Lebens. Reue gegenüber Kwaśniewski.] In: Nasz Dziennik.
- Jurek, Marek (31.05.2001): Modlitwa w kościele Wszystkich Świętych. Akt pokuty i miłości. [Gebet in der Allerheiligen Kirche. Akt der Buße und der Liebe.] In: Nasz Dziennik.
- Kaczyński, Andrzej (05.05.2000): Całopalenie. [Das Brandopfer.] In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 29–39.
- Kaczyński, Andrzej: Ślubne obrączki i nóż rzeźnika. Rozmowa Andrzeja Kaczyńskiego z archeologiem Andrzejem Kołą, który kierował pracami ekshumacyjnymi w Jedwabnem. (10.07.2001) [Trauring und Messer des Massakers. Andrzej Kaczyński im Gespräch mit Andrzej Kola, dem Leiter der Exhumierungsarbeiten in Jedwabne.] In: Rzeczpospolita.
- Kaczyński, Andrzej (20.03.2001): Wiemy i potępiamy. [Wir wissen und verurteilen es.] In: Rzeczpospolita.
- Kainer, Abel (09.05.1985): Polacy wobec Żydów w czasie wojny. [Polen gegenüber den Juden in der Zeit des Krieges] In: Tygodnik Mazowsze, Nr. 128.
- Kałużyński, Zygmunt (07.12.1985): Odmawiam przebaczenia. [Ich versage die Vergebung.] In: Polityka.
- Kamińska, Teresa (18.11.2000): Zmieniamy nasz wizerunek w świecie. [Ändern wir unser Bild in der Welt.] In: Rzeczpospolita.
- Komentarz prof. Ireneusza Krzemińskiego. (01.03.2005) [Kommentar von Prof. Ireneusz Krzemiński.] In: Gazeta Wyborcza.
- Krasicki, Ignacy (08.09.1985): Co się stało z filmem „Shoah“? [Was ist geschehen mit dem Film „Shoah“?] In: Życie Literackie.
- Krasnodębski, Zdzisław (02/2001): Czerń w Jedwabnem. [Der Pöbel in Jedwabne.] In: Znak Nr. 549, S. 111–120. Zit. n. Transodra 23, S. 148–155.
- Król, Marcin (07/2001): Pamięć i historia. [Gedächtnis und Geschichte.] In: Res Publica Nowa. Zit. n. Transodra 23, S. 307–315.
- Krzemiński, Adam (26.03.2005): Ile narodów, tyle wojen. [So viele Nationen wie Kriege.] In: Polityka.
- Kto pomagał hitlerowcom w eksterminacji francuskich Żydów. (02.05.1985) [Wer hat den Nationalsozialisten bei der Vernichtung der französischen Juden geholfen?] In: Rzeczpospolita.
- Kułuża, Włodzimierz (01.07.2001): Niemiecki tygodnik „Der Spiegel“ włączył się do kampanii antypolskich oszczerstw! [Die deutsche Zeitung „Der Spiegel“ schließt sich der

- antipolnischen Verleumdungskampagne an!] Online unter URL: www.naszawitryna.pl/jedwabne_305.html (17.02.2010).
- Kuroń, Jacek (07.11.1985): O filmie „Shoah“. [Über den Film „Shoah“.] In: Tygodnik Mazowsze, Nr. 145.
- Kurtyka, Janusz: Gross to wampir historiografii. (10.01.2008) [Gross ist ein Vampir der Geschichtsschreibung.] In: Gazeta Wyborcza.
- Kusiak, Zbigniew/ Popielewicz, Robert (17.03.2001): Mieszkańcy Jedwabnego chcą poznać prawdę. [Die Einwohner von Jedwabne wollen die Wahrheit kennen.] In: Nasz Dziennik.
- Kwaterko, Adam (04.05.1985): Obelga dla Polaków. Po premierze filmu „Shoah“. [Eine Beleidigung für die Polen. Nach der Premiere des Films „Shoah“.] In: Rzeczpospolita.
- L., Ewa (11.02.1994): Jedźcie do Izraela! [Geht nach Israel!] In: Gazeta Wyborcza.
- Le calvaire des juifs de France. (11.05.1985) In: Le Monde.
- Lerch, Gisela (05.04.1986): Die Tränen sind der Einbruch der Wahrheit. Ein Gespräch mit Claude Lanzmann anlässlich der Ausstrahlung von Shoah im im Bayerischen Fernsehen. In: Süddeutsche Zeitung.
- Lesser, Gabriele (11.07.2001): Kwasniewskis schwerster Auftritt. In: taz.
- Ludwig, Michael (10.07.2001): Die Suche nach den richtigen Worten über Jedwabne. In: Frankfurter Allgemeiner Zeitung.
- Machcewicz, Paweł (20.01.2008): Odcienie czerni. [Schattierungen von Schwarz.] In: Tygodnik Powszechny.
- Majcherek, Janusz (25.03.2001): Ciemne karty polskiej historii. [Die dunklen Seiten der polnischen Geschichte.] In: Tygodnik Powszechny. Zit. n. Transodra 23, S. 206–210.
- Michnik, Adam (16./17.03.2001): Szok Jedwabnego. [Der Schock von Jedwabne.] In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 201–205.
- Michnik, Adam (29./30.01.1994): Polacy – Żydzi. Czarne karty powstania. [Polen und Juden. Schwarze Kapitel des Warschauer Aufstands.] In: Gazeta Wyborcza.
- Mieszkańcy Jedwabnego chcą poznać prawdę. (17.03.2001) [Die Einwohner von Jedwabne wollen die Wahrheit kennen.] In: Nasz Dziennik.
- Modlitwa Episkopatu Polski za pomordowanych w Jedwabnem i innych miejscowościach. (28.05.2001) [Gebet des Polnischen Episkopats für die Ermordeten in Jedwabne und in anderen Orten.] In: Gazeta Wyborcza.
- Moralny obowiązek dochodzenia do prawdy. (13.03.2001) [Die moralische Pflicht zur Ermittlung der Wahrheit.] In: Nasz Dziennik.
- Moskal, Edward (16.07.2001): Jedwabne – miasto oblężone. [Jedwabne – eine belagerte Stadt.] In: Nasza Polska. Zit. n. Transodra 23, S. 21.
- Moszkowski, Waldemar (15.03.2001): „Wyborcza“ protestuje biskupią homilię. [Die „Wyborcza“ protestiert gegen die Predigt des Bischofs.] In: Nasz Dziennik.
- Moszkowski, Waldemar (24.03.2001): Michników dwóch. [Zwei Michniks.] In: Nasz Dziennik.
- Moszkowski, Waldemar (31.03.2001): Jedwabnym szlakiem kłamstw. Rozmowa z historykiem Leszkiem Żebrowskim. [Jedwabner Spur der Lügen. Gespräch mit dem Historiker Leszek Żebrowski.] In: Nasz Dziennik.
- Moszkowski, Waldemar (07.04.2001): Wokół historii historyków propagandzistów. [Um die Hysterie historischer Propagandisten.] In: Nasz Dziennik.
- Moszkowski, Waldemar (16.05.2001): „Wyborczej“ atak na Kościół. [Die Attacke der „Wyborcza“ auf die Kirche.] In: Nasz Dziennik.
- Musiół, Stanisław (21.05.2001): Prosimy, pomóżcie nam być lepszymi. [Wir bitten Euch, helft uns besser zu sein.] In: Gazeta Wyborcza. Zit. n. Transodra 23, S. 267–270.

- Muszyński, Henryk (13.09.1985): Kolokwium międzynarodowej rady chrześcijan i Żydów. [Kolloquium zwischen dem nationalen Rat der Christen und Juden.] In: Tygodnik Powszechny.
- Nikitorowicz, Zbigniew (01.12.2000): Pole minowe. [Ein Minenfeld.] In: Kurier Poranny. Zit. n. Transodra 23, S. 74–76.
- Nosowski, Zbigniew (2001): Obojętność, wrogość i... [Gleichgültigkeit, Feindseligkeit und...] In: Więź 4, S. 50–57. Zit. n. Transodra 23, S. 261–266.
- Nowak, Andrzej (01.08.2001): Westerplatte czy Jedwabne. [Westerplatte oder Jedwabne.] In: Rzeczpospolita. Zit. n. Transodra 23, S. 354–357.
- Nowak, Jerzy Robert (07.02.2008): Szkalowanie Kościoła katolickiego. [Verleumdungen der katholischen Kirche.] In: Nasz Dziennik.
- Nowak, Jerzy Robert (13.05.2001): Kto fałszuje historię? [Wer fälscht die Geschichte?] In: Nasz Dziennik.
- Nowak, Jerzy Robert (19./20.01.2008): Manipulacje Grossa i Znak. [Manipulationen von Gross und Znak.] In: Nasz Dziennik.
- Oniszczyk, Jan (18.02.2001): Sąsiedzi. Czy Polacy są winni zbrodni ludobójstwa? [Nachbarn. Sind die Polen des Völkermordes schuldig?] In: Kontakty. Zit. n. Transodra 23, S. 143–145.
- Paczkowski, Andrzej (05./06.02.1994): Grzech mówienia prawdy? [Ist es eine Sünde, die Wahrheit zu sagen?] In: Gazeta Wyborcza.
- Paliwoda, Paweł: Kto utrudnia dialog? Z ks. prof. Waldemarem Chrostowskim o stosunkach polsko-żydowskich rozmawia Paweł Paliwoda. (10.04.2001) [Wer erschwert den Dialog. Paweł Paliwoda sprach mit dem Priester und Professor Waldemar Chrostowski über die polnisch-jüdischen Beziehungen.] In: Życie. Zit. n. Transodra 23, S. 246–251.
- Paradowska, Janina (14.04.2001): Liczenie szkieletów. Agnieszka Arnold, autorka filmu „Sąsiedzi”. [Dieses Zählen von Skeletten. Agnieszka Arnold, Autorin des Films „Nachbarn“.] In: Polityka. Zit. n. Transodra 23, S. 252–257.
- Pardus, Jerzy (01.09.1985): Chcę obejrzeć „Shoah”. [Ich will „Shoah“ sehen] In: Rzeczywistość.
- Passent, Daniel (07.03.1986): Die Fahne beschmutzt. Lanzmanns „Shoah“ hat die Polen an ihrer schmerzlichsten Stelle getroffen. In: Die Zeit.
- Polska szlachetność i polska hańba. Rozmowa z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim. (15.04.2001) [Polnischer Edelmüt und polnische Schande. Gespräch mit dem Präsidenten Aleksander Kwaśniewski.] In: Tygodnik Powszechny.
- Powiedzieć wszystko, co należy. (14.03.2001) [Alles sagen, was man muss.] In: Rzeczpospolita.
- Powszechne oburzenie społeczeństwa polskiego. (03.05.1985) [Allgemeine Empörung der polnischen Bevölkerung.] In: Trybuna Ludu.
- Prekerowa, Teresa (29.03.1987): „Sprawiedliwi” i „bierni”. [Die „Gerechten“ und die „Passiven“.] In: Tygodnik Powszechny.
- Prekerowa, Teresa (12./13.02.1994): Nic nie zniszczy legendy powstania. [Nichts wird die Legende des Aufstands vernichten.] In: Gazeta Wyborcza.
- Prezydent: Sprawa z Jedwabnem nie podlega sondażom. [Der Präsident: Die Angelegenheit in Jedwabne untersteht nicht Meinungsumfragen.] (02.05.2001) In: Gazeta Wyborcza.
- Protest polskiego społeczeństwa. (03.05.1985) [Protest der polnischen Bevölkerung.] In: Rzeczpospolita.
- Prymas o zbrodni na Żydach w Jedwabnem. (15.05.2001) [Der Primas über das Verbrechen an den Juden in Jedwabne.] In: Gazeta Wyborcza.
- Prymas za pozostawieniem papieskiego krzyża. (07.08.1998) [Der Primas ist für den Verbleib des Papstkreuzes.] In: Rzeczpospolita.

- Przemówienie Prezydenta RP. (07.07.2001) [Ansprache des Präsidenten der Republik Polen.] Online unter URL: http://www.diapozytyw.pl/pl/site/szoach/jedwabne_prezydent (19.02.2010).
- Rem, Jan (03.08.1985): Szpetni i dzicy. [Hässlich und wild.] In: Polityka.
- Rogers, Morlan Ty (13.08.1996): Poles Have Yet to Face Their Postwar Past. In: New York Times. Online unter URL: <http://www.nytimes.com/1996/08/13/opinion/l-poles-have-yet-to-face-their-postwar-past-799203.html?scp=1&sq=morlan%20ty%20rogers&st=cse> (20.04.2009).
- Rosalak, Maciej (26./27.02.1994): Moja ciotka, amtysemitka. [Meine Tante, die Antisemitin.] In: Rzeczpospolita.
- Roser, Thomas (11.07.2001): Späte Reue. In: Der Tagesspiegel.
- Rotulska, Monika (19.02.2001): Sprawa Jedwabnego – Dyrektywy z Nowego Jorku. [Die Angelegenheit Jedwabne – Anweisungen aus New York.] In: Nasz Dziennik.
- Rutkowska, Małgorzata: Jedwabne to dopiero początek. Z dr. Markiem Janem Chodakiewiczem rozmawia Małgorzata Rutkowska. (03.03.2001) [Jedwabne ist erst der Anfang. Mit Dr. Marek Jan Chodakiewicz sprach Małgorzata Rutkowska.] In: Nasz Dziennik.
- Rybak, Agnieszka (23.01.2010): Patrzył na getto – od wewnątrz. [Er blickt aufs Ghetto – von innen.] In: Rzeczpospolita.
- Rymanowski, Witold (12.04.1987): Siewca antysemityzmu? [Die Verbreitung von Antisemitismus?] In: Życie Literackie.
- Salmonowicz, Stanisław (08.02.1987): Głębokie korzenie i długi żywot stereotypów. [Die tiefen Wurzeln und das lange Leben von Stereotypen.] In: Tygodnik Powszechny.
- Sandauer, Artur (03.08.1985): „Shoah“ a sprawa polska. [„Shoah“ und die polnische Frage] In: Polityka.
- Schmidt-Häuer, Christian (03.02.2005): Der Ort, der nicht bereuen will. In: Die Zeit.
- Schoeps, Julius H. (09.10.1987): Unbequeme Erinnerungen. Polen und Juden in der Zeit der „Endlösung“. In: Die Zeit.
- Schuller, Konrad (17.06.2007): Tod für die Wurzel. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung.
- Siła-Nowicki, Władysław (22.02.1987): Janowi Błońskiemu w odpowiedzi. [Antwort an Jan Błoński] In: Tygodnik Powszechny.
- Skarżyńska, Krystyna (25./26.12.2000): Zbiorowe wyobrażenia, wspólna wina. [Kollektive Verstellungen, gemeinsame Schuld.] In: Gazeta Wyborcza.
- Skórzyński, Jan (20.03.2001): Otwartość na prawdę – komentarz. [Offenheit für die Wahrheit – Kommentar.] In: Rzeczpospolita.
- Śliwiński, Krzysztof (1972): Biedny chrześcijanin patrzy na getto. [Armer Christ sieht das Ghetto.] In: Więź 4, S. 18–23.
- Sobór watykański z Żydzi – w dwadzieścia lat później. (02.06.1985) [Das Vatikanische Konzil mit den Juden – zwanzig Jahre später.] In: Tygodnik Powszechny.
- Sondaż „Gazety“. (14.02.2008) [Umfrage der „Gazeta“.] In: Gazeta Wyborcza.
- Sondaż CBOS: Czy przepraszać za Jedwabne? (02.05.2001) [Umfrage von CBOS: Soll man sich entschuldigen für Jedwabne?] In: Gazeta Wyborcza.
- Spira, Roman (21.04.1985): Sławni rabini polscy. [Berühmte polnische Rabbiner] In: Tygodnik Powszechny.
- Środowiska żydowskie o napisie na pomniku w Jedwabnem. (31.05.2001) [Jüdische Gemeinschaft zur Inschrift auf dem Denkmal in Jedwabne.] In: Gazeta Wyborcza.
- Stola, Dariusz (01./02.06.2001): Pomnik ze słów. [Ein Denkmal aus Worten.] In: Rzeczpospolita. Zit. n. Transodra 23, S. 271–285.

- „Strach“ Grossa niewiele zmienił poglądy. (24.04.2008) [„Angst“ von Gross hat die Ansichten nur wenig verändert.] In: *Gazeta Wyborcza*.
- Strzembosz, Tomasz (05./06.02.1994): Polacy – Żydzi. Czarna karta „Gazety Wyborczej“. [Polen – Juden. Ein schwarzes Blatt der „Gazeta Wyborcza“.] In: *Gazeta Wyborcza*.
- Strzembosz, Tomasz (03.08.2001): Nie uświadomiony antysemityzm. [Der unbewusste Antisemitismus.] In: *Tygodnik Solidarność*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 316–318.
- Strzembosz, Tomasz (2001): Panu Prof. Gutmanowi do sztabucha. [Professor Gutman ins Stammbuch.] In: *Więź* 6, S. 92–97. Zit. n. *Transodra* 23, S. 320–324.
- Strzembosz, Tomasz (27.01.2001): Przemilczana kolaboracja. [Die verschwiegene Kollaboration.] In: *Rzeczpospolita*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 110–121.
- „Świadkowie“. Z Markiem Edelmanem rozmawiają Katarzyna Janowska i Piotr Mucharski. (25.03.2001) [„Zeugen“. Mit Marek Edelman sprachen Katarzyna Janowska und Piotr Mucharski.] In: *Tygodnik Powszechny*.
- Światowy Związek Żołnierzy AK (12.–13.02.1994): Szkodliwe emocje. [Schädliche Emotionen.] In: *Gazeta Wyborcza*.
- Świda-Ziemba, Hanna (07.04.2001): Krótkowzorność „kulturalnych“. (Die Kurzsichtigkeit der „Kultivierten“.) In: *Gazeta Wyborcza*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 231–238.
- Szlachetko, Wacław (12./13.02.1994): Już tak dobrze z Żydami nam się układało. [Wir kamen doch schon so gut mit den Juden aus.] In: *Gazeta Wyborcza*.
- Szpakowski, Jacek (10.04.2001): Kampania „nakręca się“. [Die Kampagne dreht sich.] In: *Nasz Dziennik*.
- Szwara, Julia (11.02.1994): Nie można żyć półprawdami. [Man kann nicht mit der Halbwahrheit leben.] In: *Gazeta Wyborcza*.
- Telewizowie o filmie „Shoah“. (11.11.1985) [Fernsehzuschauer über den Film „Shoah“] In: *Trybuna Ludu*.
- Tiefe Verstimmung über die Kaczyńskis (15.06.2007). In: *Die Welt*.
- Turowicz, Jerzy (05.04.1987): Racje polskie i racje żydowskie. [Polnische Rechte und jüdische Rechte.] In: *Tygodnik Powszechny*.
- Turowicz, Jerzy (10.11.1985): „Shoah“ w polskich oczach. [„Shoah“ in polnischen Augen.] In: *Tygodnik Powszechny*.
- Tych, Feliks (16.06.2001): Historia musi polegać na prawdzie. Rozmowa z Prof. Feliksem Tychem. [Geschichte muss auf Wahrheit beruhen. Gespräch mit Feliks Tych.] In: *Rzeczpospolita*. Zit. n. *Transodra* 23, S. 299–303.
- Urban, Thomas (01.09.2001): Sie kamen – und sie sprachen Deutsch. In: *Süddeutsche Zeitung*.
- Walewska, Janina (05.04.1987): W jakimś sensie jestem antysemitką. [In gewissem Sinne bin ich Antisemitin] In: *Tygodnik Powszechny*.
- Warszawski, Dawid (09./10.12.2000): Odpowiedzialność i jej brak. [Die Verantwortung und ihre Fehler.] In: *Gazeta Wyborcza*.
- Wieczorek, Wojciech (02.06.1985): Kto był zamieszany w kradzież zegarka? [Wer war in den Diebstahl der Uhr verwickelt?] In: *Tygodnik Powszechny*.
- Wielkanowicz, Stefan (02–03/1983): Antysemityzm, patriotyzm, chrześcijaństwo. [Antisemitismus, Patriotismus und Christentum.] In: *Znak* 339–340, S. 171–176.
- Wielowiejska, Dominika (10.04.2008): Lekceważyłam nasz antysemityzm. [Ich habe unseren Antisemitismus unterschätzt.] In: *Gazeta Wyborcza*.
- Wierzbicki, Marek (02.03.2001): Wybiórcze traktowanie źródeł. Z dr. Markiem Wierzbickim, pracownikiem Instytutu Studiów Politycznych PAN, rozmawia Tadeusz M. Płuzański. [Selektive Quellenbehandlung. Mit Dr. Marek Wierzbicki, Mitarbeiter am Institut für

- Politische Studien an der Polnischen Akademie der Wissenschaften, sprach Tadeusz M. Płużański.] In: Tygodnik Solidarność.
- Winnicki, Robert/Lizut, Mikołaj (12.03.2001): Biskup łomżyński o Jedwabnem: To prowokacja. [Der Bischof von Łomża über Jedwabne: Eine Provokation.] In: Gazeta Wyborcza.
- Wysocki, Wiesław Jan (20.03.2001): Jedwabne – miasto zadżumionych. [Jedwabne – Stadt der Pestkranken.] In: Nasz Dziennik.
- Wystąpienie Prymasa Polski o Jedwabnem. (05.03.2001) [Rede des polnischen Primas' über Jedwabne.] In: Gazeta Wyborcza.
- Zabłocka, Weronika (21.05.2001): Czym zasłużyliśmy na tyle krzywd? [Womit haben wir soviel Unrecht verdient?] In: Nasz Dziennik.
- Zalesiński, Jarosław (02.02.2001): Dymy nad Jedwabnem. Z Tomaszem Szarotą i Andrzejem Kaczyńskim rozmawia Jarosław Zalesiński. [Rauch über Jedwabne. Gespräch Jarosław Zalesiński mit Tomasz Szarota und Andrzej Kaczyński.] In: Dziennik Bałtycki. Zit. n. Transodra 23, S. 132–137.
- Zalewski, Witold (19./20.02.1994): Pod maską prawdy. [Unter der Maske der Wahrheit] In: Rzeczpospolita.
- Zastrow, Volker (27.01.2005): Ein Wort für Namenlose. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung.
- Zelichowski, Ryszard (29.03.1987): Gest Piłata. [Pilatus Geste.] In: Stolica.
- Żakowski, Jacek: Diabelskie szczegóły. Jacek Żakowski rozmawia z Tomaszem Szarotą. (18./19.11.2000) [Teuflische Details. Jacek Żakowski spricht mit Tomasz Szarota.] In: Gazeta Wyborcza.
- Żakowski, Jacek (18./19.11.2000): Każdy sąsiad ma imię. [Jeder Nachbar hat einen Namen.] In: Gazeta Wyborcza.
- Żbikowski, Andrzej (04.01.2001): Nie było rozkazu. [Es gab keinen Befehl.] In: Rzeczpospolita.
- Żucyński, Józef (2001): Banalizacja barbarzyństwa. [Banalisierung der Barbarei.] In: Więź 3, S. 27–32.
- Żydzi w Polsce i w świecie. Katolicyzm – Judaizm. [Juden in Polen und in der Welt. Katholizismus – Judentum.] (1983). In: Znak 339–340.

Personenregister

- Arnold, Agnieszka 95, 96, 104
Assmann, Aleida 14, 15, 16
Assmann, Jan 14, 17, 28, 31
- Baczko, Bronisław 6, 40
Bajda, Jerzy 109, 184, 185, 187, 213
Baker, Jacob 110
Bartoszewski, Władysław 45, 120, 123, 126
Beauvoir, Simone de 54, 174
Berberyusz, Ewa 133, 134, 179, 199
Beylin, Marek 113, 115
Bikont, Anna 101
Błoński, Jan 1, 21, 22, 49, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 92, 130, 131, 132, 134, 135, 142, 146, 176, 177, 178, 179, 192, 196, 197, 198, 199, 200, 210, 212, 214
Böhler, Jochen 150
Borodziej, Włodzimierz 22, 88, 95, 216
Bortnowska, Halina 114, 204, 205, 206, 208, 209
Brandt, Willy 108, 114
Broder, Henryk M. 191
Brodowski, Michael 3
Brodziński, Kazimierz 34
Bruno, Giordano 68
Bryk, Andrzej 45
Bubis, Ignatz 102
Bugaj, Ryszard 189, 190
Buzek, Jerzy 107
- Canetti, Elias 2, 13, 17, 32, 33, 211, 212
Chevrie, Marc 55
Chodakiewicz, Marek Jan 161, 182, 218, 219
Chrostowski, Waldemar 163, 186
Cichy, Michał 1, 22, 80, 81, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 135, 136, 137, 138, 146, 147, 149, 152, 154, 155, 166, 176, 177, 178, 180, 192, 195, 196, 200, 211, 214
Cornelißen, Christoph 5
Cyra, Adam 161
Czajkowski, Michał 118, 196
- Darewicz, Krzysztof 187, 188, 189, 190
- Datner, Helena 95
Datner, Szymon 99, 124
Davies, Norman 65
Dziedzińska, Grażyna 140
Dziewanowski, Kazimierz 74, 76
Dziwisz, Stanisław 218
- Edelman, Marek 48, 51, 141
Eden, Antony 57
Eisler, Jerzy 104
Engelking, Barbara 22
- Fein, Daniel 173
Filipkowski, Tadeusz 90, 91, 136, 154
Flacke, Monika 38
Frank, Hans 122
Friedrich, Clemens 30
Friszke, Andrzej 88, 95, 154, 155, 219
- Gądecki, Stanisław 119
Garsztecki, Stefan 19, 171
Gebert, Konstanty (Pseud. Dawid Warszawski) 114, 117
Gerrits, André W. M. 148, 149, 165
Glemp, Józef 116, 118, 138, 139, 140, 143, 162, 163
Gnatowski, Michał 151
Godlewski, Krzysztof 110
Godlewski, Marcelli 139, 140, 143
Golczewski, Frank 91, 124
Gontarczyk, Piotr 186
Gorbatschow, Michail 8, 65
Graczyk, Roman 164, 165
Gregorczyk, Andrzej 127
Gross, Jan Tomasz 1, 22, 52, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 113, 115, 121, 147, 149, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 167, 180, 181, 182, 186, 191, 192, 196, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 214, 217, 218, 219
- Gruber, Ruth Ellen 52
Grynberg, Henryk 44
Grzegorzczak, Andrzej 59, 128
Gstettner, Peter 12

- Gutman, Israel 157
- Halbwachs, Maurice 14, 213
- Haumann, Heiko 43
- Hein, Heidi 31
- Herder, Johann Gottfried 168, 169
- Herzog, Roman 92
- Hilberg, Raul 56, 182
- Hirsch, Helga 22, 191
- Hitler, Adolf 14, 72, 97
- Hoene-Wroński, Józef Maria 34
- Hofmann, Andreas 191
- Hohmann, Martin 147
- Hözlzwimmer, Laura 9, 83
- I. M. Hanson, Joanna 86
- Irwin-Zarecka, Iwona 46, 50
- Janecki, Stanisław 108, 142, 164, 165
- Jaraus, Konrad H. 5
- Jaruzelski, Wojciech Witold 51, 58, 65, 79, 84
- Jastrzębowski, Jerzy 74, 76, 133, 134
- Jaworski, Marek 61, 62
- Jaworski, Rudolf 8, 9, 30, 212
- Jelzins, Boris 108
- Joffrin, Laurent 172
- Johannes Paul II. 50, 118, 142, 143
- Jurek, Marek 109
- Kaczyński, Andrzej 101, 165
- Kaczyński, Jarosław Aleksander 42, 218
- Kaczyński, Lech Aleksander 42, 99, 218
- Kainer, Abel (s.a. Krajewski, Stanisław) 63, 129
- Kakol, Kazimierz 59
- Kałużyński, Zygmunt 60, 63
- Karski, Jan 56, 57, 128
- Kieres, Leon 187
- Kobylińska, Ewa 40
- Koch, Angela 168
- Koch, Gertrud 21, 54
- Kosmala, Beate 83, 123
- Kossak, Zofia 124
- Krajewski, Stanisław (Pseud. Abel Kainer) 23, 46, 63, 129, 179, 180, 199, 200
- Krall, Hanna 48
- Kraśński, Zymunt 36
- Krasnodębski, Zdzisław 158, 203
- Król, Marcin 206, 207
- Krukowiecka, Helena 135
- Krzemiński, Ireneusz 215, 216
- Kulesza, Witold 104
- Kuroń, Jacek 64, 174, 175
- Kurtyka, Janusz 218
- Kwaśniewski, Aleksander 107, 108, 109, 110, 112, 185, 192, 209, 210
- Kwaterko, Adam 172
- Langenohl, Andreas 79
- Langewiesche, Dieter 212
- Lang, Jacques 57
- Lanzmann, Claude 1, 21, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 78, 127, 129, 170, 171, 172, 174, 175, 192, 197, 214
- Le Roux, Hervé 55
- Lewin, Leopold 128
- Lipski, Jan Józef 48
- Luhmann, Niklas 3
- Machcewicz, Paweł 103, 157, 158, 219
- Mac, Jerzy Sławomir 108, 142, 164, 165
- Madajczyk, Piotr 93
- Majcherek, Janusz A. 205, 206
- Malzahn, Claus Christian 191
- Mazowiecki, Tadeusz 28, 120
- Michnik, Adam 80, 101, 102, 154, 180, 181, 192, 200, 201, 203, 204
- Mickiewicz, Adam 34, 35, 36
- Mieszko I. 24
- Miller, Max 3, 4, 5, 196, 214
- Mitosz, Czesław 24, 49, 67, 68, 69, 72, 79
- Mitterand, François 57
- Moczar, Mieczysław 83
- Monkiewicz, Waldemar 105
- Moskal, Edward 111
- Moszkowski, Waldemar 181, 182
- Müller, Hans-Jürgen 21
- Musiak, Stanisław 116, 117, 118
- Muszyński, Henryk 118
- Nicklas, Hans 19, 20, 174, 183
- Niewiadomski, Józef 43
- Nosowski, Zbigniew 142, 143, 187, 188, 189, 190

Nowak, Andrzej 207, 209, 213

Nowak, Jerzy Robert 161, 162

Oniszczyk, Jan 164, 203

Ostermann, Anne 174, 183

Paczkowski, Andrzej 87

Perechodnik, Cael 80, 81

Piaszczyński, Michał 143

Piłsudski, Józef Klemens 34

Plato, Alexander von 12

Polonsky, Antony 22

Popiełuszko, Jerzy 65

Prekerowa, Teresa 88, 89, 125, 132, 133, 134, 136, 150

Prizel, Ilya 29

Pufelska, Agnieszka 43, 147, 151, 166

Reemtsma, Jan Philipp 11

Rem, Jan (s.a. Urban, Jerzy) 58, 59, 171

Renan, Ernest 28

Rogers, Morlan Ty 100

Roosevelt, Franklin D. 57

Roth, Markus 169

Rymanowski, Witold 74

Ryszka, Franciszek 59

Sabrow, Martin 11

Salmonowicz, Stanisław 179, 180

Sandauer, Artur 62, 172

Sartre, Jean-Paul 54

Schaper, Hermann 191

Schenk, Richard 12

Schilling, René 144

Schindler, Volkhard 37

Schoeps, Julius H. 124

Schudrich, Michael 117

Schwan, Gesine 18

Schwellung, Birgit 18

Senghaas, Dieter 173

Shamir, Yitzhak 159

Sienkiewicz, Henryk 33

Siła-Nowicki, Władysław 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 131, 132, 134, 135, 176, 177, 179, 180

Skarżyńska, Krystyna 113, 206

Sławomir, Jerzy 108, 142, 164

Śliwiński, Krzysztof 49

Smolar, Aleksander 44, 47, 51

Spaemann, Robert 12

Stalin, Josef 8, 83, 97, 148

Stefanek, Stanisław 116, 140, 183, 184

Steffen, Katrin 9, 10, 85

Steinlauf, Michael C. 21, 44, 47, 170

Stępińska, Agnieszka 175

Stola, Dariusz 95, 102

Strzembosz, Tomasz 86, 87, 88, 95, 106, 111, 152, 153, 155, 157, 158, 159, 161, 177, 178, 179, 180, 195

Swaracka, Julita 89

Świda-Ziemba, Hanna 108, 164, 165, 206, 207

Szacka, Barbara 6, 37, 41, 85

Szapiro, Paweł 81

Szarota, Tomasz 208, 209

Szlaczetko, Wacław 90

Szurmirej, Szymon 59

Talmon, Jacob L. 148

Ther, Philipp 168

Thiele, Martina 21

Toeplitz, Krzysztof Teodor 59

Troebst, Stefan 5, 6, 13

Turowicz, Jerzy 61, 62, 63, 71, 75, 76, 77, 78, 127, 128, 134, 135, 171, 198, 199, 200

Tych, Feliks 141, 142, 196

Urban, Jerzy (Pseud. Jan Rem) 58, 59, 60, 63, 127, 171

Urban, Thomas 191

Vansina, Jan 15

Veil, Simone 57

Völker-Rasor, Anette 31

Wajda, Andrzej 83

Wałęsa, Lech 40, 64, 79, 114

Walewska, Janina 75, 76, 77

Waligórska, Magdalena 53

Walser, Martin 102

Warszawski, Dawid (s.a. Gebert, Konstanty) 114

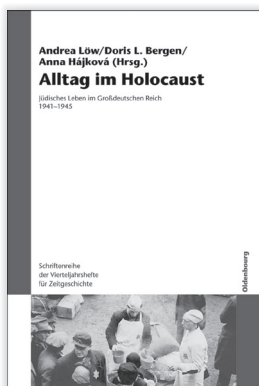
Wasersztajn, Szmul 95, 96, 160

Wasilewski, Andrzej 59

Wieczorek, Wojciech 61, 62
 Wierzbicki, Marek 157
 Wiesenthal, Helmut 3
 Wippermann, Wolfgang 168, 169
 Wojtyła, Karol 27, 66, 83
 Wyrwa, Ulrich 23
 Wysocki, Wiesław Jan 180
 Wszyński, Stefan 26, 40, 83, 117

Żakowski, Jacek 94, 112, 113, 114, 115
 Żbikowski, Andrzej 99, 106
 Żebrowski, Leszek 115
 Żelichowski, Ryszard 74
 Ziemer, Veronica 29
 Ziółkowski, Marek 18
 Żucyński, Józef 116

NEUER BLICK AUF DIE ALLTAGSGESCHICHTE DES HOLOCAUST



Andrea Löw, Doris L. Bergen, Anna Hájková (Hrsg.)

Alltag im Holocaust

Jüdisches Leben im Großdeutschen Reich 1941-1945

2013. VI, 265 Seiten, Broschur

€ 24,80

**Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für
Zeitgeschichte, Band 106**

ISBN 978-3-486-70948-3

Wie gestaltete sich Alltag im Angesicht von Verfolgung und Tod? Die Holocaustforschung nimmt neuerdings verstärkt das jüdische Leben in den Blick. Dieser Band versammelt aktuelle Studien zu den Lebenswelten der Opfer im Großdeutschen Reich, zu ihren Wahrnehmungen, Handlungsspielräumen und Reaktionen, sei es in Berlin, Wien oder Theresienstadt, im Ghetto oder im Versteck. Die verfolgten Juden und „Mischlinge“ erscheinen in dieser Perspektive als Mitglieder von Familien, Organisationen und Gemeinschaften, vor allem aber als handelnde Individuen, die einen Alltag, eine neue Normalität in unnormalen Verhältnissen erstrebten und erfuhren. Diese Menschen versuchten nicht nur zu überleben, sondern zu leben.

Andrea Löw, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Zeitgeschichte München-Berlin.

Doris L. Bergen, Professorin für Holocaust-Studien an der University of Toronto.

Anna Hájková, Doktorandin an der University of Toronto.

Ab Herbst 2013 werden die Titel aus dem Oldenbourg Wissenschaftsverlag und dem Akademie Verlag bei De Gruyter auch als eBook und Bundleausgabe (Print + eBook) angeboten.



**DE GRUYTER
OLDENBOURG**



Find us on
Facebook

www.degruyter.com/oldenbourg