

Das Kreuz in Auschwitz. Ein polnischer Gedächtnisdiskurs der 1990er Jahre

von
Imke Hansen

Nach dem Ende des Kommunismus war Polen mit den vielfältigen Herausforderungen der Transformation konfrontiert. Es galt nicht nur, eine stabile Marktwirtschaft aufzubauen, sondern auch, das Land zu demokratisieren und politisch neu zu ordnen. Machtverschiebungen, Elitenwechsel, Entwicklung politischer Partizipation, Positionierung in der internationalen Politik, Neudefinierung der Rolle verschiedener Institutionen und Reformulierung nationaler Identität beschäftigten die polnische Gesellschaft auf allen Ebenen.

Die politische Liberalisierung eröffnete auch die Möglichkeit für öffentliche Debatten und Diskurse jenseits von regierungspolitischer Steuerung und Zensur.¹ Besonders viel öffentliches Interesse fanden dabei historische Themen – genauer gesagt Themen, die existierende Geschichtsbilder in Frage stellten. Eines davon war das Kreuz in Auschwitz (*Oświęcim*). Die sogenannte Kreuzdebatte, die sich Ende der 1990er Jahre vor allem in den polnischen Medien abspielte, war durch drei Charakteristika gekennzeichnet. Erstens betraf sie einen Ort von höchster nationalhistorischer Bedeutung in Polen, der in der Volksrepublik im Spannungsfeld zwischen kommunistischer Instrumentalisierung und nationalkatholischer Identifikation stand und daher auch als Brücke zwischen beiden diente, nämlich Auschwitz. Zweitens erregte die Debatte durch ihre Lokalisierung auch weit über die Grenzen Polens hinaus Aufsehen und zeigte einerseits die Unterschiedlichkeit der Bedeutung von Auschwitz inner- und außerhalb Polens, welche andererseits auch zahlreiche Missverständnisse produzierte. Drittens reflektierte die Debatte gesellschaftliche Phänomene und Prozesse, die die Republik Polen in den 1990er Jahren kennzeichneten und nicht untypisch für eine Transformationsgesellschaft sind.

Anhand der Debatte um das Kreuz arbeite ich im Folgenden einige der grundsätzlichen Charakteristika und Probleme der polnischen Transformationsgesellschaft Ende der 1990er Jahre heraus. Um die beiden zentralen Fra-

¹ Der Diskursbegriff wird hier als Analyseinstrument dessen verstanden, was in einer bestimmten Gesellschaft oder Gemeinschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt sagbar oder machbar ist, und damit als „zu Forschungszwecken hypothetisch unterstellter Strukturierungszusammenhang, der verstreuten Aussageereignissen zugrunde liegt.“ REINER KELLER: Wissen oder Sprache? Für eine wissensanalytische Profilierung der Diskursforschung, in: Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, hrsg. von FRANZ EDER, Wiesbaden 2006, S. 51-69, hier S. 59. Zum Diskursbegriff siehe auch ACHIM LANDWEHR: Historische Diskursanalyse, Frankfurt a.M. – New York 2008, S. 21 f.

gen, welche gesellschaftlichen Phänomene sich in dieser Vergangenheitsdebatte spiegeln und inwiefern sie diese bestimmen, zu beantworten, wird zunächst der Kreuzkonflikt einschließlich der ihm vorausgehenden Kontroverse um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz skizziert. In einem zweiten Schritt wird die Bedeutung von Auschwitz für Polen, die im internationalen Diskurs über Auschwitz gemeinhin nur wenig beachtet wird, erklärt. Dies geschieht nicht nur anhand der Geschichte von Auschwitz, sondern auch mit Blick auf den gedächtnispolitischen Umgang mit Auschwitz im kommunistischen Volkspolen. Auf dieser Basis analysiere ich schließlich den Diskurs über das Kreuz in Auschwitz 1998-1999 mit dem Fokus auf drei allgemeingesellschaftlichen Themenkomplexen, die sich in der Debatte deutlich niederschlugen: die Reformulierung nationaler Identität, das Fortbestehen von Stereotypen und Feindbildern sowie das machtpolitische Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Gegenstand der Analyse ist der öffentliche Diskurs in der polnischen Presse 1998-1999. Dabei wurden nicht nur journalistische Berichte und Kommentare, sondern auch Auszüge aus Ansprachen und Predigten sowie Leserbriefe berücksichtigt, um ein möglichst breites Bild des Diskurses zeichnen zu können. Im Fazit werden die Ergebnisse aus dem Analyseteil aufeinander bezogen und Schlüsse über die polnische Erinnerungskultur und ihre Beeinflussung durch nicht-vergangenheitsbezogene gesellschaftliche Probleme und Debatten im ersten Jahrzehnt der politischen Transformation gezogen.

Das Kreuz in Auschwitz

Der Kreuzkonflikt wurzelte in der vorhergehenden Kontroverse um das Alte Theater, ein Gebäude direkt neben dem Zaun des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz I, wo während des Zweiten Weltkriegs unter anderem das Gas Zyklon B gelagert wurde.² In dieses Gebäude zog 1984 eine Gruppe des Ordens der Unbeschuhten Karmelitinnen ein, um in der Nähe des Lagers für die Opfer beten zu können.³ Da der Begriff „Auschwitz“ im allgemeinen polnischen Verständnis nur den eingezäunten Teil bezeichnet, zu dem das Alte Theater, das auch kein Teil des Staatlichen Museums Auschwitz-

² CAROL RITTNER, JOHN ROTH: Chronology. Events Pertinent to the Auschwitz Convent Controversy, 1933-90, in: *Memory Offended. The Auschwitz Convent Controversy*, hrsg. von DENS., New York 1991, S. 17-31, hier S. 20. Zu dem Konflikt siehe u.a. WŁADYSŁAW T. BARTOSZEWSKI: *The Convent at Auschwitz*, New York 1991; JONATHAN HUENER: *Auschwitz, Poland and the Politics of Commemoration, 1945-1979*, Ohio 2003, S. 227-245.

³ Die Karmelitinnen empfinden einen besonderen Bezug zu Auschwitz, da eine ihrer Ordensschwwestern (Teresa Benedicta vom Kreuz), die konvertierte Jüdin Edith Stein, in Auschwitz umgebracht und als Märtyrerin des katholischen Glaubens heilig gesprochen wurde. Vgl. RITTNER/ROTH (wie Anm. 2), S. 22, sowie STANISŁAW KRAJEWSKI: *Auschwitz als Herausforderung*, in: *Transodra* 18 (1998), S. 60-77, hier S. 74 f.

Birkenau⁴ war, nicht gehört, hielt der Staat es für unbedenklich, der Kirche das Grundstück zum ewigen Nießbrauch zu überlassen. Offenbar aber wurde die Sachlage nicht ausreichend geprüft: Auf einer Karte, die 1979 für die UNESCO über das Weltkulturerbe Auschwitz erstellt wurde, ist das Alte Theater als Teil des Lagers verzeichnet. Damit hatte sich der Staat verpflichtet, es in seiner Ursprungsform zu erhalten.⁵

Während der Einzug der Schwestern relativ unbemerkt verlief, rief ein Spendenaufruf des belgischen Zweigs der katholischen Organisation Kirche in Not⁶ große Proteste hervor. In diesem Bulletin forderte die Organisation, welche die Patenschaft für das Karmelitinnenkloster übernommen hatte, dazu auf, dem Papst ein Kloster in Auschwitz zu schenken, welches „eine Festung für Gott, eine Quelle des Segens für die Weltkirche, ein Unterpfand der Bekehrung unserer verehrten Brüder und ein Beweis unseres guten Willens, die Schmach, die dem Stellvertreter Christi so oft angetan wird, zu tilgen“⁷, sein sollte. Auschwitz als Ort der massenhaften Ermordung von Menschen vor allem jüdischer Abstammung wurde nicht erwähnt. Die folgenden massiven Proteste vor allem jüdischer Organisationen in Westeuropa, den USA und Israel und Forderungen nach der Verlegung des Klosters überraschten die polnische katholische Kirche. Ihr wurden der Versuch der „Christianisierung“ von Auschwitz und die bewusste Beleidigung jüdischer Gefühle unterstellt. Dabei vergaßen die Kritiker oft, dass die Formulierungen im Bulletin der Kirche in Not nicht unbedingt der Intention des Klosters oder der generellen Einstellung der polnischen katholischen Kirche entsprachen, die den Text ja auch

⁴ Auf der Grundlage eines Parlamentsbeschlusses wurde in dem ehemaligen Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau am 2. Juli 1947 eine Gedenkstätte eingerichtet. Das Staatliche Museum Auschwitz-Birkenau untersteht dem Ministerium für Kunst und Kultur. Siehe <http://www.auschwitz.org.pl> (eingesehen am 31.12.2010).

⁵ Vgl. WALDEMAR CHROSTOWSKI: Der Streit um das Kloster in Auschwitz. Eine Chronologie der Ereignisse 1984-1990, in: *Auschwitz im Verständnis der Opfer*, hrsg. von der Pax-Christi-Bewegung, Deutsche Sektion, Bad Vilbel 1992, S. 71-98, hier S. 73; siehe auch <http://whc.unesco.org/en/list/31> (eingesehen am 31.12.2010).

⁶ Kirche in Not ist eine 1947 von dem Prämonstratenser Werenfried van Straaten in Belgien und den Niederlanden gegründete internationale katholische Hilfsorganisation, die in mehreren Ländern eigenständige Nationalbüros hat. 1952 begann die Organisation, sich auf die Unterstützung katholischer Priester und Projekte in Osteuropa zu konzentrieren, weshalb sie auch unter dem Namen „Ostpriesterhilfe“ bekannt ist. Siehe <http://www.kirche-in-not.de> (eingesehen am 31.12.2010).

⁷ Zit. nach CHROSTOWSKI (wie Anm. 5), S. 72. Mit der „Bekehrung unserer verehrten Brüder“ ist die sog. Judenmission gemeint, von der sich die Katholische Kirche in der Erklärung „Nostra Aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965 distanziert hatte. In dem Dokument widerrief das Konzil die bisherige katholische Substitutionstheologie und bestätigte, dass im Gegenteil der Bund des Volkes Israel mit Gott ungebrochen sei. Vgl. dazu ROMAN A. SIEBENROCK: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“, in: *Orientalium Ecclesiarum*, hrsg. von JOCHEN HILBERATH und PETER HÜNEMANN, Freiburg 2005, S. 591-693.

nicht verfasst hatte. Polnische Katholiken fassten die Forderungen nach einer Verlegung des Klosters wiederum als Herabsetzung und Bagatellisierung des polnischen Leidens auf. Sie wollten die „Heiligkeit der Kirche“ und das Gedenken der polnischen Märtyrer beschützen, was von jüdischer Seite als Versuch gewertet wurde, die Shoah zu bagatellisieren. Eine Ausnahme bildeten die jüdischen Organisationen in Polen, die sich während des gesamten Konflikts mehrheitlich durch eine moderate Haltung auszeichneten.

Bei zwei Treffen einer katholischen und einer jüdischen Delegation⁸ (Juli 1986 und Februar 1987) in Genf wurde vereinbart, dass religiöser Kult auf dem Gebiet des ehemaligen Lagers Auschwitz keinen ständigen Platz haben solle.⁹ Darüber hinaus wurde der Bau eines christlichen Zentrums für Information, Bildung, Begegnung und Gebet ca. 500 m vom Museum entfernt innerhalb einer Zweijahresfrist beschlossen, während derer auch die Karmelitinnen eine neue Unterkunft finden sollten. Der Konflikt intensivierte sich, als die Frist verstrich, ohne dass mit dem Bau des Zentrums begonnen worden wäre.¹⁰ Er eskalierte, als sich der New Yorker Rabbiner Avi Weiss mit einer Gruppe amerikanischer Juden im Juli 1989 Zugang zu dem Grundstück der Karmelitinnen verschaffte, lautstark vor dem Kloster demonstrierte und nach einigen Stunden von Arbeitern entfernt wurde.¹¹ Der Vorfall wurde in der westlichen Presse als ein Akt von Antisemitismus dargestellt.¹² Aus polnisch-katholischer Perspektive handelte es sich dagegen um eine Verkennung des heiligen Charakters des Konvents.¹³ Wenn Männer sich mit Gewalt Zugang zu einem Raum verschaffen, der betenden Frauen vorbehalten ist, stellt dies eine erhebliche Regelverletzung im katholischen Glauben dar.

Einen weiteren Höhepunkt des Konflikts bildete eine Predigt des Primas Józef Glemp anlässlich des Marienfestes in Tschenstochau (Częstochowa) am

⁸ Die katholischen Vertreter waren der Erzbischof von Krakau Franciszek Kardinal Macharski, Pater Stanisław Musiał, der Redakteur der Wochenzeitung *Tygodnik Powszechny* Jerzy Turowicz, der Erzbischof von Lyon und Primas von Frankreich Albert Kardinal Decourtray aus Lyon, der Erzbischof von Paris Jean-Marie Kardinal Lustiger und der Erzbischof von Brüssel Godfried Kardinal Danneels. Zur jüdischen Delegation gehörten der Vorsitzende des Weltrats Jüdischer Institutionen in Frankreich sowie des Europäischen Jüdischen Kongresses Theo Klein, der Großrabbiner in Frankreich Rene Samuel Sirat, der Vorsitzende des Koordinationskomitees Jüdischer Organisationen in Belgien Marcus Pardes, der Vorsitzende der Union Jüdischer Gemeinschaften in Italien Tullia Zevi und der Vorsitzende der Allgemeinen Jüdischen Vereinigung Ady Steg. Vgl. ebenda, S. 76.

⁹ Declaration Concerning the Carmelite Convent at Auschwitz by an Official Delegation of Catholics and Jews, Geneva, July 22, 1986, in: *Memory Offended* (wie Anm. 2), S. 209-210, hier S. 209, sowie CHROSTOWSKI (wie Anm. 5), S. 77.

¹⁰ Vgl. MICHAEL BERENBAUM: *The Struggle for Civility. The Auschwitz Controversy and the Forces behind it*, in: *Memory Offended* (wie Anm. 2), S. 83-91, hier S. 84.

¹¹ Vgl. HUENER (wie Anm. 2), S. 236.

¹² JOHN PAWLIKOWSKI: *The Auschwitz Convent Controversy. Mutual Misperceptions*, in: *Memory Offended* (wie Anm. 2), S. 63-73, hier S. 68.

¹³ Vgl. GABRIEL MORAN: *Backward and Forward*, ebenda, S. 75-82, hier S. 77.

26. August 1989, die gleich mehrere klassische antisemitische Stereotype be-
deutete:

„Wir haben unsere Schuld den Juden gegenüber, aber heute möchte ich sagen: Liebe Juden, redet nicht mit uns aus der Position einer über alle anderen erhobene Nation und stellt uns keine unmöglich zu erfüllenden Bedingungen. Verehrte Juden, seht ihr nicht, dass ein Auftreten gegen die Schwestern die Gefühle aller Polen, unsere so mühsam zurückgewonnene Souveränität verletzt? Eure Macht sind die Massenmedien, über die ihr in vielen Ländern verfügt. Mögen sie nicht dazu dienen, den Antipolonismus zu schüren. Unlängst verübte eine Gruppe von sieben New Yorker Juden einen Überfall auf das Kloster in Auschwitz, bei dem es zwar nicht zu einem Mord an den Schwestern oder einer Zerstörung des Klosters kam, denn sie wurden aufgehalten, aber nennt Aggressoren keine Helden.“¹⁴

Der in Polen geborene israelische Ministerpräsident Jitzchak Schamir bezeichnete diese Predigt als Ausdruck eines nationalen Antisemitismus und behauptete, die Polen würden Antisemitismus „mit der Muttermilch einsaugen“.¹⁵

Ebenfalls im Sommer 1989 stellte eine Gruppe um den lokalen Gemeindepfarrer Stanisław Górny mit Einverständnis der Karmelitinnen ein acht Meter hohes Holzkreuz in der ehemaligen Kiesgrube, mittlerweile der Garten des Klosters, auf, welches offiziell an die 152 während der Funktion des Lagers dort erschossenen christlichen Polen erinnern sollte, vor allem aber den Konflikt schürte. Das Kreuz, welches 1979 als Altarkreuz bei der päpstlichen Messe in Birkenau gedient hatte, sollte im Zentrum des folgenden Konflikts stehen.¹⁶

Der Klosterkonflikt beruhigte sich gegen Ende 1989. Kardinal Glemp lenkte ein und der Bau des Zentrums wurde in Angriff genommen. Die Karmelitinnen ließen sich allerdings erst durch eine schriftliche Aufforderung des Papstes am 30. Juni 1993 zum Umzug bewegen.¹⁷

Allerdings nahmen die Karmelitinnen das auch vom Gelände der Gedenkstätte aus sichtbare Holzkreuz bei ihrem Umzug nicht mit. Es verblieb in der Kiesgrube, was von einzelnen jüdischen Akteuren nach der Beilegung des Klosterkonflikts immer wieder beanstandet wurde, stellte es doch nicht zuletzt einen Verstoß gegen die Übereinkunft von Genf von 1987 dar. Im Frühjahr 1998 wurde der Streitpunkt Kreuz zum offenen Konflikt, als durch eine missverstandene Aussage des Regierungsbevollmächtigten für Kontakte zur jüdischen Diaspora Krzysztof Śliwiński in der polnischen Presse das Gerücht

¹⁴ Vgl. CHROSTOWSKI (wie Anm. 5), S. 88.

¹⁵ Zit. nach RITTNER/ROTH (wie Anm. 2), S. 24.

¹⁶ Zum Konflikt um das Kreuz siehe auch JANINE HOLC: *Memory Contested. Jewish and Catholic Views of Auschwitz in Present-Day Poland*, in: *Antisemitism and its Opponents in Modern Poland*, hrsg. von ROBERT BLOBAUM, Ithaca 2005, S. 301-325; EMMA KLEIN: *The Battle for Auschwitz. Catholic-Jewish Relations under Strain*, London 2001. Aus soziologischer Sicht untersuchte den Konflikt GENEVIÈVE ZUBRZYCKI: *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago 2008.

¹⁷ Vgl. KRAJEWSKI (wie Anm. 3), hier S. 64.

entstand, die Regierung wolle das Kreuz entfernen.¹⁸ Daraufhin machte sich in Polen eine Opposition dagegen stark, die nationalistische und antisemitische Züge aufwies und dem jüdisch-polnischen Verhältnis schweren Schaden zufügte: die *Obrońcy Krzyża* („Verteidiger des Kreuzes“). Sie hielten seit März 1998 Messen und Gebete in der Kiesgrube ab und dekorierten den Zaun mit nationalistischen und antisemitischen Plakaten. Die führende Figur der „Kreuzverteidiger“, der ehemalige Solidarność-Aktivist Kazimierz Świtoń, begann im Juni 1998 einen Hungerstreik für die Erhaltung des Kreuzes.¹⁹ Der vor allem bei der Landbevölkerung im Rentenalter beliebte rechtskatholische Radiosender des Redemptoristen-Paters Tadeusz Rydzyk *Radio Maryja* rief im Juli landesweit zu Pilgerfahrten nach Auschwitz, Demonstrationen vor dem „Papstkreuz“ und zur Aufstellung weiterer Kreuze auf.²⁰ Unter der Parole „Wir sind die Kirche“ sorgten die „Kreuzverteidiger“ und ihre Sympathisanten aus dem ganzen Land für die Aufstellung von ca. 300 Kreuzen und einer Kapelle sowie für die kontinuierliche Verbreitung von nationalistischem, fremdenfeindlichem und antisemitischem Gedankengut.²¹ Dies rief Proteste und Widerspruch im Ausland, aber auch in Polen hervor. In öffentlichen Stellungnahmen polnischer Intellektueller und einzelner Angehöriger der Geistlichkeit, aber auch Leserbriefen und -kommentaren wurden nicht nur die Aktionen der „Kreuzverteidiger“, sondern auch die zögerliche und unentschiedene Haltung sowohl der Kirche als auch der Regierung kritisiert.²² Nach einem Jahr voller Skandale um die Kiesgrube beschloss Sejm und Senat Mitte 1999 schließlich das „Gesetz zum Schutz der Gebiete um die ehemaligen hitleristischen Konzentrationslager“, welches Bauen, gewerbliche Tätigkeit und öffentliche Versammlungen ohne Genehmigung der Regionalbehörden innerhalb einer 100 Meter breiten Schutzzone untersagte.²³ Die Kiesgrube wurde polizeilich geräumt, die Kreuze in den Garten des Franzis-

¹⁸ Vgl. u.a. Oświęcim bez krzyży [Auschwitz ohne Kreuze], in: *Życie* vom 19.02.1998; Czy zniknie krzyż z Oświęcimia? [Verschwindet das Kreuz aus Auschwitz?], in: *Rzeczpospolita* vom 19.02.1998; Krzyż w Oświęcimiu [Das Kreuz in Auschwitz], in: *Gazeta w Katowicach* vom 20.02.1998.

¹⁹ Vgl. u.a. Głodówka w obronie krzyża [Hungerstreik zur Verteidigung des Kreuzes], in: *Trybuna* vom 15.06.1998; Głodówka obrońców krzyża [Hungerstreik der Kreuzverteidiger], in: *Życie* vom 15.06.1998; Głodówka pod Oświęcimskim krzyżem [Hungerstreik unter dem Auschwitzer Kreuz], in: *Rzeczpospolita* vom 15.06.1998.

²⁰ Vgl. THOMAS URBAN: Im Profil. Tadeusz Rydzyk, Priester und Chefredakteur von Radio Maryja in Polen, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 10.08.1998.

²¹ Vgl. u.a. Komitet nie posłuchał apelu prymasa [Das Komitee hörte nicht auf den Appell des Primas], in: *Rzeczpospolita* vom 12.08.1998.

²² Vgl. u.a. Szafowanie krzyżem [Das Kreuz zum Fenster rauswerfen], in: *Głos Pomorza* vom 12.08.1998; Leserbrief, in: *Gazeta Poznańska* vom 20.08.1998; Diable igrzysko [Spielplatz des Teufels], in: *Nowości* vom 21.08.1998; ROMAN BÄCKER: Na gorąco [Brandaktuell], in: *Gazeta Pomorska* vom 14.-16.08.1998.

²³ Vgl. STANISŁAW PODEMSKI: *Życie wśród umarłych* [Leben unter den Toten], in: *Polityka* (1999), 19 (2192).

kanerklosters im nahe gelegenen Harmęze gebracht.²⁴ Obwohl das „Papstkreuz“, welches der Ursprung des Konflikts war, in der Kiesgrube verblieb, wurde diese Lösung als Kompromiss deklariert. Es wurde still um den Konflikt, als die Diskussion um den Pogrom von Jedwabne ihren Anfang nahm, welche von dem Buch „Nachbarn“²⁵ von Tomasz Gross ausgelöst wurde. Mittlerweile verdecken Bäume das Kreuz, so dass es von der Gedenkstätte aus kaum mehr zu sehen ist.

Konkurrierende Auschwitzgedächtnisse in der Volksrepublik Polen

Im Zentrum des skizzierten Konflikts standen zwei Symbole, die nicht nur in Polen sehr mächtig sind: das Kreuz und Auschwitz, wobei die Bedeutung von Auschwitz für das katholische Polen weniger bekannt ist als die des Kreuzes.

In Polen ist Auschwitz ein Symbol der deutschen Besatzung. Dabei erinnert Auschwitz nicht nur an die Geschehnisse im Konzentrationslager selbst oder in anderen Konzentrationslagern, es schließt als Symbol für das polnische Leiden während der Okkupation auch den vergleichsweise schweren Besatzungsalltag, die Verfolgung und Ermordung der polnischen Intellektuellen, des nationalen Widerstands und der Geistlichkeit, den Warschauer Aufstand und viele weitere Leidensmomente ein.²⁶

Auschwitz I war, in Abgrenzung zum später eingerichteten Lagerteil Auschwitz II – Birkenau, als Lager für polnische politische Gefangene geplant und funktionierte als solches bis zum Schluss, tatsächlich wurden in kein anderes Lager so viele nichtjüdische Polen verschleppt.²⁷ In der Bevölkerung galt es als ein Ort, von dem man nicht zurückkehrt. In der ersten Hälfte seines Bestehens waren hier mehrheitlich nichtjüdische Häftlinge interniert, so dass die erste Konfrontation mit Auschwitz überwiegend nichtjüdische Polen betraf. Als Hinrichtungsort des heiligen Maximilian Kolbe²⁸ und der heiligen Teresa Benedicta vom Kreuz stand es für die katholischen Polen außer-

²⁴ Vgl. u.a. Spokój na żwirowisku [Ruhe in der Kiesgrube], in: Polityka (1999), 23 (2196); Papięski pozostał [Das Päpstliche blieb], in: Gazeta Poznańska vom 29./30.05.1999; Krzyże wyniesione [Die Kreuze sind umgezogen], in: Życie vom 29./30.05.1999.

²⁵ JAN TOMASZ GROSS: Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne, München 2001. Polnische Fassung: Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka, Sejny 2000.

²⁶ Vgl. beispielsweise HUENER (wie Anm. 2).

²⁷ Vgl. KRYSZYNA OLEKSY: Das Staatliche Museum Auschwitz. Ausgewählte Probleme aus Geschichte und Gegenwart, in: Der Angriff der Gegenwart auf die Vergangenheit, hrsg. von der Evangelischen Akademie Loccum, Rehburg-Loccum 1996 (Loccumer Protokolle, 5/1996), S. 133-142, hier S. 135.

²⁸ ANDRÉ FROSSARD: Die Leidenschaft des Maximilian Kolbe. Eine Biographie, Stuttgart 1988; WALTER NIGG: Maximilian Kolbe. Der Märtyrer von Auschwitz, Freiburg 1982.

dem für die Ermordung von Geistlichen und die versuchte Zerstörung der polnischen katholischen Kirche.²⁹

Ein weiterer Aspekt der Bedeutung von Auschwitz für Polen resultiert aus der Tatsache, dass der Lagerwiderstand in Auschwitz mehrheitlich von nicht-jüdischen Polen getragen wurde. Einerseits waren gerade in Auschwitz I besonders viele nichtjüdische Polen inhaftiert, andererseits lebten diese im Vergleich zu anderen Häftlingsgruppen teilweise unter Haftbedingungen, die es eher ermöglichten, sich zu organisieren. Darüber hinaus befanden sie sich im Gegensatz zu den meist aus Westeuropa deportierten Mithäftlingen in ihrem Heimatland, waren der Sprache mächtig und konnten leichter Kontakte zur Außenwelt knüpfen. Durch den Widerstand wurde Auschwitz nicht nur Leidenssymbol, sondern auch Symbol für polnisch-katholische Unbeugsamkeit und Stärke, für Widerstand und Kampf gegen die Übermacht.³⁰ Dieses Symbol fügte sich in die in Polen dominierende messianische Selbstwahrnehmung als „Christus unter den Völkern“ ein und schien ein weiteres Mal zu bestätigen, dass die Geschichte Polens einerseits vom Leiden unter der Unterdrückung und andererseits vom ständigen Kampf um den Erhalt der nationalen Identität, der Kultur und der Religion gezeichnet ist. In dieser national-katholischen Wahrnehmung erhielt es damit einen beinahe sakralen Charakter. In diesem Sinne pflegte das in der Bevölkerung stark verbreitete national-katholische Gedächtnis Auschwitz also als Ort polnischen Martyriums. Das Wissen um das Schicksal anderer Gruppen war zwar vorhanden, wurde aber von dem Gefühl der Ausnahmestellung des eigenen Schicksals überlagert. Das national-katholische Geschichtsbild des Zweiten Weltkriegs akzentuierte Elemente, auf die die Polen stolz waren: das Fehlen einer mit Nazideutschland kollaborierenden Regierung, der Einsatz polnischer Soldaten an allen Fronten, vor allem aber der stark mythologisierte Widerstand, hauptsächlich symbolisiert durch den Warschauer Aufstand und die *Armia Krajowa* (Heimatarmee). Dabei wurde die Geschichte positiv umgedeutet: Opfer wurden zu Helden oder Märtyrern, Leiden zum Kampf, die Katastrophe zum einzigen Weg zur Erlösung. Die Ermordung der Juden wurde kaum thematisiert, da Juden nicht als Teil der Nation wahrgenommen wurden. Hinzu kam das alte Stereotyp der sogenannten *Żydokomuna*, der in Polen weit verbreiteten Vorstellung, dass die Juden in der Zwischenkriegszeit sowie unter sowjetischer Besatzung mehrheitlich mit den Kommunisten sympathisiert hätten.³¹ Juden

²⁹ Vgl. OLEKSY (wie Anm. 27), S. 3.

³⁰ Vgl. ebenda.

³¹ Siehe dazu AGNIESZKA PUFELSKA: Die „Judäo-Kommune“. Ein Feindbild in Polen. Das polnische Selbstverständnis im Schatten des Antisemitismus 1939-1948, Paderborn 2007; JAN TOMASZ GROSS: Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz, New York 2006, S. 192 ff.; für die Assoziation von Kommunisten mit Juden siehe ADAM MICHNIK: Grzech lekceważenia [Die Sünde der Geringschätzung], in: *Midrasz* 7 (27) 1999.

wurden also eher als „lebende Feinde“ denn als „tote Opfer“ wahrgenommen.³²

Das polnisch-patriotische Gedenken mit seinen vor allem katholischen Ausdrucksformen war in der Nachkriegszeit von der offiziellen Gedächtnispolitik nicht gern gesehen und stellte damit eine Möglichkeit des zivilen Ungehorsams dar. Im Gedächtnis in und an Auschwitz verbanden sich somit Vergangenheit und Gegenwart. Leiden und Opferzustand wurden als Kontinuität empfunden und mit der Hoffnung auf Erlösung verbunden.

Die staatliche kommunistische Geschichtspolitik erhob Auschwitz zu einem zentralen staatlichen Gedenkort und nutzte die Gedenkstätte zur Demonstration von Macht und Ideologie: Im Museum Auschwitz wurde ein Gedenken vertreten, welches „der jeweiligen Linie der kommunistischen Regierung verantwortet war und deren politischer Legitimation diente“³³. Gemäß der marxistisch-leninistischen Geschichtsphilosophie symbolisierte Auschwitz das „letzte Stadium eines wildgewordenen Monopolkapitalismus“³⁴ und den Kampf und Sieg des Kommunismus, es geriet damit mehr zu einem Sieger-Denkmal denn zu einem Mahnmal.³⁵ In diesem Sinne war auf dem 1967 eingeweihten Denkmal in Birkenau auf Polnisch zu lesen, dass der „Staatsrat der Volksrepublik Polen den Helden von Auschwitz, die hier beim Kampf um Freiheit und Menschenwürde, um Frieden und Völkerverbrüderung gegen den nationalsozialistischen Völkermord den Tod fanden, das Grunwald-Kreuz erster Klasse“ verleiht. Ein Hinweis auf die jüdische Herkunft der Opfer war nicht vorhanden.³⁶ In der ständigen Ausstellung wurde vorrangig des kommunistischen Widerstands gedacht, der in seiner Quantität und Bedeutung massiv überhöht wurde.³⁷ Der nicht-kommunistische Widerstand wurde marginalisiert. Die Konzeption der Länderausstellungen im ehemaligen Stammlager war nach dem Prinzip „national in der Form, sozialistisch im Inhalt“ einer einheitlichen Leitidee, nämlich der Errichtung und Legitimation der kommunistischen Ordnung, unterstellt.³⁸ Jüdische Erinnerung hatte im offiziellen Gedenken der Volksrepublik keinen Raum, da die Besatzungsgeschichte gemäß des historischen Materialismus interpretiert und damit der nationalsozialistische Kampf gegen den Kommunismus in den Vordergrund gestellt wurde.

³² Vgl. BARTOSZEWSKI (wie Anm. 2), S. 17.

³³ NINA KLEIN: Die polnische Erinnerung an Auschwitz am Beispiel des staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau, Konstanz 1999, S. 8.

³⁴ JAMES YOUNG: Die Textur der Erinnerung, in: Holocaust. Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, hrsg. von HANNO LOEWY, Reinbek 1992, S. 215.

³⁵ Vgl. KLEIN (wie Anm. 33), S. 11.

³⁶ Vgl. KRAJEWSKI (wie Anm. 3), hier S. 69.

³⁷ Vgl. Das Mitarbeiter-Kollektiv des Museums in Auschwitz: Das Staatliche Museum in Auschwitz. Die Frage des Denkmals, im Archiv des Jüdischen Historischen Instituts Warschau, zit. nach KLEIN (wie Anm. 33), S. 12.

³⁸ MICHAEL C. STEINLAUF: Bondage to the Dead. Poland and the Memory of the Holocaust, New York 1997, S. 68.

Um das staatliche Gedenken zu legitimieren, die gesellschaftliche Ablehnung des Systems zu mindern und die Bedrohung, die vom gesellschaftlichen Gedenken als Quelle des Nationalbewusstseins ausging, zu reduzieren, wurde die Gedächtnispolitik ab Mitte der 1950er Jahre darauf ausgerichtet, Gemeinsamkeiten beider Interpretationen zu betonen und Konfliktpotentiale auszublenzen. Die kommunistische internationalistische Interpretation wurde nur noch soweit in den Vordergrund gestellt, wie sie mit der national-katholischen vereinbar war. Gemeinsamer Nenner wurde die Betonung des polnischen Leidens und Heldentums sowie des Feindbilds Deutschland. Die Regierung nutzte also eine inhaltliche Verschiebung in der Gedächtnispolitik hin zu einem nationaleren Verständnis des Ortes zur inneren Befriedung und Legitimation, Auschwitz wurde gewissermaßen zu einem gedächtnispolitischen Goldenen Kalb.

Für die größere Opfergruppe blieb wiederum kein Raum. Die jüdischen Opfer wurden ausgeblendet, national vereinnahmt oder in ihrem Schicksal mit den christlichen Polen gleichgesetzt. Es wurde verschwiegen, dass die Mehrheit der Opfer Juden waren, und vor allem, dass sie zu Opfern wurden, gerade weil sie Juden waren. Im Informationsblatt über Auschwitz war bis 1989 von Opfern aus 28 Nationen die Rede, ohne zu erwähnen, dass die überwältigende Mehrheit dieser Opfer jüdisch war.³⁹ Sofern Juden in den Listen überhaupt erwähnt waren, standen sie in den alphabetischen Aufzählungen in polnischer Sprache an letzter Stelle, da das polnische Wort für Juden – *Żydzi* – mit *Ż*, dem letzten Buchstaben des polnischen Alphabets, beginnt.⁴⁰ Werden die Opfer, die für ihre jüdische Abstammung ermordet wurden, nicht als Gruppe wahrgenommen, sondern auf die 28 Nationen ihrer Herkunft aufgeteilt, dann erscheinen automatisch die Polen als die größte Opfergruppe: In dem 1965 herausgegebenen staatlichen Gedenkstätten-Guide steht dazu:

„Polen erlitt unter den am Krieg teilnehmenden Ländern während des Zweiten Weltkriegs die größten Menschenverluste im Verhältnis zur Einwohnerzahl. Über sechs Millionen Opfer des Nazismus [...] – das ist der Preis, den das Volk für die Liebe zum Vaterland und für den Kampf um Freiheit bezahlte [...] Diese apokalyptischen Verluste sind die größten, die wir in der tausendjährigen Geschichte

³⁹ Vgl. KRAJEWSKI (wie Anm. 3), S. 68. Siehe dazu die Formulierung im staatlichen Gedenkstätten-Guide: „Mit den ersten Transporten kamen nach Auschwitz nur Häftlinge polnischer Nation, später auch Häftlinge aus anderen Ländern: aus Österreich, Belgien, der Tschechoslowakei, aus Dänemark, Frankreich, Griechenland, Holland, Jugoslawien, Luxemburg, Deutschland, Norwegen, Rumänien, Italien, aus der Sowjetunion, Bürger aus Spanien, aus der Schweiz, der Türkei, aus Großbritannien und den Vereinigten Staaten.“ *Stätten des Kampfes und des Martyriums 1939-1945. Jahre des Krieges in Polen*, hrsg. vom Schutzrat für Kampf- und Märtyrerdenkmäler, Warschau 1965, S. 188.

⁴⁰ Ein Beispiel dafür ist der in der Ausstellung gezeigte Dokumentarfilm, in dem das Wort *Jude* ein einziges Mal vorkommt, an letzter Stelle einer Nationalitätenliste. Vgl. HENRYK HALKOWSKI: *Auschwitz aus der Sicht der Juden*, in: *Auschwitz im Verständnis der Opfer*, hrsg. von der Pax-Christi-Bewegung, Deutsche Sektion, Bad Vilbel 1992, S. 36.

unseres Landes erlitten haben. Sie sind umso grauenhafter, als sie nicht die Folge unmittelbarer Kriegshandlungen, sondern das Ergebnis der an unserem Volk angewandten Ausrottungspolitik des III. Reiches sind.“⁴¹

Aber nicht nur durch quantitative, sondern auch durch qualitative Vereinnahmung wurde das jüdische Schicksal ins nationalpolnische Leid integriert, so dass Verfolgung und Vernichtung sich scheinbar gegen die Bevölkerung Polens allgemein richteten.⁴² Dabei wurden, so stellte der Schriftsteller Henryk Grynberg treffend fest, die Opfer am liebsten von denen posthum polonisiert, die ihnen noch zu Lebzeiten das Recht auf ihr Polentum abgesprochen hatten.⁴³

Schließlich wurden die unterschiedlichen Zielsetzungen der nationalsozialistischen Ideologie im Umgang mit jüdischen und christlichen Polen zugunsten eines scheinbar „geteilten Schicksals“ eingeebnet. So lautete beispielsweise eine Bildunterschrift in der Hauptausstellung: „Es verbindet uns die Mauer der Exekution, es verbindet uns Dachau, Oświęcim – jedes namenlose Grab und jedes Gefängnisgitter“, die dazugehörigen Fotos zeigten eine nicht-jüdische polnische Bauersfrau mit dem Leichnam ihres getöteten Mannes in den Armen und eine Exekution einer Gruppe jüdischer Polen 1939. Eine andere Bildunterschrift lautete: „Unser beider Haus wurde zerstört und das Blut unseres Bruders vergossen“, zu einem Foto von einem Marktplatz in einem polnischen Dorf, Bauern in Pelzen und Juden in Kaftanen vor deutschen Gewehrläufen.⁴⁴

Mit der Auflösung des kommunistischen Systems spielte auch die kommunistische Interpretation von Auschwitz keine Rolle mehr. Die nationalkatholische Gegenposition, einst Part eines Antagonismus zweier konkurrierender Gedächtnisse, wurde damit zur einzigen breit vertretenen Interpretation in Polen. Die Mythologisierung von Auschwitz zum Golgatha der Polen hatte sich in der polnischen Erinnerung und Kultur verfestigt, so dass der Eindruck der Ausnahmestellung der Polen und die Tendenzen der Ausblendung, Vereinnahmung und Gleichmachung jüdischer Schicksale erhalten blieben. Nach der politischen Wende von 1989/90 stand der nationalkatholische Begriff von Auschwitz allerdings nicht mehr dem staatlich-kommunistischen, sondern dem nicht-polnischen, internationalen Begriff von Auschwitz gegenüber, der Auschwitz als Ort der Verfolgung und Ermordung hauptsächlich der Juden fasste und mit der polnischen Martyrologie nicht viel gemein hatte. Das polnische Bild von Auschwitz traf mit dem Gedächtniskonflikt um das Kreuz in Auschwitz allerdings nicht nur auf internationales Unverständnis, sondern auch – und dies ist für die innerpolnische Debatte viel entscheidender – auf

⁴¹ Stätten des Kampfes und des Martyriums (wie Anm. 39), S. 7

⁴² Siehe Anm. 39.

⁴³ Vgl. KRAJEWSKI (wie Anm. 3), S. 69.

⁴⁴ ANDRZEJ SZCZYPIORSKI: Scenariusz, in: Archiwum Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau (künftig zit. APMAB), Mat. 24 (I) Bl. 57; siehe dazu auch KLEIN (wie Anm. 33), S. 80 f.

die politischen und gesellschaftlichen Wandlungsprozesse einer Transformationsgesellschaft.

Die Reformulierung nationaler Identität

Nach der Wende von 1989/1990 galt es, die nationale Identität neu zu definieren, hatten sich doch große Teile der polnischen Gesellschaft bisher durch ihre Gegnerschaft zum herrschenden System identifiziert. Bei der Reformulierung der nationalen Identität spielten christliche Tradition im Allgemeinen und das Kreuz im Besonderen eine wichtige Rolle, was auch in der Debatte über die Kreuze in Auschwitz zum Ausdruck kam. So formulierte der polnische Premierminister Jerzy Buzek in einem Antwortbrief an eine lokale Initiative in Auschwitz, die ihn um die Protektion des dortigen Kreuzes gebeten hatte: „Das Kreuz war und ist für uns nicht nur das wichtigste religiöse Symbol, sondern Symbol der nationalen Identität und Souveränität.“⁴⁵ Buzek konstruierte hier eine homogene Wir-Gruppe, aus der er diejenigen, für die das Kreuz keine solche Bedeutung hatte, ausschloss. Damit erklärte er Polen zu einer christlichen, ethnisch und politisch homogenen Nation. Gleichzeitig politisierte er das Kreuz, indem er es zum Symbol für die polnische Souveränität erklärte. Ein Angriff auf das Kreuz – und als solches wurde die (insbesondere von Juden vorgetragene) Forderung nach der Entfernung des Kreuzes aus der Kiesgrube offenbar von der Mehrheit der Polen empfunden – wurde nach dieser Argumentation zu einem Angriff auf die polnische Souveränität und nationale Identität. Mit dieser Argumentation näherte sich Buzek dem „Kreuzverteidiger“ Kazimierz Świtoń an, der erklärt hatte, es ginge bei seinem Aktionismus nicht um das Kreuz, sondern um die Rettung der polnischen Nation.⁴⁶

Mit der Auffassung vom Kreuz als einem nationalen Symbol war Buzek nicht allein. Ein Autor des *Dziennik Bałtycki* schrieb:

„Zumindest meiner Meinung nach ist das Kreuz auf einem Friedhof wie dem Lager in Auschwitz kein Symbol des Katholizismus mehr. Es ist ein Symbol des Polentums, das, natürlich, untrennbar an die polnische christliche Tradition gebunden ist.“⁴⁷

Nach dieser Aussage spielt auch der Ort, wo sich das Kreuz befindet, eine Rolle für die Bedeutung des Symbols für die nationale Identität. Dass gerade Auschwitz als ein Ort empfunden wurde, wo das Kreuz eher eine nationale Bedeutung habe, entspricht der Wahrnehmung von Auschwitz als katholisch-

⁴⁵ Krzyż zostanie w Oświęcimiu [Das Kreuz bleibt in Auschwitz], in: *Dziennik Polski* vom 21.04.1998; List premiera w sprawie Krzyża [Ein Brief des Premiers in Sachen Kreuz], in: *Gość Niedzielny* vom 10.05.1998; Czy krzyż pozostanie? [Bleibt das Kreuz?], in: *Głos ziemi oświęcimskiej* vom 24.04.1998.

⁴⁶ Vgl. Człowiek protestu [Mensch des Protests], in: *Wprost* vom 23.08.1998.

⁴⁷ Kolejne krzyże, „Za“ [Weitere Kreuze, „Dafür“], in: *Dziennik Bałtycki* vom 3.08.1998.

polnischem Erinnerungsort und unterstreicht die Bedeutung des Ortes für die polnische nationale Identität.

Der auch in dieser Aussage erwähnten engen Verknüpfung von polnischer nationaler Identität und Katholizismus, häufig als „katholische“ oder „christliche polnische Tradition“ bezeichnet, wurden und werden im polnischen Diskurs gemeinhin tiefer reichende historische Wurzeln zugeschrieben als in Wirklichkeit vorhanden. Tatsächlich ist diese Verknüpfung keine besonders alte Symbiose, sondern geht auf das Konzept des polnischen Messianismus zurück, das Adam Mickiewicz und seine nationalpolnischen literarischen Zeitgenossen als Reaktion auf den gescheiterten polnischen Aufstand gegen die russische Oberherrschaft 1830/31 entwickelt hatten.⁴⁸

Auf diese allgemein akzeptierte „invented tradition“⁴⁹ griff auch Ryszard Bender, damals Politiker der Partei Bewegung des Wiederaufbaus Polens (*Ruch Odbudowy Polski*) und Dekan der Katholischen Universität Lublin, zurück: „Wir dürfen uns unter dem Druck fanatischer Leute nicht der Symbole entledigen, die uns seit tausend Jahren begleiten.“⁵⁰ Er stellte die Forderung nach der Verlegung des großen Kreuzes hier als allgemeinen Druck dar, sich eines religiösen und nationalen Symbols zu entledigen, und überzeichnete damit ebenfalls die Reichweite der Forderung zu einem Angriff auf die polnische Identität. Weiterhin stellte er einer homogenen Wir-Gruppe, die sich durch die Verbundenheit mit dem Kreuz auszeichnet, eine Gruppe gegenüber, die er als „fanatisch“ bezeichnete. Damit behauptete er nicht nur, dass diejenigen, die die Entfernung oder Verlegung des Kreuzes fordern, „Fanatiker“ und damit nicht ernst zu nehmen seien, sondern er suggerierte auch einen Gegensatz zwischen dem rationalen Wir und dem fanatischen Anderen. Er fuhr fort: „Das Kreuz ist für uns das teuerste Symbol. Unter diesem Kreuz starben wir in Aufständen und während der beiden Weltkriege.“⁵¹ Er konstruierte die polnische Nation als eine Gemeinschaft über den Tod hinaus und identifizierte die lebenden Polen mit denen, die „unter dem Kreuz“ gestorben waren, eine Formulierung mit stark martyrologischem Unterton. Hier schwingt die Andeutung mit, dass jeder Kompromiss hinsichtlich des Kreuzes eine potentielle Ehrverletzung gegenüber den in der Vergangenheit „unter dem Kreuz“ gestorbenen Polen wäre.

Eine ähnliche Auffassung von der Rolle des Kreuzes in der polnischen nationalen Identität hatte Kardinal Glemp, der im Rahmen einer Predigt sagte:

⁴⁸ Vgl. STEINLAUF (wie Anm. 38), S. 9 ff.; ANDRZEJ WALICKI: *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej* [Der Messianismus Adam Mickiewiczs in vergleichender Perspektive], Warszawa 2006.

⁴⁹ Vgl. ERIC HOBBSBAWM: *The Invention of Tradition*, Cambridge 1980.

⁵⁰ Bender broni Krzyża [Bender verteidigt das Kreuz], in: *Express Wieczorny* vom 16.03.1998.

⁵¹ W obronie krzyża Oświęcimskiego [In Verteidigung des Auschwitzer Kreuzes], in: *Dziennik Związkowy* vom 16.03.1998.

„In Auschwitz stand das Kreuz und wird weiterhin stehen. Das Auschwitzer Kreuz darf kein Gegenstand von Verhandlungen sein. Das polnische Volk liebt dieses Kreuz, wo immer es ist. In der Werft, in Warschau oder in Auschwitz. Der Eiffelturm hat vielleicht schon vielen nicht gefallen und gefällt vielleicht vielen nicht, aber das ist kein Grund, ihn zu verlegen oder zu ändern.“⁵²

Glomp erhob das Kreuz durch den Vergleich mit dem Eiffelturm zu einem zentralen nationalen Symbol. Er integrierte den Konflikt in die Leidens- und Kampfesgeschichte des polnischen Volkes, indem er ihn in eine Reihe stellte mit dem Warschauer Aufstand 1944 gegen die deutsche Besatzung und den Arbeiterstreiks in Danzig 1980, die sich gegen die Partei und damit gegen eine empfundene „sowjetische Besatzung“ richteten. Damit konstruierte er den Eindruck einer „jüdischen Besatzung“ von Auschwitz, gegen die es sich zu Wehr zu setzen gelte.

Lech Wałęsa, die führende Figur der Solidarność und die populärste politische Autorität Polens in den 1990er Jahren, formulierte seinen Standpunkt zum Kreuzkonflikt in ähnlich kämpferischem Pathos: „In Sachen Kreuz dürfen wir nicht einen Millimeter zurückweichen. [...] Ich werde es immer verteidigen, bis zum letzten Tropfen, den Spruch im Kopf, dass nur unter diesem Symbol Polen Polen und der Pole ein Pole ist.“⁵³

Auch er stellte das Kreuz in den Mittelpunkt der polnischen nationalen Identität und verknüpfte diese so mit dem Konflikt um das Kreuz in Auschwitz.

Wie Premier Jerzy Buzek sah auch die Senatorin Jadwiga Stokarska die Forderungen nach der Entfernung des Kreuzes aus der Kiesgrube als Angriff nicht nur auf die nationale Identität, sondern auch auf die Souveränität: „Wir verstehen einen Angriff auf das Kreuz auf polnischem Boden als einen Versuch, unsere Nation zu demütigen, und als Einmischung in die Souveränität unseres Staates.“⁵⁴ Sie brachte darüber hinaus mit dem „polnischen Boden“ ein weiteres Symbol ein, das für die nationale Identität wichtig sei. So ging auch Kardinal Glomp vom Bodenbegriff aus, als er sagte: „Diese Erde ist polnisch und jede Auferlegung eines anderen Willens wird als Einmischung in die Souveränität verstanden werden.“⁵⁵ Der Bezug zum Boden spielte auch

⁵² Zit. nach ADAM SZÓSTKIEWICZ: Dolina Krzyży [Kreuztal], in: Polityka, (1998), 33 (2154).

⁵³ Wałęsa broni krzyża [Wałęsa verteidigt das Kreuz], in: Życie vom 19.03.1998.

⁵⁴ Izrael żąda usunięcia krzyży, polski rząd umywa ręce [Israel verlangt die Entfernung der Kreuze, die polnische Regierung wäscht ihre Hände in Unschuld], in: Prawo i Gospodarka vom 7.-9.08.1998; Krzyży niezgody [Die Kreuze der Zwietracht], in: Trybuna vom 7.08.1998.

⁵⁵ Ciężar krzyża [Die Last des Kreuzes], in: Gazeta Wyborcza vom 7.08.1998; für ähnliche Stellungnahmen siehe die Erklärung des Stadtrats von Ciechanów: Za Krzyżem [Hinter dem Kreuz], in: Gazeta na Mazowszu vom 27.03.1998; Leserbrief von Stanisław Nowak, in: Słowo Ludu vom 8./9.08.1998; Las krzyży [Der Kreuzwald], in: Dziennik Zachodu vom 29.07.1998; Leserbrief von K. Rybarczyk, in: Głos Wielkopolski vom 10./11.06.1998. Siehe zu diesem Thema auch MICHAŁ BUCHOWSKI: „Nie

auf anderen gesellschaftlichen Ebenen eine Rolle. So formulierte eine lokale *Solidarność*-Gruppe: „Die Polen sind die Herren auf polnischem Boden, und jeder Angriff auf nationale Symbole und Symbole unseres Glaubens ist ein Angriff auf unsere nationale Identität.“⁵⁶

An der Politisierung des Kreuzes im Kontext des Konflikts gab es immer wieder Kritik. Besonders der katholische Pfarrer Stanisław Musiał sprach sich gegen die politische Instrumentalisierung des christlichen Symbols aus.⁵⁷ Jerzy Nowakowski aus der Kanzlei des Premiers nannte den Konflikt ein „politisches Picknick, welches nichts mit dem Kreuz zu tun hat“.⁵⁸ Der Zusammenhang zwischen Auschwitz und Katholizismus wurde allerdings eher selten in Frage gestellt.⁵⁹

Die Kontinuität historischer Stereotype

Das polnische Stereotyp der *Żydokomuna* war auch in der Kreuzdebatte ein immer wiederkehrender Bezugspunkt.⁶⁰ Der bekannte Priester Waldemar Chrostowski, bis Mai 1998 stellvertretender Vorsitzender des Rates der Christen und Juden, erklärte, dass die Entfernung religiöser Symbole „nichts Neues“ sei, weil die polnische Regierung nach dem Krieg kontinuierlich gegen diese gekämpft habe.⁶¹ Die Diskussion über die Kreuze würde „schlechte Assoziationen an Zeiten, als die kommunistische Regierung offen das Kreuz und die katholische Kirche bekämpft hat“, wecken.⁶² Chrostowski, der die Forderung nach der Entfernung des Kreuzes einen „Kampf gegen das Kreuz

rzucim ziemi skąd nasz ród“. Polish Contemporary Discourses about Soil and Nation, in: *The Post-Communist Condition. Public and Private Discourse of Transformation*, hrsg. von ALEKSANDRA GALASINSKA und DARIUSZ GALASINSKI, Amsterdam – Philadelphia 2010, S. 23-45.

⁵⁶ W obronie krzyża [In Verteidigung des Kreuzes], in: *Gazeta codzienna Nowiny* vom 27.05.1998.

⁵⁷ Vgl. Prawda o Oświęcimskim Krzyżu [Die Wahrheit über das Auschwitzer Kreuz], in: *Gazeta Wyborcza* vom 22.04.1998.

⁵⁸ Dzierzawa wypowiedziana [Die gekündigte Pacht], in: *Rzeczpospolita* vom 20.08.1998; Rząd mówi dość [Die Regierung sagt genug], in: *Gazeta Wyborcza* vom 20.08.1998.

⁵⁹ Dies geschah beispielsweise durch einen Leser der *Trybuna*, der im Geist der kommunistischen Interpretation von Auschwitz daran erinnerte, dass es „ein Symbol des Kampfes des Antifaschismus mit dem Faschismus, und nicht ein Symbol des Leidens des Katholizismus und Talmudismus“ sei. Leserbrief von B.K.K., in: *Trybuna* vom 8./9.08.1998.

⁶⁰ Zum Themenkomplex Stereotype siehe auch IMKE HANSEN: „In the name of the truth one has to say ...“ Anti-Semitic Statements in the Memorial Discourse about the Crosses at Auschwitz, in: *The Post-Communist Condition* (wie Anm. 55), S. 67-87.

⁶¹ Vgl. Żydzi, Polacy i krzyż [Juden, Polen und das Kreuz], in: *Kurier Polski* vom 31.03.1998.

⁶² Krzyż w Oświęcimiu jest – i powinien tam pozostać [Das Kreuz ist in Auschwitz – und sollte da bleiben], in: *Gość Niedzielny* vom 15.03.1998.

und die Katholische Kirche“ nannte, konstruierte eine direkte Linie zwischen den Kommunisten, die in Volkspolen das „Kreuz bekämpft“ hätten, und einer Gruppe, die angeblich im Rahmen des Kreuzkonflikts das gleiche tue. Da die Forderungen nach der Entfernung zum großen Teil von jüdischen Organisationen stammten und in der polnischen Gesellschaft der allgemeine Eindruck vorherrschte, dass „die Juden“ das Kreuz entfernen lassen wollten, war dem polnischen Leser klar, dass es sich bei dieser nicht näher bezeichneten Gruppe um Juden handelte.

Die rechtskatholische Zeitung *Nasz Dziennik* flocht dieses Stereotyp besonders pathetisch in die Kreuzdebatte ein, als sie literarisch die Geschichte des „Papstkreuzes“ schilderte. Das Kreuz sei nämlich in der Volksrepublik normalerweise „bekämpft, verfolgt und entfernt“ worden – nur anlässlich des Besuchs von Papst Johannes Paul II. 1979 habe es stehen dürfen, wobei die sofortige Zerstörung nach dessen Abreise angeordnet gewesen sei.

„Also musste das Kreuz, mittlerweile ein päpstliches, sich verstecken wie ein Gefangener, der aus dem Lager geflohen ist. [...] Nach einem weiteren Jahr des Verstecks, als die Regierung mit sich selbst beschäftigt war und für eine Zeit das Kreuz vergaß, 1988, kam das Kreuz aus dem Versteck und stand in der Kiesgrube, die den Karmelitinnen gehörte.“⁶³

Indem der Autor das Kreuz anthropomorphisierte und es mit einem Lagerhäftling gleichsetzte, suggerierte er, dass es unter dem Kommunismus genauso behandelt wurde wie Konzentrationslagerhäftlinge unter dem Nationalsozialismus, und setzte damit indirekt auch Nationalsozialismus und Kommunismus auf eine Stufe.

Mit der Aussage, dass das Kreuz nur im Zuge der politischen Wirren, „als die Regierung mit sich selbst beschäftigt war und für eine Zeit das Kreuz vergaß“, wieder in der Öffentlichkeit stehen konnte, erweckte er den Eindruck, als sei der Kampf gegen das Kreuz und damit gegen die katholische Kirche eine vornehmliche Beschäftigung der kommunistischen Regierung gewesen, die nur angesichts der politischen Krise vernachlässigt worden sei. Gerade im Bezug auf Auschwitz, wo in den 1980er Jahren regelmäßig staatlich genehmigte Besuche Geistlicher und katholische Zeremonien auf dem Lagergelände stattfanden, ist das nicht richtig.⁶⁴

Daneben porträtierte er das Kreuz als Widerstandskämpfer, der sich aktiv versteckte bzw. aus dem Versteck schlich. Er identifizierte es mit den politischen Häftlingen von Auschwitz, wodurch die geforderte Verlegung des Kreuzes den Beigeschmack bekam, die Ehre der polnisch-katholischen Opfer von Auschwitz zu verletzen. Damit ordnete der Autor das Kreuz nicht nur in den polnischen Opfermythos, sondern auch in den Mythos des polnischen Widerstands und Heldentums ein und identifizierte die Gegner des Kreuzes in

⁶³ Szyderstwo z praw człowieka [Verspottung der Menschenrechte], in: *Nasz Dziennik* vom 25.10.1998.

⁶⁴ Vgl. u.a. APMAB Mat. 1386, Tom. 10 1977-1980, Bl. 150 ff., 287 f.; Mat. 1669, 1980-1988, Bl. 39 ff.

der Kiesgrube nicht nur mit den Kommunisten, sondern indirekt auch mit den Nationalsozialisten.

Bischof Edward Frankowski artikulierte die Kontinuität zwischen kommunistischer Gegnerschaft zur katholischen Kirche und dem Kreuzstreit noch expliziter, als er in seiner Predigt am Palmsonntag 1997 in Zakopane über die Kritiker des Kreuzes sagte:

„Laut schreien bei uns Leute, die schon seit 50 Jahren einen perfiden Kampf mit der Nation führen. Sie sehen im Kreuz ein Symbol der Unfreiheit, Intoleranz, stützen sich auf die Fortschrittlichkeit, den europäischen Geist, den Humanismus und andere Betrügereien.“⁶⁵

Ein Leser der Zeitung *Życie Warszawy* äußerte die Ansicht, dass polnische Juden das Kreuz nur dann stören würde, wenn sie auch Kommunisten seien.⁶⁶ Die ultrakatholische Zeitung *Słowo – Dziennik Katolicki* schrieb über die Kreuzdebatte:

„In diesem Kontext muss man sich erinnern, dass fast 100% des Terrorapparats – der Sicherheitsdienst und die Militär-Intelligenz – zwischen 1944 und 1956 von Juden geleitet wurden. Tausende polnischer Patrioten fielen ihnen zum Opfer. [...] Wann werden sich die Juden bei den Polen für die Verbrechen entschuldigen, die sie begangen haben?“⁶⁷

Anlässlich des alljährlichen Marsches der Lebenden, bei dem Tausende der Ermordung der Juden gedenken, hängten die „Kreuzverteidiger“ im April 1998 ein Banner an die Außenseite des Zauns beim Alten Theater, auf dem zu lesen war: „Polish Holocaust by Jews 1945-1956“⁶⁸. Die Bezüge auf das Stereotyp der *Żydokomuna* zeigen, dass es auch in den 1990er Jahren in Polen weiterhin lebendig war. Es lässt sich gerade in diesem Kontext allerdings nicht auf eine Form von Antisemitismus reduzieren: Ein weiterer Aspekt seiner Präsenz war die Diskussion um die Mitschuld und Mitverantwortung der Polen, die 1987 von Jan Błoński erstmals öffentlichkeitswirksam thematisiert wurde.⁶⁹ Das Stereotyp diene und dient somit auch der Entschuldigung der Polen und ist eine Stütze des polnischen Opfermythos, denn wenn Juden, die bezüglich der Opferzahlen als die größten Konkurrenten der katholischen Polen empfunden werden, zu Kommunisten und Agenten des Geheimdienstes und damit zu Tätern werden, bleiben die Polen die einzigen wirklichen Opfer.

⁶⁵ Biskup Edward Frankowski [Bischof Edward Frankowski], in: *Polityka* vom 18.04.1998.

⁶⁶ Vgl. Leserbrief, in: *Życie Warszawy* vom 31.07.1998.

⁶⁷ Zbigniew Lipinski, in: *Słowo – Dziennik Katolicki* vom 9.07.1998. Ähnlich sah dies Senator Józef Fraczek, vgl. *Gwarancje dla Krzyża* [Garantie für das Kreuz], in: *Nasz Dziennik* vom 22.04.1999.

⁶⁸ Vgl. ZUBRZYCKI (wie Anm. 16), S. 9.

⁶⁹ Vgl. JAN BŁOŃSKI: *Biedni Polacy patrzy na ghetto* [Die armen Polen schauen auf das Ghetto], in: *Tygodnik Powszechny* vom 11.01.1987; ANTONY POLONSKY: *My Brother's Keeper? Recent Polish Debates on the Holocaust*, London 1998.

Neben der behaupteten Identität von Juden und Kommunisten diene ein weiteres Stereotyp im Rahmen der Kreuzdebatte der diskursiven Viktimisierung der Polen. Es war die verschwörungstheoretische Vorstellung von der Polenfeindlichkeit der restlichen Welt oder wenigstens bestimmter Gruppen. Dabei blieb offen, warum es die Intention dieser Mächte war, Polen zu schaden. Das Phänomen wurde von seinen Ideologen *antypolonizm* („Antipolonismus“) genannt, eine Wortschöpfung, die über den polnischen Sprachgebrauch bisher nicht hinausgegangen ist. Gerade die aktiven „Kreuzverteidiger“ und ihre Unterstützer in den rechtskatholischen Medien, vor allem der Zeitung *Nasz Dziennik* und dem Radiosender *Radio Maryja*, konstruierten eine regelrechte Verschwörungstheorie, nach der „die Juden“ Polen regieren und zerstören wollten⁷⁰ und einen „polnischen Holocaust“ planten.⁷¹ Der Priester Adolf Chojnacki verkündete bei einer seiner Predigten in der Kiesgrube, dass der Konflikt um die Kreuze die Aufmerksamkeit der Polen von den „bedrohlichen Aktivitäten fremder Mächte“ ablenken solle.⁷²

Allerdings witterten nicht nur ultrarechte Gruppen antipolnische Kampagnen. Der bekannte Intellektuelle und Journalist Kazimierz Dziewanowski erklärte in der konservativen Tageszeitung *Rzeczpospolita* den Hintergrund des Kreuzkonflikts folgendermaßen:

„Es war zu erwarten, dass es früher oder später einen Versuch geben würde, Polen in der öffentlichen Meinung der Welt zu diskreditieren; einen Versuch, unser Land so zu präsentieren, wie es viele, viele Jahre getan wurde: als fanatisches, intolerantes Land, welchem die Werte, welche im Westen und vom Christentum akzeptiert werden, fremd sind, dass aggressiv gegenüber seinen Nachbarn ist, hasserfüllt gegen alle um sich herum.“⁷³

Im Weiteren schrieb Dziewanowski, dass die Gruppe, die aktiv versuche, Polen in den Augen der Welt zu diskreditieren, mit „antipolnischen“ Akteuren der Geschichte, wie dem Zaren, dem sowjetischen Geheimdienst, Josef Stalin und den Kommunisten, verbunden sei. Er machte eine unsichtbare Macht für die politischen Probleme Polens im 20. Jahrhundert verantwortlich, so für die Konferenz von Jalta, das Pogrom von Kielce, die Repression der *Solidarność* und schließlich die Schwierigkeiten Polens, der Europäischen Union und der NATO beizutreten. Der Kreuzkonflikt sei ein weiterer Versuch in dieser langen Reihe, Polen zu diskreditieren:

⁷⁰ Vgl. u.a. *Za lżenie i znieważanie* [Für Schmähung und Beleidigung], in: *Gazeta Wyborcza* vom 2.03.1999; *Świtoń superstar*, in: *Trybuna* vom 21.08.1998.

⁷¹ Vgl. u.a. *Krzyż, głódówka i spisek* [Kreuz, Hungerstreik und Verschwörung], in: *Kronika Beskidzka* vom 9.07.1998; *Krzyż Kazimierza Świtonia* [Kazimierz Świtońs Kreuz], in: *Życie* vom 31.07.1998; *Szaleństwo pod Krzyżem* [Wahnsinn unter dem Kreuz], in: *Trybuna Śląska* vom 30.06.1998.

⁷² Vgl. *Przybyło obrońców krzyża* [Kreuzverteidiger trafen ein], in: *Życie* vom 7.09.1998.

⁷³ *W cieniu drewnianych Krzyży* [Im Schatten der hölzernen Kreuze], in: *Rzeczpospolita* vom 14.-16.08.1998.

„Um in der westlichen und der weltweiten öffentlichen Meinung die alten Vorbehalte gegen die Polen zu erneuern, die durch viele Jahre der Propaganda konsolidiert wurden, müssen Fakten geschaffen werden, und sie müssen von den Polen selbst geschaffen werden.“⁷⁴

Dziewanowski suggeriert hier, dass der Kreuzkonflikt eine Provokation „antipolnischer“ Akteure sei, oder dass diese zumindest die „Fakten“, die die „Kreuzverteidiger“ schaffen würden, zur Diskreditierung Polens nutzten. Er war offensichtlich der Meinung, dass die Äußerungen und Aktionen der „Kreuzverteidiger“ geeignet seien, Polen zu diskreditieren. Dahinter stand allerdings eine Überzeugung, die sich von jener der „Kreuzverteidiger“ kaum unterschied: Der Antipolonismus der westlichen, wenn nicht der ganzen Welt trage die Schuld an sämtlichen Problemen Polens. Damit diene auch das den Kreuzgegnern zugeschriebene Stereotyp „Antipolonismus“ nicht nur der Bekräftigung von Polens Status als ewiges Opfer, sondern auch dazu, die Polen aktiv von Schuld und Verantwortung freizusprechen, was sich nicht unbedingt nur auf den Holocaust, sondern auch auf andere Vorkommnisse in Polen beziehen konnte.

Kirche und Staat

Während des Konflikts um das Kreuz in der Kiesgrube wurde letztlich nicht klar, ob die Angelegenheit in den Zuständigkeitsbereich des Staates oder der Kirche fiel. Angesichts der zahlreichen öffentlichen Stellungnahmen von Geistlichen konnte der Eindruck entstehen, dass die Kirche – zumindest in dieser Angelegenheit – mehr zu sagen hatte. Symptomatisch für das Verhalten kirchlicher Akteure war bereits der Beginn des Konflikts. Als Krzysztof Śliwiński im Februar 1998 in einem Interview mit der französischen Tageszeitung *La Croix* anlässlich der Entfernung religiöser Symbole aus Birkenau⁷⁵ auch über das Kreuz in der Kiesgrube sprach, wurde kurze Zeit später in den polnischen Medien behauptet, er habe angekündigt, das Kreuz aus der Kiesgrube würde entfernt werden.⁷⁶ Noch bevor Śliwiński selbst oder ein anderer Regierungsvertreter zu diesen Behauptungen Stellung nehmen konnten, ließen der Bischof von Bielsko-Żywiec, Tadeusz Rakoczy, sowie der Weihbischof in Sosnowitz (Sosnowiec), Tadeusz Pieronek, unabhängig voneinander verlautbaren, Śliwiński habe lediglich seine private Meinung geäußert.⁷⁷ Pieronek fügte hinzu, Śliwiński habe kein Recht zu so einer Aussage gehabt.⁷⁸ Bemerkenswert ist nicht nur, dass Vertreter der Kirche sich zuerst äußerten, sondern auch, auf welche Art und Weise sie dies taten – klang doch die Be-

⁷⁴ Ebenda.

⁷⁵ Pfadfinder hatten in den 1980er Jahren Kreuze und Davidsterne in Birkenau aufgestellt, gegen die es ebenfalls Protest gab. Die Symbole wurden ohne größeren öffentlichen Widerstand entfernt.

⁷⁶ Vgl. Anm. 18.

⁷⁷ Vgl. Brońcie krzyża! [Verteidigt das Kreuz!], in: Dziennik Zachodu vom 6.03.1996.

⁷⁸ Vgl. Krok do spokoju [Ein Schritt zum Frieden], in: Dziennik Polski vom 4.03.1998.

hauptung, Śliwiński habe nur seine eigene Meinung geäußert, was im Übrigen implizierte, dass er in dieser Frage keinen Rückhalt in Regierungskreisen hatte, eher nach einer Zurechtweisung als nach einem diplomatischen Versuch, ein Missverständnis auszuräumen. Umso erstaunlicher ist es, dass die Bischöfe ihre Kritik offenbar nur auf die Presseberichte stützten, was sich als vorschnell herausstellte. Schließlich hatte Śliwiński *La Croix* lediglich gesagt, dass die religiösen Symbole in Birkenau entfernt worden seien und die Angelegenheit des Kreuzes in der Kiesgrube bald erledigt werde, woraus *Życie* die Nachricht von der beschlossenen Entfernung konstruiert hatte.⁷⁹

Auch die Regierung vertrat die Meinung, der Konflikt sei Angelegenheit der Kirche. Sie wies entgegengesetzte Appelle mit dem Argument ab, dass es in dem Streit um ein katholisches Symbol ginge und dieser daher in den Kompetenzbereich der Kirche falle.⁸⁰ Auf regionalpolitischer Ebene wurde mit der juristischen Sachlage argumentiert: Der Staat sei momentan nicht verantwortlich für das Gelände und könne daher nichts tun.⁸¹ Auch außerhalb der Regierung schien die Meinung zu herrschen, der Konflikt sei Sache der Kirche. So sagte der Abgeordnete der *Unia Wolności* [Freiheitsunion] Henryk Wujec, Politiker sollten sich in die Sache überhaupt nicht einmischen⁸², und der Publizist Ryszard Holzer schrieb: „Die Kreuzangelegenheit sollte so weit wie möglich von der Politik ferngehalten werden.“ Es sei die Sache zweier Seiten, der Katholiken und Juden, die in einem Dialog eine Entscheidung über das Kreuz fällen müssten. Die Politik als dritter Akteur träte nicht in den Konflikt ein, um ihn zu lösen, sondern um mit seiner Hilfe eigene Interessen zu pflegen.⁸³ Holzer hielt es offenbar nicht für möglich, dass auch die Kirche den Konflikt mit der Durchsetzung bestimmter Interessen verbinden könnte.

Außenminister Bronisław Geremek fand eine ins Positive gewendete Formulierung, als er sagte, die Regierung sei überzeugt, dass die Angelegenheit in guten Händen sei, nämlich in den Händen der Kirche.⁸⁴ Weiterhin lieferte er in einem Interview eine sehr originelle Begründung dafür, warum dies so sein müsse:

„In Polen ist die Tradition des Kampfes der Regierung mit dem Kreuz immer noch lebendig. Die öffentliche Regierung kann nicht mit dem Kreuz kämpfen. Das

⁷⁹ Vgl. u.a. Msza w obronie krzyża [Messe zur Verteidigung des Kreuzes], in: Dziennik Zachodni vom 2.03.1998; Krzyż w Oświęcimiu [Das Kreuz in Auschwitz] in: Gazeta w Katowicach vom 20.02.1998.

⁸⁰ Vgl. u.a. Tygodnik Powszechny vom 16.08.1998.

⁸¹ Vgl. u.a. Krzyże: Patowa sytuacja [Kreuze: Pattsituation], in: Dziennik Zachodni vom 3.08.1998.

⁸² Vgl. Trybuna Śląska vom 25.03.1998.

⁸³ Vgl. RYSZARD HOLZER: Gra krzyżem [Das Spiel mit dem Kreuz], in: Gazeta Wyborcza vom 20.03.1998.

⁸⁴ Vgl. u.a. Geremek: Krzyż powinien łączyć [Geremek: Das Kreuz sollte verbinden], in: Rzeczpospolita vom 4.08.1998; Sprawa krzyży w rękach Kościoła [Die Sache der Kreuze in den Händen der Kirche], in: Trybuna vom 4.08.1998.

kann nur die Entscheidung der Kirche sein, aber die öffentliche Regierung kann und sollte die Bedingungen ihrer Realisierung schaffen.⁸⁵

Geremek sprach hier der Kirche einen Machtbereich nicht aus formalrechtlichen, sondern aus historisch-moralischen Gründen zu. Da ein Machtwort der Regierung „gegen“ ein Kreuz (oder eine beliebige Aussage oder Handlung, die als solche interpretiert werden könnte) Gefahr liefe, von der Wählerschaft mit der antikatholischen Agitation des kommunistischen Regimes assoziiert zu werden, solle sich die Regierung vor solchen Äußerungen hüten. Der Staat solle in diesem Bereich seine Kompetenz nur zur Durchsetzung der jeweiligen Entscheidung der Kirche nutzen. Geremek verwischte hier die Grenzen zwischen säkularer und geistlicher Sphäre und gewährte der katholischen Kirche eine Kompetenz, die für einen säkularen Staat eher ungewöhnlich ist.

Doch auch wenn auf politischer Ebene lange keine Entscheidungen getroffen wurden, hielt sich die Politik keineswegs aus dem Konflikt heraus. So schrieb Lech Wałęsa einen offenen Brief an den zuständigen Bischof Rakozy, in dem er sich gegen eine Entfernung des Kreuzes aussprach.⁸⁶ Die *Akcja Wyborcza Solidarność* [Wahlaktion Solidarität, AWS] sammelte für einen Appell zur Erhaltung des Kreuzes in der Kiesgrube die Unterschriften von ca. 170 Parlamentariern⁸⁷ und warb mit Hilfe von Papstziten immer wieder für den Verbleib des Kreuzes.⁸⁸ Auch hierbei vermischten sich säkulare und geistliche Sphäre, indem Aussagen des Kirchenoberhauptes für die Fundamentierung einer politischen Position benutzt wurden.

Stadträte und Lokalparlamente diskutierten den Konflikt und verfassten Resolutionen gegen die Entfernung des Kreuzes, in welchen sie teilweise die Formulierungen von Kardinal Glemp aufgriffen. Im April gab es, ausgehend von der Resolution des Stadtrats von Zakopane, geradezu eine Welle von Verteidigungserklärungen seitens lokalpolitischer Organe.⁸⁹

⁸⁵ Vgl. Geremek i krzyże [Geremek und die Kreuze], in: Nie vom 15.10.1998.

⁸⁶ Vgl. ZUBRZYCKI (wie Anm. 16), S. 8.

⁸⁷ Vgl. u.a. Parlamentarzyści w obronie krzyża Oświęcimskiego [Parlamentarier in Verteidigung des Auschwitzer Kreuzes], in: Rzeczpospolita vom 20.03.1998; Posłowie AWS bronią krzyża w Oświęcimiu [Abgeordnete der AWS verteidigen das Kreuz in Auschwitz], in: Życie Warszawy vom 20.03.1998; Krzyż czy pochodnia [Kreuz oder Fackel], in: Życie vom 17.04.1998; vollständige Formulierung in: Posłowie w obronie krzyża [Abgeordnete in Verteidigung des Kreuzes], Zielony Sztandar vom 29.03.1998.

⁸⁸ Vgl. u.a. Trybuna Śląska vom 25.03.1998.

⁸⁹ Siehe beispielsweise die Fälle Zakopane, Thorn (Toruń), Białystok, Lublin, Poniatowo, Suwałki, Łomża, Belgard (Białogard), Stalowa Wola, Łap, Bielany und Jasło: Vgl. u.a. Rezolucja Rady Miasta Zakopane [Resolution des Stadtrats von Zakopane], in: Tygodnik Solidarności vom 3.04.1998; W obronie krzyża [In Verteidigung des Kreuzes], in: Nowości vom 6.04.1998; W obronie krzyża [In Verteidigung des Kreuzes], in: Gazeta w Białymstoku vom 9.04.1998; Poniatowo za krzyżem [Poniatowo hinter dem Kreuz], in: Kurier Lubelski vom 16.04.1998; Chcą do Mazowsza [Sie wollen nach Masowien], in: Kurier Poranny vom 9.04.1998; Autostrada, krzyż i budżet [Autobahn, Kreuz und Budget], in: Głos Wielkopolski vom 25./26.04.1998; W obronie krzyża [In Verteidigung des Kreuzes], in: Gazeta Codzienna Nowiny vom 5.05.1998; Argumenty z „Nie-

In den Fällen, wo die Regierung einräumte, etwas mit dem Kreuzkonflikt zu tun zu haben, signalisierte sie ihre Bereitschaft, sich der Entscheidung der Kirche anzupassen. So versicherte Premier Jerzy Buzek, dass „alle Entscheidungen, die mit dem Museum Auschwitz und dem Terrain um das Lager herum verbunden sind, [...] mit der lokalen Geistlichkeit sowie mit der dortigen Bevölkerung abgestimmt“ würden.

„Der Bischof als Hausherr der Diözese Bielsko-Żywiec und eine vom Oberhaupt der Kirche für die Entscheidung von Fragen des Glaubens und von Glaubenssymbolen berufene Person muss nicht fürchten, dass die Regierung unter meiner Führung etwas unternimmt, was in irgendeiner Weise das Kreuz beleidigen könnte.“⁹⁰

Auch er unterstellte somit die Regierung dem Willen der Kirche, die zwar ihre eigene Kompetenz in dieser Sache nicht bezweifelte, aufgrund von inneren Auseinandersetzungen über die Kreuzfrage aber keine einheitliche Position präsentieren konnte. Das Ergebnis war, dass keine Entscheidung getroffen wurde, weder von der Kirche, noch von der Regierung. Als der Kreuzstreit immer mehr eskalierte, gab Buzek eine weitere Erklärung heraus, derzufolge die Regierung „mit Besorgnis die Entwicklung der Ereignisse verbunden mit der Aufstellung neuer Kreuze beobachtet“⁹¹. Sie könne hier aber keine Entscheidung treffen, weil die Kreuze formal auf dem Land der Kirche stünden.⁹² Ein Leser der *Gazeta Wyborcza* kommentierte:

„Sehr geehrter Herr Premier, die Aufgabe der Regierung ist nicht Beobachtung, sondern das Lösen von Problemen und Treffen von Entscheidungen. Wenn Polen wirklich die Konsequenz für das unverantwortliche Verhalten von Grüppchen fanatischer Nationalisten tragen muss, hätte die Regierung erst recht Gelegenheit, mit Besorgnis die Effekte ihrer Ratlosigkeit zu beobachten.“⁹³

Der Leser wies darauf hin, dass der Konflikt in den Macht- und damit auch in den Aufgabenbereich der Regierung falle, da diese nun einmal in Polen regiere. Noch deutlicher formulierte es ein anderer Leser: „Die Angelegenheit der Auschwitzer Kreuze ist nicht Angelegenheit der Kirche, sondern der Regierung, denn in Polen regiert die Regierung.“⁹⁴ Diese Kommentare verdeutlichen, dass die Frage der Handlungskompetenz im Kreuzkonflikt eine allgemeine Machtfrage im Polen der 1990er Jahre war, implizierten sie doch, dass nicht die Kirche Polen regiere.

Diese Differenzierung schienen nicht alle Medien und Leser zu teilen. So schrieb ein Leser von *Życie Warszawy*:

dzieli“ [Argumente von „Sonntag“], in: Trybuna vom 16.04.1998; Radni o krzyżu [Ratsleute über das Kreuz], in: Gazeta w Lublinie vom 27.03.1998.

⁹⁰ Słowo premiera [Das Wort des Premiers], in: Trybuna Śląska vom 22.04.1998.

⁹¹ Oświęcimskie symbole religijne niezgody [Die Auschwitzer religiösen Symbole der Zwietracht], in: Życie Warszawy vom 7.08.1998; Krzyży niezgody [Kreuze der Zwietracht], in: Trybuna vom 8./9.09.1998.

⁹² Vgl. u.a. Droga krzyżowa [Kreuzweg], in: Express Poznański vom 10.08.1998

⁹³ Lesermeinung, in: Gazeta Wyborcza vom 12.08.1998.

⁹⁴ Lesermeinung, in: Życie Warszawy vom 6.08.1998.

„Wie lange werden die Kirchenhierarchie und unser katholischer Staat auf die Stimmen verschiedener Repräsentanten von Israel [...] hören? Wir sind eine katholische Nation, Polen kann Kreuze überall hinstellen, weil auf jedem Flecken Erde unsere Landsmänner getötet wurden.“⁹⁵

Ganz abgesehen von der Hauptaussage wird hier deutlich, wie die Rolle der katholischen Kirche als eine den Staat stark prägende wahrgenommen wurde. Die Kirchenhierarchie wird an erster Stelle genannt, der Staat als katholisch bezeichnet, und das „Wir“ ist „eine katholische Nation“. Pater Wiesław Wiśniewski schrieb in einem Leserbrief an *Nasz Dziennik*:

„Als Katholik, Pater und Pole ergreife ich das Wort in der Angelegenheit von Auschwitz. Das Papstkreuz in der Kiesgrube hat das Recht zu bleiben, mindestens weil das der Wille der polnischen Nation ist, ausgedrückt in der Entscheidung des Episkopats.“⁹⁶

Dass das Episkopat als Artikulationsorgan des Volkswillens gesehen wird, scheint für einen demokratischen Staat eher ungewöhnlich.

Im fortgeschrittenen Stadium des Konflikts kritisierten die Medien und ihre Konsumenten zunehmend das passive Verhalten von Regierung und Kirche sowie das gegenseitige Zuschieben von Verantwortung, wobei beide meist in einem Atemzug genannt wurden, also keine klare Zuweisung von Verantwortung stattfand.⁹⁷ „Angesichts des Hinhaltens des polnischen Kabinetts und des Mangels an Einheit im polnischen Episkopat sind die Radikalen am lautesten zu hören“⁹⁸, schrieb ein Journalist in *Wprost* und war mit dieser Meinung nicht allein.⁹⁹ Die genaue Formulierung ist hier vielsagend: Dem polnischen Kabinett wurde Hinhalten vorgeworfen, während der Fehler im Episkopat in seiner Uneinigkeit gesehen wird. Dahinter steckte der Gedanke, dass die Regierung zwar nicht zerstritten sei, aber keine Macht auszuüben gedenke, während die katholische Kirche dies zwar tun würde, aber durch ihre Uneinigkeit blockiert sei. Das Bild, das sich in den Medien von den Machtverhältnissen im polnischen Staat niederschlug, wurde hier treffend zusammengefasst. Auffällig ist dabei, dass das Verhalten – oder besser Nicht-Verhalten – der Regierung in Zeitungsartikeln und Leserbriefen viel eher kritisiert wurde als das der Kirche. Die Macht der Kirche und deren Anspruch, sich zu allen Vorgängen zu äußern, wurde in den polnischen Medien der 1990er Jahre von außen kaum hinterfragt. Vielmehr waren es Kirchenangehö-

⁹⁵ Lesermeinung, ebenda.

⁹⁶ Zitiert nach *Dar strachu i zagubienia* [Das Geschenk der Angst und Verlorenheit], in: *Gazeta Wyborcza* vom 17./18.10.1998.

⁹⁷ Vgl. u.a. *Żwirowisko – Droga donikąd* [Kiesgrube – Weg ins Nirgendwo], in: *Przegląd Tygodniowy* vom 12.08.1998; *Chowanie głowy w żwir* [Den Kopf im Kies verstecken], in: *Dziennik Wschodni* vom 14./16.08.1998; *Teraz ruch Episkopatu* [Jetzt die Bewegung des Episkopats], in: *Express Wieczorny* vom 8./9.08.1998.

⁹⁸ *Wojna krzyżowa* [Kreuzkrieg], in: *Wprost* vom 16.08.1998.

⁹⁹ Vgl. u.a. *Grzech zaniedbania* [Die Sünde des Vernachlässigens], in: *Trybuna Śląska* vom 22./23.08.1998.

rige selbst, Geistliche wie Henryk Muszyński oder Stanisław Musiał, die auf die Politisierung der Kirche hinwiesen.

Zum Ende des Konflikts gaben Regierung und Episkopat eine gemeinsame Erklärung heraus, in der es hieß: „Das Aufräumen des Terrains der Kiesgrube ermöglicht die Achtung des Kreuzes und der Orte des Märtyrertodes der Polen“¹⁰⁰. Indem sie diese Aussage in den Mittelpunkt stellten und damit als Hauptanliegen beider Institutionen präsentierten, blendeten Regierung und Kirchenführung nicht nur den politischen Charakter des Konflikts, sondern auch dessen machtpolitische Bedeutung für Polens Innenpolitik aus und breiteten den Mantel der Einigkeit über ein zentrales Problem Polens in den 1990er Jahren – die Möglichkeiten und Grenzen der Macht von Kirche und Staat.

Zusammenfassung

Die angeführten Beispiele bestätigen die These, dass die Kreuzdebatte stark der Reformulierung und Diskussion der polnischen nationalen Identität diene. Diese wurde zunächst übereinstimmend als katholisch und ethnisch polnisch definiert. Ihr katholischer Charakter wurzelt im Messianismus des 19. Jahrhunderts, wurde aber zu einer weit älteren Tradition erklärt. Weiterhin wurde deutlich, dass Souveränität und Boden Kategorien sind, die für die polnische nationale Identität eine wichtige Rolle spielen. Dabei scheint sowohl die Wichtigkeit von nationaler Souveränität und dem damit verknüpften polnischen Charakter des Bodens einen Teil der nationalen Identität auszumachen als auch die Bedrohung dieser beiden Elemente.

Im Mittelpunkt der Diskussion der nationalen Identität im Rahmen der Kreuzdebatte stand das Kreuz, nicht nur als religiöses, sondern auch als nationales, politisches und historisches Symbol, als Symbol des Leidens, Sterbens und Kampfes der Polen. Anhand des Kreuzes wurde Polen hier – nicht zuletzt durch die Verwendung eines kampforientierten, teilweise militärischen Vokabulars – als widerständische und kämpferische Nation konstruiert, die fortwährend von anderen unterdrückt werde. Dies knüpfte an den messianischen Opfer- und Heldenmythos an, welcher die Selbstwahrnehmung der Polen jenseits des kommunistischen Narrativs bereits vor 1989 bestimmt hatte. Die Identitätskonstruktion, die hier mit Hilfe von Auschwitz betrieben wurde, bildete also eine Kontinuität zu der national-katholischen Interpretation von Auschwitz, wie sie große Teile der Gesellschaft in der Volksrepublik Polen gepflegt hatten.

Durch die diskursive Einbindung von Auschwitz in die Identität als Nation der Helden und Opfer wurde ein Interpretationsrahmen – Widerstand gegen versuchte Unterdrückung – für den Kreuzkonflikt geliefert, der sich so nahtlos in das nationale Narrativ vom Opfer und Kämpfer einfügte. Dieser Um-

¹⁰⁰ Vgl. u.a. Żwirowisko bez krzyży [Kiesgrube ohne Kreuze], in: *Życie Warszawy* vom 29./30.05.1999.

stand vergrößerte gleich auf zweifache Weise den Graben zwischen polnischer und nicht-polnischer Wahrnehmung des Ortes. Auf der einen Seite stärkte die nationale Mythologisierung und katholische Akzentuierung von Auschwitz den Gegensatz zwischen der Bedeutung von Auschwitz innerhalb Polens und außerhalb, wo Auschwitz in erster Linie als Ort jüdischer Erinnerung gepflegt wurde und wenig Verständnis für die katholisch und national geprägte polnische Auffassung von Auschwitz herrschte. Hier besteht auch weiterhin ein deutlicher Unterschied zwischen der polnischen und der deutschen Wahrnehmung dieses Ortes. Zum anderen diente der im polnischen Diskurs über das Kreuz überaus prägnante Bezug auf die nationale Identität bzw. die Suggestion ihrer Bedrohung auch als Argument für eine unnachgiebige Haltung im Kreuzstreit und konnte damit einen Konflikt verschärfen, der symptomatisch für die verschiedenen Interpretationen von Auschwitz war. Damit wird deutlich, wie Prozesse der Formulierung oder Festigung einer bestimmten Identität mit Abgrenzung, Inklusion und Exklusion einhergehen.

Die Konstruktion der „anderen“, der vermeintlichen Gegner im Kampf um das Kreuz bzw. um die nationale Identität oder gar Unabhängigkeit, wurde auch anhand der Diskurselemente „Antipolonismus“ und „Żydokomuna“ deutlich. Die Erklärungen des Kreuzstreits mit Hilfe des Stereotyps „Żydokomuna“ zeigten nicht nur, dass dieses keineswegs an Diskursmacht eingebüßt hat und immer wieder aktualisiert werden kann, sondern zeugten demzufolge auch von der Kontinuität antisemitischer Tendenzen in rechtskatholischen Bevölkerungsschichten. Sie waren auch der Intention geschuldet, den polnischen Opfer- und Widerstandsmythos aufrechtzuerhalten, etwa wenn das Kreuz mit einem politischen Häftling bzw. antikommunistischen Widerstandskämpfer assoziiert wird, und den Kreuzkonflikt damit in ein übergeordnetes nationales Narrativ einzubinden, was ihm wiederum eine erheblich größere Bedeutung verlieh.

Historische Kontinuitäten zum Nationalsozialismus und Kommunismus wurden hergestellt, um den immerwährenden Charakter der polnischen Opferrolle zu unterstreichen. Dies geschah nicht nur um der allgemeinen Erhaltung des Mythos selbst willen, sondern ganz konkret auch deshalb, um den Polen sämtliche Mitschuld oder Mitverantwortung an der Ermordung der Juden auf polnischem Boden abzusprechen und um die Juden als Täter zu porträtieren, so dass der erste Platz in der Leidenskonkurrenz den Polen zufiele. Besonders gut sichtbar wurde dieser Aspekt, wenn im Zuge der Kreuzdebatte von „den Juden“ gefordert wurde, sie sollten sich für die Verbrechen des polnischen Sicherheitsdienstes entschuldigen.

Eine andere Methode, Polen von politischer Verantwortung freizusprechen, wurde durch die Vertreter des Stereotyps „Antipolonismus“ vorgeführt, welche mitunter sämtliche Probleme Polens im 20. Jahrhundert auf die Aktivitäten feindlicher Mächte zurückführten. Dadurch wurde der polnische Opfermythos gestärkt und gleichzeitig eine Bedrohungswahrnehmung aufgebaut, bei der Polen allein einer Übermacht an Feinden gegenüber steht. Dies nährte einerseits den Widerstandsmythos und war andererseits geeignet, eine kom-

promisslose Haltung im Kreuzstreit zu forcieren – ging es hier doch um „die Dominierung Polens“.¹⁰¹ Bemerkenswert ist, dass sich die „Kreuzverteidiger“ und ihre Anhänger sowie ihre Kritiker, wie beispielsweise der Priester Stanisław Musiał, in einem Punkt einig zu sein schienen: Es ging hier nicht um das Kreuz, sondern um politische Ziele. Nur in ihren Ansichten über diese Ziele, und vor allem in deren Bewertung, waren sie sich nicht einig.

Den politischen Charakter des Konflikts versuchte die Regierung allerdings zu ignorieren – was ihr lange Zeit auch gelang. Stattdessen definierte sie den Konflikt als religiöse Frage, in deren Mittelpunkt ein christliches Symbol stehe – das Kreuz. Hiermit widersprachen sie Premier Buzek, der ja das Kreuz zum Symbol der polnischen nationalen Identität und Souveränität und damit zu einem politischen Element erhoben hatte. Gleichzeitig erklärten viele Politiker das Kreuz zur Kirchensache, mischten sich durch offene Briefe, Appelle und andere demonstrative Akte aber doch in die Angelegenheit ein – nicht ohne sich dabei immer wieder, z.B. durch Papstzitate, auf die kirchliche Sphäre zu beziehen. Hinter diesen Widersprüchen und Vermischungen trat deutlich hervor, dass es sehr unterschiedliche Vorstellungen über Rollen und Machtkompetenzen von Kirche und Staat gab, und zwar sowohl bei Lesern und Journalisten als auch bei Politikern und Klerikern. Die Kirche beanspruchte dabei für einen säkularen Staat und eine Demokratie außergewöhnlich viel Raum, und das mit einer beeindruckenden Selbstverständlichkeit und äußeren Akzeptanz. Gleichzeitig scheiterte die Machtausübung der Kirche an internen Konflikten, einem Phänomen gerade der 1990er Jahre, welches sich im Kreuzkonflikt erstmals sehr deutlich offenbarte. Angesichts ihrer Rolle bis zum Systemwandel 1989/90 als Identifikationsfläche, moralische Autorität und wichtigste Institution im Staat vor allem für diejenigen, die der kommunistischen Regierung fernstanden, hatte die Kirche nach dem Systemwechsel mit ihrer gewandelten Position zu kämpfen. Durch die Wiedergewinnung der Souveränität und die demokratisch gewählte Regierung bot nun der Staat eine nationale Identifikationsfläche und gesellschaftlich anerkannte Autorität. Zudem hatte der Zeitgeist der *Solidarność*, geprägt von katholisch-national kontextualisiertem Aufbegehren gegen das kommunistische Regime, einem demokratischen Alltag in einem säkularen Staat Platz gemacht, in dem die katholische Kirche nicht von vornherein politischer Hauptakteur war. Dieser Bedeutungs- und Machtverlust wurde von den kirchlichen Akteuren in den 1990er Jahren nicht hingenommen. Gleichzeitig waren Meinungsverschiedenheiten und Konflikte innerhalb der Kirche durch den gemeinsamen Feind und die Oppositionssituation lange Zeit verdeckt geblieben und traten nun erst zutage.

Durch die Analyse des Diskurses über das Papstkreuz in Auschwitz und die Aktivitäten, die sich in dessen Kontext entfalteten, konnten wesentliche Stränge des gesellschaftlichen Diskurses im Polen der 1990er Jahre aufge-

¹⁰¹ Człowiek protestu (wie Anm. 46).

zeigt werden. An erster Stelle steht dabei die Reformulierung der nationalen Identität, einhergehend mit einer Neupositionierung in der Weltordnung. Da zur Inklusion die Exklusion, zum Selbstbild immer auch das Feindbild gehört, hängen diese Prozesse eng mit dem Weiterbestehen oder der neuen Entwicklung von Stereotypen und Feindbildern bis hin zu Bedrohungswahrnehmungen und Verschwörungsszenarien zusammen, die nicht selten durch konstruierte historische Kontinuitäten und Kausalitäten zementiert werden. Der Umgang mit der Vergangenheit lässt sich somit nicht von anderen Diskurssträngen lösen, nicht zuletzt, da die jeweilige Wahrnehmung der Vergangenheit ja das nächstliegende Korrektiv für die Gegenwart und alles Folgende bildet.

Die machtpolitischen Positionierungen von Kirche und Regierung zum Kreuzkonflikt haben wiederum den engen Zusammenhang zwischen dem Gedächtniskonflikt um Auschwitz und allgemeinen gesellschaftlichen Prozessen im Transformationsstaat Polen gezeigt. Hier wurde nicht nur eine Gedächtnisdebatte politisch funktionalisiert, sondern diese Debatte aus politischen Fragen und Problemen heraus genährt. Dies zeigt sich unter anderem auch an der breiten Beteiligung. Es konnte keine Trennung nach Akteuren und Rezipienten oder ein Aktionsgefälle von oben nach unten ausgemacht werden, sondern viele Teile der Gesellschaft schienen, wenn auch sehr konfrontativ und mitunter auf etwas merkwürdige Weise, miteinander zu diskutieren. Keine Gruppe war sich der öffentlichen Meinung so sicher, dass sie die Diskussionsführung an sich gezogen hätte. So reagierte der Premier öffentlich auf den Brief einer Anwohnergruppe und traf sich mit einer Handvoll „Kreuzverteidiger“, der zuständige Bischof nahm Stellung zu Anschuldigungen Einzelner, Kleriker und Politiker kommentierten – in Reden und Predigten – ihr Verhalten gegenseitig und wurden dabei wiederum in Leserbriefen und Texten gesellschaftlicher Gruppen kommentiert. Gleichzeitig war offensichtlich, dass die Argumentationen vieler Politiker und Geistlicher zwar weit weniger radikal klangen als die Erklärungen der „Kreuzverteidiger“, sich aber doch im gleichen Argumentationsmuster befanden oder zumindest von einer ähnlichen Sicht des Kreuzstreits ausgingen. Gleiches war auf der Seite der Kritiker der Kreuzaufstellung zu beobachten. Dies bedeutet nicht nur, dass diese unterschiedlichen Auffassungen sich eher horizontal als vertikal in der Gesellschaft niederschlugen. Da es keine vorrangig diskursbestimmende Gruppe gab, vermochte die Kreuzdebatte ein realistisches Bild der polnischen Nach-Wende-Gesellschaft zu zeigen. So schockierend einzelne Stellungnahmen sein mögen, zeichnete die Debatte in erster Linie doch das Bild einer Gesellschaft, die aktiv mit Prozessen der Pluralisierung und Demokratisierung befasst war. Das breite Spektrum an abgedruckten Meinungen, ob in Reportagen, Kommentaren oder Leserbriefen, wies unter anderem auf einen offenen Diskurs hin, den es bisher zu gedächtnispolitischen Themen kaum gegeben hatte. Gleichzeitig ermöglichte die Debatte einen tieferen Einblick in die Selbstwahrnehmung einer Gesellschaft im politischen Wandel, die auf Kritik von außen sehr empfindlich reagierte. Der Wandel konnte diese Empfindlichkeit nicht rechtfertigen, aber doch zumindest erklären.

Summary

The Cross at Auschwitz. A Polish historical debate of the 1990s

Following the demise of Communism Poland was faced with a multitude of transformational challenges. It was not only a matter of building up a market economy, but also of establishing democracy and constructing new political institutions. Polish society, at all levels, was absorbed in changing the power structures, creating new elites, developing political participation, finding its position in international affairs, reformulating the role of various institutions, and redefining its national identity. Political liberalisation opened the doors of public debate and discussion free from government control and censorship. In this atmosphere, interest was particularly directed to historical subjects, or, to be more precise, subjects which called the existing historical orthodoxies into question. One of these was the Cross at Auschwitz. What became known as “the Cross debate”, which took place across the whole spectrum of Polish media at the end of the 1990s, was characterised by three main features. Firstly the debate concerned Auschwitz, a place of intense historical national interest in Poland – a place which, under Communism was a permanent bone of contention between the communists, who wished to use it as an instrument in their version of history, and national-Catholic identification, and which, for this reason, acted as a bridge between the two sides. Secondly the debate, because of its focus, attracted attention far beyond Poland’s borders and made evident the diverse appraisal of the significance of Auschwitz both within and outside Poland, which in its turn led to numerous misunderstandings. Thirdly the debate reflected the social phenomena and processes – not untypical of a society in transition – which characterised Poland in the 1990s.

In my study I use the Cross debate to reveal some of the fundamental characteristics and problems of Polish society in transition at the end of the 1990s. This is done on the basis of a survey of Polish history and the importance of this historical memorial site in Poland, something which is generally given only cursory attention among international contributors to the debate. Finally, the Auschwitz Cross debate 1998-1999 is analysed with the focus on three fundamental social questions which crystallised in the course of the debate: the redefinition of national identity, the continuing existence of positive and negative stereotypes, and the political power struggle between church and state. The basis of the analysis is the public debate in Polish press in 1998-1999. To illustrate the debate as fully as possible, the analysis not only includes reports and commentaries but also excerpts from speeches and sermons, as well as readers’ letters.