

LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

HISTORISCHES SEMINAR ABTEILUNG FÜR GESCHICHTE OST- UND SÜDOSTEUROPAS

Magisterarbeit

„In wahrer Sorge um das Wohl des Vaterlandes“:
Die Auseinandersetzungen zwischen Staat und katholischer Kirche im
stalinistischen Polen als öffentlich ausgetragene Konkurrenz um
Vertrauen

Vorgelegt bei: Prof. Dr. Martin Schulze Wessel
Zweitgutachter: Prof. Dr. Klaus Ziemer

Laura Hölzlwimmer
Alramstr. 27a
81371 München
(laura.hoelzlwimmer@gmx.de)

Abgabetermin: 16. August 2006

Inhaltsverzeichnis

I	Einleitung	2
	Fragestellung – Forschungsstand – Vorgehen	
II	Möglichkeit und Bedeutung eines öffentlichen Diskurses über Vertrauen in staatssozialistischen Gesellschaften	13
III	Konkurrierendes Nebeneinander: Die alternative Integrationsfunktion des kirchlichen öffentlichen Diskurses	19
	1 Erinnerung als Moment der Integration, Legitimation und Mobilisierung	19
	2 Der staatliche Diskurs über die nationale Vergangenheit	22
	3 Der kirchliche Diskurs über die nationale Vergangenheit	31
IV	Distinktives Gegeneinander: Die Unterscheidungsfunktion des kirchlichen öffentlichen Diskurses	39
	1 Der „Fall Caritas“	39
	Die staatliche Pressekampagne – Die kirchlichen Gegendarstellungen – Die Grenzen des kirchlichen öffentlichen Diskurses	
	2 Exkurs: Die Alternative des „Tygodnik Powszechny“	45
	Die ideengeschichtliche Grundlage – Die Zielsetzung – Abgrenzung gegenüber dem Staat – Abgrenzung gegenüber der Kirchenleitung – „Die Alternative zur Alternative“	
V	Bedingtes Miteinander: Die Stabilisierungsfunktion des kirchlichen öffentlichen Diskurses	54
	1 Die Problematik der Kirchenverwaltung in den Westgebieten und die Haltung des Vatikans	54
	2 Die staatliche Pressekampagne	57
	3 Zwischen Anpassung und Verweigerung: Kirchliches Vertrauensmanagement	61
VI	Fazit	67
VII	Quellen- und Literaturverzeichnis	73
VIII	Abkürzungsverzeichnis	79

I Einleitung

Fragestellung

Die Formel „Polak = Katolik“ ist ein Schlagwort, das wohl nicht nur Polenkennern vertraut sein dürfte. Die enge Verbindung zwischen der polnischen Nation und der katholischen Kirche ist beinahe zu einem Allgemeinplatz geworden.¹ Für so manchen polnischen Gesprächspartner ist die starke gesellschaftliche Stellung der Kirche in Geschichte und Gegenwart eine Selbstverständlichkeit, die keiner Hinterfragung bedarf.

In Anbetracht der Tatsache jedoch, dass Polen fast fünfzig Jahre lang ein Teil des sowjetischen Machtbereichs war, lohnt es sich, auch hinter diese augenscheinlichen Selbstverständlichkeiten zu blicken. Denn angesichts der ideologischen und politischen Bedingungen in der Volksrepublik Polen (Polska Republika Ludowa, PRL) war die starke gesellschaftliche Stellung der katholischen Kirche eigentlich alles andere als selbstverständlich; im Gegenteil: Sie stand sogar in einem tiefen Widerspruch zu den Zielsetzungen der kommunistischen Machthaber. Denn eine Kirche mit vielen aktiven Mitgliedern ist in einem politischen System marxistischer Prägung wie der PRL in der stalinistischen Phase² eigentlich in zweierlei Hinsicht ein Ding der Unmöglichkeit: Zum einen widerlegte die Kirche auf der ideologischen Ebene theoretisch durch ihre bloße Existenz die staatstragende atheistische Weltanschauung. Zum anderen konterkarierte sie auf der politischen Ebene die Herrschaftsansprüche der Diktatur.

Der atheistische Charakter der marxistischen Weltanschauung steht außer Frage. Bisweilen wird sie sogar als radikalste Form des Atheismus bezeichnet, indem argumentiert wird, dass sie religiöse Weltanschauungen nicht nur widerlege, sondern darüber hinaus auch die Entstehung dieser falschen Weltsicht erklären wolle.³ So zeigten Karl Marx und Friedrich Engels⁴ in Anknüpfung an die materialistische Kritik Feuerbachs durch dem eigenen

¹ Vgl. beispielsweise: *Chrypinski*, Vincent: The Catholic Church in Poland 1944-1989. In: *Ramet*, Pedro (Hg.): *Catholicism and Politics in Communist Societies*. London 1990, 117-141, hier: 124. — *Luks*, Leonid: Polen als Satellitenstaat. Zum Charakter eines Abhängigkeitsverhältnisses. In: *Karp*, Hans-Jürgen/ *Köhler*, Joachim (Hg.): *Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur*. Köln 2001, 75-92, hier 90.

² Die Begriffe „Stalinismus“ und „stalinistisch“ werden hier in Anlehnung an den polnischen Autor Dariusz Jarosz verwendet: *Jarosz*, Dariusz: *Polacy i stalinizm 1948-1956*. Warszawa 2000. Jarosz geht davon aus, dass in den Jahren 1948-1956 der Anspruch des Regimes insofern im Vergleich zu der Zeit nach 1956 weitergehend war, als versucht wurde, „nicht mehr nur den Staat, sondern die Gesellschaft zu unterwerfen.“ (122). Das bedeutet, dass die Regierung den Wunsch hatte, nach den Vorstellungen des Marxismus-Leninismus die „Seelen umzugestalten“ (236). In den Herrschaftstechniken äußerte sich dies vor allem dahingehend, dass die Repressionen und der Terror in diesen Jahren ausgeprägter waren als in den übrigen Jahren des Bestehens der Volksrepublik Polen.

³ *Ignatow*, Assen: Negation und Imitation. Die zwei Seiten des kommunistischen Verhältnisses zum Christentum, in: *Luks*, Leonid (Hg.): *Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*. Köln 2002, 145-167, hier: 147.

⁴ Nach: *Ebenda* 146ff.

Anspruch nach wissenschaftliche Erkenntnisse, dass es in der Welt nur die Materie gebe. Deshalb sei keine übergeordnete Instanz, nichts Transzendentes beziehungsweise Göttliches notwendig, um die Welt zu erklären. Die religiösen Haltungen zugrunde liegende Verabsolutierung der realen Elemente sei daher grundlos und falsch.

Die Ursache für die Entstehung religiöser Gefühle wird in der Theorie des Marxismus mit dem Missstand in den sozialen Verhältnissen erklärt, weshalb sich in der Religion das Elend artikuliere, das die gesamte Menschheitsgeschichte durchziehe. Demnach sei die Ausbeutung durch die bürgerliche Klasse und das daraus entstandene Trostbedürfnis unter den Ausgebeuteten die Ursache für die Existenz von Religion. Dadurch sei auch die Zähigkeit zu erklären, mit der „religiöse Vorurteile“⁵ fortbeständen.

Aus diesem Grund ist für die Kommunisten die Beseitigung der Religion eng mit dem Klassenkampf verknüpft.⁶ Besonders in der Weiterentwicklung des Historischen Materialismus durch Lenin wurde der „wissenschaftliche Atheismus“ Marxens zu einer Rechtfertigung des Ziels, die sozialistische Gesellschaftsordnung aufzubauen. Mit dem Anspruch aber, dass die Aufbauleistung in der Logik des Marxismus-Leninismus die Religion automatisch hätte zum Verschwinden bringen müssen, wurde ein hoher Erfolgswang erzeugt. Die selbst auferlegte Zukunftsbezogenheit der sozialistischen Systeme steigerte darüber hinaus diesen Erfolgswang im Kampf gegen Kirche und Religion noch weiter und führte außerdem dazu, dass allein die Existenz einer lebendigen Kirche als Überrest einer alten, der Vergangenheit angehörenden Ordnung, eine ständige Erinnerung daran war, dass die Politik der kommunistischen Parteien das Trostbedürfnis der ausgebeuteten Klassen noch nicht gestillt hatte.

Als folgerichtiges Ziel kommunistischer Religionspolitik, das sich aus den vorangegangenen Überlegungen ableiten lässt, kann einzig die Abschaffung und Beseitigung von Religion und Kirche gelten.⁷ In den für die hier vorgenommenen Untersuchungen relevanten Phasen kommunistischer Regime, die von einem stalinistischen Herrschaftsverständnis geprägt waren, erhielt der Kirchenkampf außerdem noch eine weitere Dimension. Die politischen Machthaber, die ihren umfassenden Herrschaftsanspruch auf alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens ausdehnen wollten, erhoben dadurch zugleich

⁵ *Luks, Leonid*: Der Kirchenkampf in der UdSSR und im kommunistischen Polen, in: *Ders.* (Hg.): Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Köln 2002, 251-267, hier: 262.

⁶ So könnte man nach Marx und Engels den Klassenkampf auch als Kampf gegen die Welt verstehen, deren „geistiges Aroma“ die Religion ist. Zitiert nach *Bialecki, Konrad*: Kościół Narodowe w Polsce. Poznań 2003, hier 21.

⁷ *Maier, Hans*: Die totalitäre Herausforderung und die Kirchen. In: *Heydemann, Günther/Kettenacker, Lothar* (Hg.): Kirchen in der Diktatur. Göttingen 1993, 33-64, hier 46.

den Anspruch, die alles umfassende Integrationsinstanz zu sein⁸. Dies hatte zur Folge, dass – wäre dieser Anspruch vollkommen realisiert worden – keine eigenständigen Bereiche mehr existieren hätten können. Auch die kirchliche Sphäre war in diesen Herrschaftsanspruch eingeschlossen, weshalb es das Ziel kommunistischer Staaten mit einem solchen Herrschaftsverständnis sein musste, Kirchen aus der Öffentlichkeit und Religion aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein zu verdrängen.⁹

Diese generellen Charakteristika stalinistischer Systeme galten auch für Polen und die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei (Polska Zjednoczona Partia Robotnicza, PZPR). Zwischen 1948 und 1956 lässt sich folgende Entwicklung feststellen: Nach einer ersten Phase der bedingten Kooperation (1945-1948) kann man für die Zeit von 1948-1956 die Hochphase der Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche ansetzen.¹⁰ Zwar gab es zwischenzeitliche Annäherungen wie beispielsweise das Abkommen vom April 1950, in dem wechselseitige Zugeständnisse zumindest formal festgelegt wurden;¹¹ doch kann man davon ausgehen, dass trotz taktisch bedingt variierender kurz- und mittelfristiger Ziele die Politik der polnischen Kommunisten vom eben dargestellten, ideologisch und politisch bedingten Willen motiviert war, die Institution der Kirche auszuschalten und sie aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein zu verdrängen.¹² Als Ausdruck dessen ist eine Aussage des Leiters der polnischen Sicherheitsorgane Stanisław Radkiewicz vom Oktober 1947 zu verstehen. Er bezeichnete damals die Kirche als den „am besten organisierten und stärksten Feind des Staates,“¹³ dem gegenüber „dieselbe Politik angewendet werden solle, wie gegenüber der PSL.“¹⁴ Das bedeutet, dass auch gegenüber der Kirche die so genannte „Salamitaktik“

⁸ *Ebenda* 50.

⁹ *Luks, Leonid*: Einführung. In: *Ders.* (Hg.): *Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*. Köln 2002, 9-12, hier 10.

¹⁰ Beispielsweise: *Luks, Leonid*: *Katholizismus und politische Macht im kommunistischen Polen*. Köln 1993, hier 57. — So auch die Soziologin Hana Świda-Ziemia, die aus privat gesammelten Materialien eine interessante soziologische Studie zu den Lebensbedingungen der Arbeiter vorgelegt hat. Leider jedoch hat sie sich nicht für Fragen der Religion interessiert, weshalb religiöses Leben in ihrer Darstellung keine gesonderte Beachtung findet. Dennoch sieht auch sie im Religionskampf der Kommunisten in den Jahren 1948-1956 den Höhepunkt: *Świda-Ziemia, Hana*: *Człowiek wewnątrznie zniewolony*. Warszawa 1997, hier 101.

¹¹ Zum Text des Abkommens siehe: *Raina, Peter*: *Kościół w PRL*. Poznań 1994. — Zum Zustandekommen, Hintergründen und Problematiken des Abkommens siehe beispielsweise *Dudek, Antonin Antoni/Gryz, Ryszard*: *Komuniści i Kościół (1945-1989)*. Warszawa 2003, hier 38. — Zur innerkirchlichen Kritik vor allem: *Żaryn, Jan*: *Kardynał Sapieha a tzw. „porozumienie kwietniowe” z 1950 r. między Episkopatem a rządem*. In: *Zeszyty Historyczne* 11 (1995) 218-224.

¹² *Dudek/Gryz*: *Komuniści* 99. — *Żaryn, Jan*: *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce*. Warszawa 2003, hier 88. — *Fijałkowska, Barbara*: *Partia wobec religii i Kościół w PRL*. Olsztyn 1999, hier 16 (Bd. 1: 1944-1955).

¹³ Zitiert nach: *Dudek, Antoni*: *Zarys stosunków Państwo-Kościół w latach 1944-1956*. In: *Wójcik, Przemysław*: *Elity władzy w Polsce a struktura społeczna w latach 1944-1956*. Warszawa 1992, 401-428, hier 405.

¹⁴ Dies sagte er bereits ein Jahr früher, am 10. Februar 1946. Zitiert nach: *Stefaniak, Janusz*: *Prasa katolicka w polemikach i ocenie prasy partynej (w latach 1945-1953)*. *Zeszyty Prasoznawcze* 3-4 (1996) 140-148, hier 147.

eingeschlagen wurde, deren Gelingen bedeutet hätte, dass die Kirche unterworfen und gleichgeschaltet worden wäre.

Blickt man jedoch auf das Jahr 1956, ist festzustellen, dass es anstatt einer gleichgeschalteten eine selbstbewusste Kirche gab, die so stark war, dass ihr vom neuen Generalsekretär Gomułka ein zweites Abkommen angeboten wurde, um die eskalierenden Proteste des Jahres 1956 zu beruhigen.¹⁵ Im Unterschied zu dem ersten *Modus vivendi*, der von staatlicher Seite oft verletzt worden war, sollte dieses erneuerte Abkommen zwei Jahre Bestand haben und brachte eine kurze Zeit der Normalisierung der wechselseitigen Beziehungen.¹⁶

Die Veränderung in der Haltung der kommunistischen Führung gegenüber der Kirche, die hinter dieser Wende stand, spiegelt sich in einer Ansprache des zurückgekehrten Parteivorsitzenden Władysław Gomułkas wider, der während des 8. ZK-Plenums im Herbst 1956 sagte: „Arm ist der Gedanke, dass der Sozialismus allein von Kommunisten aufgebaut werden kann, nur von Menschen mit materialistischen gesellschaftlichen Anschauungen.“¹⁷ Daraus ist deutlich zu erkennen, dass sich das kommunistische Regime damit abgefunden hat, dass das Christentum als alternative Weltsicht bestehen bleiben würde.¹⁸ Seine bloße Existenz wurde nicht mehr als hinderlich für die Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaftsordnung gesehen.

Diese Rücknahme der Ansprüche bezüglich der Kirchen- und Religionspolitik durch die polnischen Kommunisten könnte man mit Detlef Pollack als Ersetzung der ursprünglichen Orientierung am Wünschbaren durch eine bescheidenere Orientierung am Möglichen¹⁹ beschreiben. Zwar hörten die Repressionen und Schikanen des kirchlichen und religiösen Lebens nach 1956 nicht auf; doch gab es danach keine Rückkehr mehr zu der Intensität der antikirchlichen Maßnahmen der Jahre 1948-1956, nicht zuletzt deshalb, weil ihre Effektivität vor dem Hintergrund der Entwicklungen im Jahre 1956 widerlegt worden war.²⁰ Denn wenn man sich vor Augen hält, dass es nicht geglückt war, mit dem sozialistischen Umbau des Landes Religion und Kirche aus der Öffentlichkeit und dem gesellschaftlichen Bewusstsein zu verdrängen, muss die polnische Religions- und Kirchenpolitik im hier untersuchten

¹⁵ *Luks*: Katholizismus 35. — *Bialecki*: Kościół 85.

¹⁶ *Dudek/Gryz*: Komuniści 99.

¹⁷ Zitiert nach: *Luks*: Katholizismus 31.

¹⁸ *Karp*, Hans-Jürgen: Neues kirchliches Leben in Polen seit 1956. In: *Lemberg*, Hans (Hg.): Zwischen „Taufwetter“ und neuem Frost. Ostmitteleuropa 1956-1970, 103-116, hier 104.

¹⁹ Diese Formulierung stammt von dem deutschen Kirchenhistoriker Detlef Pollack, der sie anwendete, um die Entwicklungen zu charakterisieren, die innerhalb der DDR-Führung stattgefunden hatten, damit es zu einem Abkommen zwischen SED-Staat und evangelischer Kirche kommen konnte (allerdings erst im Jahre 1978), vgl.: *Pollack*, Detlef: Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart 1994, 282.

²⁰ *Dudek/Gryz*: Komuniści 99.

Zeitraum als gescheitert angesehen werden. Der Versuch, die Menschen im Sinne des Marxismus umzuerziehen, war den polnischen Stalinisten nicht gelungen.²¹ Den „Kampf um die Seelen“²² hatte die kirchliche Seite gewonnen.

Das verwundert nicht nur insofern, als die Kommunisten alle Instrumente eines diktatorischen Staates zur Verfügung gehabt hatten. Es verwundert auch im Vergleich zu anderen Ländern der sowjetischen Einflusszone nach dem Zweiten Weltkrieg, in denen dieselben Formen der Repressionen angewendet worden waren, um die Kirche zu marginalisieren.²³ Wie in den anderen Ländern hatten die polnischen Kommunisten Rückendeckung aus Moskau in allen Belangen des Kirchenkampfes.²⁴ Dennoch wird besonders in dieser vergleichenden Perspektive deutlich,²⁵ dass die Sowjetisierung Polens hinsichtlich der Kirchen- und Religionspolitik nicht gelungen ist. Die katholische Kirche hatte eine Sonderstellung inne, die auch in den „dunkelsten Jahren“²⁶ des Stalinismus nicht gebrochen wurde.

Forschungsstand

Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, wie diese Sonderstellung gerade in der Zeit der radikalsten Ausprägung des Regimes erhalten bleiben konnte. Auf eine Rekonstruktion der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in ereignisgeschichtlicher Hinsicht soll dabei verzichtet werden. Denn auch wenn in der neueren deutschsprachigen Katholizismusforschung die mitunter größten Forschungsdesiderata in Bezug auf das östliche Europa gesehen werden,²⁷ sind gerade klassische Beziehungsgeschichten zwischen der

²¹ *Jarosz*: Polacy 263.

²² *Kowalczyk*, Krzysztof: W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956. Szczecin 2003, hier 291.

²³ *Gatz*, Erwin: Einführung. In: *Ders.* (Hg.): Kirche und Katholizismus seit 1945, 15-27, hier 18-20

²⁴ Dies hebt der Dissident Józef Światło hervor, der 1954 in den Westen geflohen war, und der dort über die Zustände hinter dem „Eisernen Vorhang“ berichtet hat. Zitiert nach: *Anusz*, Anna i Andrzej: Samotnie wśród wiernych. Kościół wobec przemian politycznych w Polsce (1944-1994). Warszawa 1994, hier 31. — Besondere Relevanz gewannen Światłos „Enthüllungen“ übrigens dadurch, dass es Rückwirkungen auch auf die Öffentlichkeit innerhalb der sozialistischen Staaten hatte, weil seine Aussagen über Radio Free Europe ausgestrahlt wurden.

²⁵ Über die Kirche in der Tschechoslowakei schrieb Karel Kaplan, dass sie nach 1952 „eine zerschlagene Kirche“ gewesen sei, „die von den Kommunisten beherrscht und kontrolliert wurde und ihren Einfluß auf das öffentliche Leben weitgehend verloren hatte.“ *Kaplan*, Karel: Staat und Kirche in der Tschechoslowakei. Die kommunistische Kirchenpolitik in den Jahren 1948-1952. München 1990 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 64), hier 162. — Blickt man weniger auf den Effekt der antikirchlichen Maßnahmen als mehr auf ihre Radikalität, drängt sich der Vergleich mit Ungarn auf, wo der Kardinalprimas Josef Mindszenty in einem Schauprozess 1948 zu lebenslänglicher Haft verurteilt wurde. Eine solch tief greifende Maßnahme hatten sich die polnischen Kommunisten nicht zugetraut.

²⁶ *Świda-Ziemia*: Człowiek wewnątrznie zniewolony 123.

²⁷ Vergleiche dazu beispielsweise den aktuellen Artikel von Urs Altermatt, Mitarbeiter der „Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte“ der Universität Freiburg/Fribourg, in dem er (vor allem auch vergleichende) Forschungsunternehmen anregt, die „stärker als bisher auch slawischsprachige [...] Länder Europas einbeziehen“. Mag diese Formulierung auch etwas eigenwillig klingen, so ist anzunehmen,

katholischen Kirche und der kommunistischen Staats- und Parteiführung in der PRL nicht gerade rar. Auch in deutscher und englischer Sprache sind einige Werke erschienen, die Lesern, die des Polnischen nicht mächtig sind, die Problematiken dieses Verhältnisses nahe bringen.²⁸ Die polnische Forschung zum „Kirchenkampf“²⁹ der Kommunisten ist gar so umfassend, dass eine Diskussion im Rahmen dieser Arbeit nicht annähernd erschöpfend erfolgen könnte,³⁰ zumal die hier interessierende, von der Stalinisierung Polens geprägte Zeit das Interesse der Forscher besonders stark auf sich gezogen hat.³¹ An dieser Stelle sollen deshalb nur wenige Bemerkungen zur Forschungsliteratur stehen, welche in Bezug auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit von Interesse sind.

Es fällt auf, dass der größte Teil der Monographien ihren Fragenkatalog vor allem auf der „obersten Ebene“ ansetzt.³² Meist stehen die religionspolitischen Zielsetzungen des Staates,

dass er damit die Länder meint, welche die Osteuropaforschung zu ihrem Gegenstand gemacht hat. Siehe: *Altermatt*, Urs: Plädoyer für eine Kulturgeschichte des Katholizismus. In: *Hummel*, Karl-Joseph: Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz. Paderborn 2006, 169-187, hier 187. — Gerade in diesem Sammelband wird jedoch deutlich, dass nicht einmal die deutschsprachige Osteuropaforschung bisweilen rezipiert wird. So schreibt beispielsweise Christoph Kösters in seinem Beitrag zur Situation der katholischen Kirche in der DDR, dass es eine wichtige Aufgabe wäre, der Rolle der Kirche in der Überwindung nationaler und vergangenheitspolitisch orientierter Deutungsmuster in den belasteten deutsch-polnischen Beziehungen nachzugehen. Selbst wenn die sich eben diesem Problem widmende Dissertation von Robert Żurek (*Żurek*, Robert: Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945-1956. Köln, Weimar, Wien 2005.) möglicherweise zum Zeitpunkt der Drucklegung des Aufsatzes noch nicht erschienen war, so ist es doch erstaunlich, dass dem Autor das Forschungsvorhaben zumindest nicht bekannt gewesen zu sein schien. Vgl.: *Kösters*, Christoph: Sozialistische Gesellschaft und konfessionelle Minderheit in der DDR. In: *Hummel*, Karl-Joseph: Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz. Paderborn 2006 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 100) 131-150, hier 148f.

²⁸ Besonders erfreulich ist dabei, dass die Autoren meist selbst einen polnischen Hintergrund haben, beziehungsweise aufgrund von Sprachkenntnissen eine gute „Innenperspektive“ der Problematik bieten. Die wichtigsten Monographien: *Siedlarz*, Jan: Kirche und kommunistische Macht in Polen 1945-1989. Paderborn 1996. — *Luks*, Leonid: Katholizismus und politische Macht — Sammelbandbeiträge: *Chrypinski*: The Catholic Church. — *Luks*: Der Kirchenkampf. — Wenn auch unter einer etwas anderen Fragestellung, so doch auch mit Aspekten zur Staat-Kirche-Problematik: *Luks*, Leonid: Polen als Satellitenstaat — Ein weiterer Beitrag von Luks untersucht mit dem Umfeld des katholischen Wochenmagazins „Tygodnik Powszechny“ einen besonderen Aspekt des polnischen Katholizismus: *Luks*, Leonid: Die Tygodnik-Powszechny-Gruppe in den Jahren 1945-1989. In: Forum für Osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte, 6/2 (2002) 215-258.

²⁹ *Luks*: Polen als Satellitenstaat 88.

³⁰ So schreibt beispielsweise der französische Forscher Damien Thiriet, dass Marcin Kula, einer der besten polnischen Kenner der Staat-Kirche-Beziehungen in der PRL, ihm eine annähernd 200 Titel umfassende Bibliographie empfohlen hatte. *Thiriet*, Damien: Marks czy Maryja? Komuniści i Jasna Góra w apogeuem Stalinizmu (1950-1956). Warszawa 2002, hier 21.

³¹ *Żaryn*: Dzieje 11.

³² Schon in der Einleitung präsentiert eine solche Vorgehensweise beispielsweise: *Żaryn*: Dzieje 7. — Nicht explizit formuliert wird dies auch bei anderen polnischen Autoren, die maßgeblich für die Erforschung der Staat-Kirche-Beziehungen im kommunistischen Polen sind, die aber auch einen vergleichbaren Ansatz verfolgen: *Dudek /Gryz*: Komuniści. — Mit den ideologischen Ursachen des Konflikts setzt sich sehr intensiv auseinander: *Fijałkowska*: Partia. — *Zieliński*, Zygmunt: Kościół w Polsce 1944-2002. Radom 2003. — Auch von jüngeren Forschern entstehen Magisterarbeiten, deren Fokus rein auf die Feindseligkeiten zwischen oberster staatlicher und kirchlicher Ebene gerichtet sind. Beispielsweise: *Piasecka*, Justyna: Stosunki między Kościołem Rzymskokatolickim i Państwem w Polsce w latach 1944-1953. Warszawa 1998. — Der Großteil der Forschungen ist nach dem Umbruch von 1989 zu Beginn der 90er Jahre entstanden, weshalb an dieser Stelle auch auf einen Forschungsbericht von Jan Żaryn verwiesen werden kann, der den

die damit verbundenen administrativen und repressiven Vorgehensweisen und die Reaktionen der Kirche in Form von Verhandlungen und Korrespondenzen zwischen der Kirchenleitung und den zuständigen staatlichen Behörden im Vordergrund. Eine wesentliche Rolle spielt dabei oft auch die Frage nach dem geheimdienstlichen Vorgehen des Staates gegenüber der Kirche.³³ Regionalgeschichtliche³⁴ und biographische³⁵ Studien beschränken sich ebenfalls nicht selten darauf, die Auseinandersetzungen „zwischen den großen Männern“ und die damit verbundenen administrativen Prozesse und Ereignisse zu rekonstruieren. Die Frage nach den innerkirchlichen Anpassungsleistungen auf diese Repressionen hin, wird nicht gestellt, und kultur- und sozialgeschichtliche Ansätze, die die Auswirkungen dieses Konfliktverhältnisses für das kirchliche Alltagsleben zu klären helfen, fehlen fast ganz. Dies ist natürlich zu einem großen Teil der Tatsache geschuldet, dass Sitzungsprotokolle der kircheninternen Versammlungen sowie private Dokumente von Klerikern der Forschung noch nicht zugänglich sind.³⁶

Defizite bestehen auch, was die Beschreibung der Gemeinschaft der Gläubigen betrifft. Dies verwundert umso mehr, als ihre Gesamtheit annähernd gleichzusetzen ist mit der polnischen Gesellschaft.³⁷ In den Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche wird die Rolle der Gesellschaft als Akteurin aber meist nicht gesondert betrachtet.³⁸ So entsteht häufig

Forschungsstand ausführlicher zusammenfasst als es im Rahmen der Arbeit erfolgen kann: *Żaryn, Jan*: Państwo-Kościół u progu PRL (1944-1956). Przegląd najnowszej literatury przedmiotu. In: *Dzieje Najnowsze* 28/4 (1995) 119-125.

³³ *Dominiczak, Henryk*: Organa bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem. Warszawa 2000.

³⁴ Beispielsweise: *Kowalczyk*: W walce. Er kommt übrigens zu dem interessanten Ergebnis, dass gerade auf den unteren Ebenen die Zusammenarbeit zwischen Behörden und Klerus oft gut funktioniert hat. — *Kącka, Katarzyna*: Życie religijne w Dekanacie Fordońskim w latach 1939-1956. In: *Studia Pelplińskie* 32 (2002) 143-174.

³⁵ Beispielsweise: *Gruczyński, Krzysztof*: Biskup Michał Klepacz. Łódź 1993.

³⁶ *Dudek/Gryz*: Komuniści 444.

³⁷ Die bloßen statistischen Daten zeigen, dass die polnische Bevölkerung durch die Zwangsmigrationsvorgänge nach dem Zweiten Weltkrieg annähernd konfessionell und national homogen geworden war. Vgl. beispielsweise *Jopek, Stanisław*: Polen. In: *Spieker, Manfred*: (Hg.): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Paderborn 2003, 37-146, hier 42. — Die Religionssoziologin *Irena Borowik* belegt anhand von Studien aus der Zeit der PRL, dass auch noch in den 50er Jahren sich über 90% der Menschen als gläubig bezeichnet haben. *Borowik, Irena*: Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polski. Kraków 1997, hier 167.

³⁸ Eine Ausnahme bildet der Franzose *Damien Thiriet*, der sich mit dem Pilgerort Częstochowa beschäftigt hat (bereits zitiert: *Thiriet: Marks*). Er verwendet als theoretische Grundlage für seine Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen den lokalen Behörden und Klerikern den Ansatz der Interdependenzen, den *Norbert Elias* in „Die höfische Gesellschaft“ entwickelt hat. *Elias* geht davon aus, dass jeder Akt des Herrschenden eine Situation der Abhängigkeit von den Untergebenen erzeugt, weil diese sich gegen das Handeln des Herrschers richten können oder unerwartet darauf reagieren können. *Elias* vergleicht dies wiederum mit dem Schachspiel, wo ebenfalls jeder Zug eines Spielers eine Reaktion des anderen provoziert, die wiederum die Freiheit des ersten Spielers beeinträchtigt. *Thiriet* sieht in den Auseinandersetzungen in Częstochowa ein Spiel mit drei Spielern, dessen einer die Gesellschaft ist. Er kommt deshalb zu der Schlussfolgerung, dass die Gesellschaft nicht nur ein Objekt war, weil auch ihre Reaktionen die Auseinandersetzungen zwischen den beiden Kontrahenten beeinflusst haben. (Zu der Darlegung von *Elias' Gedanken* und deren Anwendung auf das polnische Fallbeispiel siehe insbesondere: *Thiriet: Marks* 20f).

ein Bild, als ob die polnische Gesellschaft den „Indoktrinationsversuchen“ der beiden konkurrierenden Akteure passiv gegenüber gestanden wäre.³⁹

Verbunden mit der Beschreibung der Einwirkungsversuche auf die Gesellschaft ist vor allem in der deutschsprachigen Forschung nicht selten eine im Rahmen historischer Untersuchungen fragwürdige Reflexion darüber, inwieweit die Kirche ihre Handlungsspielräume ausgeschöpft hat. Überlegungen werden angestellt, ob sie alles ihr mögliche getan hat, die „Sowjetisierung der Seelen“ aufzuhalten, oder ob sie, im Bestreben, die Kirche als Institution zu erhalten, sich zu sehr von der kommunistischen Führung hat vereinnahmen lassen.⁴⁰ Vor allem in Bezug auf die katholische Wochenzeitschrift „Tygodnik Powszechny“ (Allgemeine Wochenzeitschrift, TP) wurde diese Frage oft und teilweise sehr kontrovers diskutiert.⁴¹

Von einer solch moralisierenden Sichtweise auf die Staat-Kirche-Beziehungen wird in der vorliegenden Arbeit dezidiert Abstand genommen. Aufgegriffen werden soll lediglich der schon eingangs erwähnte Befund, in dem sich alle einig sind: selbst die Zeit der schlimmsten Repressionen von 1948-1956 hat die katholische Kirche im kommunistischen Polen als unabhängige Institution überstanden.⁴² Blickt man auf statistische Daten von Gottesdienstbesuchern und Teilnehmern an Pilgerfahrten, kann man sogar zu dem Schluss gelangen, dass die Kirche gestärkt daraus hervorgegangen ist.⁴³

Evidenzen, dass dieser Ansatz in den Argumentationsweisen der polnischen Forschung rezipiert worden wäre, finden sich jedoch nicht.

³⁹ *Siedlarz*: Kirche 22. — *Piasecka*: Stosunki 12

⁴⁰ *Luks*: Polen als Satellitenstaat 90. — *Luks* hat dieser Problematik nach eigener Aussage in der betreffenden Einleitung einen ganzen Band gewidmet, in dem der Frage nachgegangen werden sollte, inwiefern die Kirchen die „Schrecklichkeiten“ des 20. Jahrhunderts hätten verhindern können. *Luks*: Einführung 9. — Auch in diesem Sinne: *Siedlarz*: Kirche 76.

⁴¹ Angestoßen Ende der 90er Jahre von Stanisław Murzański wurde überwiegend in der Zeitschrift *Arcana* (Vergleiche dazu das Sonderheft 2000) eine Debatte ausgetragen, in der es um die Frage ging, ob die Redaktion sich in ihrem Streben nach einer Kompromisshaltung zwischen christlichen kulturellen und ethischen Werten und sozialistischen Gesellschaftsvorstellungen zu sehr von der kommunistischen Führung hat vereinnahmen lassen. Schwere und teilweise in ihrer Beweisführung leicht widerlegbare Vorwürfe waren gegen die Redaktionsmitglieder im Raum gestanden, die aber ebenso engagiert zurückgewiesen wurden, vor allem mit dem Hinweis auf die aus heutiger Perspektive nicht mehr nachvollziehbaren Handlungszwänge der damaligen Situation. Das Bild des „Tygodnik“ als unermüdlicher und zentraler Widersacher gegen den Kommunismus hat jedoch Schaden genommen, weshalb es sehr erstaunlich ist, dass Leonid Luks in seinem Beitrag über die Zeitschrift die Debatte der Nachwendezeit mit keinem Wort erwähnt, sondern nach wie vor „die außerordentliche Autorität, die das Blatt bis heute genießt, [...] in erster Linie auf sein antistalinistisches Heldenepos von 1948-1953 zurück[führt].“ (*Luks*: Tygodnik-Powszechny-Gruppe 225.)

⁴² *Kowalczyk*: W walce 188.

⁴³ Über die Pilgerzahlen in Częstochowa schreibt Thiriet, dass diese zwar im Spiegel der behördlichen Berichte zurückgegangen seien. Dies sei aber den Bestrebungen der lokalen Behörden geschuldet, vor der Zentrale einen möglichst guten Eindruck zu machen. Belegen kann er die Konstanz in den Pilgerzahlen dagegen anhand der zur Kommunion verteilten Oblaten. *Thiriet*: Marks 199. — Von einem Anstieg religiöser Praktiken schreibt auch Izabella Main, zu dem es besonders in der Folge des „Wunders von Lublin“ 1949 gekommen war. Vgl.: *Main*, Izabella: The Weeping Mary at the Smiling Comrade Stalin. Polish Catholics and Communists in 1949. In: *Rittersporn*, Gábor T./*Rolf*, Malte/*Behrends*, Jan C. (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Frankfurt am Main 2003, 255-278. — Ein anderer Beleg

Auf die Frage nach dem „Warum?“ wird in der Logik einer Sichtweise, die allein auf das Verhalten der Männer der obersten Ebenen orientiert ist, in den meisten Arbeiten mit dem Hinweis auf das „taktische Geschick“ der Verantwortlichen in der Kirchenleitung geantwortet.⁴⁴ Eine zweite Erklärungslinie, die oft auch mit dieser ersten kombiniert wird, ist der Hinweis auf das historisch gewachsene Vertrauen der polnischen Gesellschaft in die katholische Kirche, das diese Entwicklung ermöglicht habe.⁴⁵ Die Verbindung zwischen Kirche und Nation wird dabei als selbstverständlich, als geradezu natürlich gegebene Konstante hingenommen.⁴⁶ Dass es aber in gewisser Weise ein Zirkelschluss ist, die Frage, *warum* diese Verbindung nicht zertrennt werden konnte, mit dem Verweis darauf zu beantworten, *dass* sie traditionellerweise schon über Jahrtausende hinweg bestanden habe, wird meist übergangen.

Die vorliegende Arbeit verfolgt nicht den Anspruch, auf diese großen Fragen eine völlig neue, umfassende Antwort zu geben. Anhand einer klar begrenzten Untersuchung von Pressedokumenten soll stattdessen ein Beitrag dazu geleistet werden, das Bild der Gesellschaft anschaulicher zu gestalten. Mit der Untersuchung der öffentlich geführten Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche wird ein Aspekt dieser Konfliktgeschichte in den Mittelpunkt gerückt, der in der Forschung meist nur ansatzweise⁴⁷ diskutiert wurde.

Vorgehen

Leitend ist die These, dass es im stalinistischen Polen neben der parteistaatlich inszenierten Öffentlichkeit, welche kommunistische Diktaturen auszeichnet,⁴⁸ einen parallelen kirchlichen öffentlichen Diskurs auch auf massenmedialer Ebene gab. Anhand von Pressequellen und der

für die wachsende Ausprägung des religiösen Lebens in dieser Zeit ist die Tatsache, dass sich die Zahl derjenigen gesteigert hat, die in ein Priesterseminar eintreten wollten. Siehe: *Zieliński*: Kościół 87.

⁴⁴ *Żaryn*: Dzieje: 9. — *Luks*: Katholizismus 9f. — *Kowalczyk*: W walce 291. — *Siedlarz*: Kirche 24. — Eine Erweiterung findet die Aussage bei Leonid Luks in: *Luks*: Tygodnik-Powszechny-Gruppe 215.

⁴⁵ So beispielsweise *Siedlarz*: Katholische Kirche 67. — *Zieliński*: Kościół 84. — *Chrypinski*: The Catholic Church 140.

⁴⁶ Als beispielhaft kann die Aussage des Historikers Janusz Stefaniak gelten, der davon ausgeht, dass die polnische Nation und der Katholizismus untrennbar zusammengehörten. So ist er der Meinung, dass in der Situation der Jahre 1945-1956 „allein die unbeugsame Haltung der Kirche gegenüber der kommunistischen Regierung die Beständigkeit und Identität der polnischen Nation garantieren“ konnten. Vgl.: *Stefaniak*, Janusz: *Z dziejów publicystyki katolickie we Włocławku w latach 1945-1953*. Ateneum Kapłańskie 3/553 (2001) 527-531.

⁴⁷ So kommt beispielsweise Hans Maier zu dem Befund, dass es zwar Ziel der Kommunisten gewesen war, die Kirchen aus der Öffentlichkeit zu verdrängen, dass dies aber beispielsweise in Ländern mit starken konfessionellen Mehrheiten in Ostmitteleuropa nicht gelungen sei. Vgl.: *Maier*: Die totalitäre Herausforderung 46

⁴⁸ *Rittersporn*, Gábor T./*Rolf*, Malte/*Behrends*, Jan C.: Von Schichten, Räumen und Sphären: Gibt es eine sowjetische Ordnung von Öffentlichkeiten? Einige Überlegungen in komparativer Perspektive. In: *Dies.*(Hg.) *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs*. Frankfurt am Main 2003, 389-421, hier 408f.

veröffentlichten Hirtenbriefe⁴⁹ des polnischen Episkopats und des Primas Stefan Wyszyński soll gezeigt werden, wie die Bipolarität zweier öffentlich präsenter Weltanschauungs- und Wertsysteme entstand, zwischen denen die Gesellschaft als Vertrauensgeber wählen konnte. Die Kausalität zwischen dem Vertrauen der Menschen in die Kirche und ihrer starken Stellung gegenüber dem Staat soll dadurch begründet, und die Bedingungen ihrer Aufrechterhaltung in den stalinistischen Jahren erklärt werden.

Der Analyse der Texte sollen in Kapitel II einige theoretische Überlegungen über Möglichkeit und Bedeutung eines öffentlichen Diskurses in staatssozialistischen Gesellschaften voranstellen. Anhand häufig auftauchender Themen in der Parteipresse und den öffentlichen Verlautbarungen der Kirche werden in den darauf folgenden Kapiteln die Funktionen des kirchlichen öffentlichen Diskurses im Verhältnis zu dem staatlichen beschrieben. Dies erfolgt in Anlehnung an die polnische Religionssoziologin Irena Borowik⁵⁰ – die übrigens in der polnischen historiographischen Forschung zur katholischen Kirche nicht rezipiert wird. Die Terminologien ihres Funktionsmodells von kirchlicher Existenz in den staatssozialistischen Gesellschaften der Nachkriegszeit sollen in der Arbeit auf die Funktion des öffentlichen kirchlichen Diskurses übertragen werden.

Am Beispiel der verschiedenen Deutungsangebote der nationalen Vergangenheit soll in Kapitel III gezeigt werden, inwiefern der öffentliche kirchliche Diskurs ein alternatives Integrationsangebot darstellte.⁵¹ So gab es zwei miteinander konkurrierende Integrationsdiskurse, die sich beide aus einer bestimmten Vergangenheitsdarstellung speisten und in Bezug auf diese eine Vision für die Zukunft Polens entwickelten.

Damit eng verbunden ist die Unterscheidungsfunktion des kirchlichen Diskurses, die Borowik vor dem Hintergrund ausmacht, dass die Kommunisten alle alternativen politischen Meinungen ausschalten wollten.⁵² Die Kirche jedoch durchbrach mit ihrem öffentlichen Diskurs die „Totalität der Meinungen“ und brachte damit zum Ausdruck, dass es neben der

⁴⁹ Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris 1975. — Listy pasterskie Prymasa Polski 1945-1975. Paris 1975.

⁵⁰ *Borowik: Procesy*. Die Monographie konzentriert sich eher auf die Transformationszeit und fragt danach, inwieweit die Wende von 1989 die institutionalisierte Religion (Lehre, Kult, Organisation etc.) und die private Religion (der Einfluss der Religion auf die bewussten privaten Entscheidungen des Menschen) beeinflusst und verändert hat. Die Aufstellung der Funktionen von Religion in staatssozialistischen Gesellschaften steht am Anfang des Kapitels, in dem die Institutionalisierung und Privatisierung von Religion in Nachkriegspolen nachvollzogen wird. Das Funktionsmodell wird bei Borowik dazu entwickelt, um zu zeigen, inwieweit Kirche und Religion in diesen Gesellschaften Funktionen erfüllten, die eher an traditionelle als an moderne Gesellschaften erinnern. Es wird jedoch nicht explizit auf die Funktion von Kirche im öffentlichen Diskurs eingegangen. Die Terminologien sollen deshalb in der vorliegenden Arbeit als Hilfsmittel zur Beschreibung herangezogen werden.

⁵¹ *Borowik: Procesy* 151. Dies läuft dem Herrschaftsanspruch der kommunistischen Partei insofern zuwider, weil es ihr darum gehen muss, möglichst viele Menschen in ihre Gesellschaftsvorstellungen hineinzuintegrieren.

⁵² *Ebenda*.

von den Kommunisten inszenierten noch „eine andere Wirklichkeit“⁵³ gab, so dass von einer Konkurrenz um die Durchsetzung von Themen und Meinungen in der Arena der massenmedialen Öffentlichkeit⁵⁴ gesprochen werden kann. Dies soll in Kapitel IV zum einen am Beispiel der öffentlichen Kritik der Kirchenleitung an der Gleichschaltung der Caritas verdeutlicht werden, die nicht nur ein öffentliches Auftreten gegen das Vorgehen und die Einlassungen der Parteipresse erkennen lässt; zugleich wird hier auch deutlich, wo die Grenzen kirchlicher Kritik lagen. Denn – und auch dies wird an diesem Punkt zu zeigen sein – von einem offenen Diskurs kann in einer Diktatur nicht die Rede sein.

Zum anderen wird die Unterscheidungsfunktion des katholischen öffentlichen Diskurses anhand eines Exkurses über den „Tygodnik Powszechny“ gezeigt, der katholischen Wochenzeitschrift, die bis 1953 erscheinen konnte.⁵⁵ In seiner Eigenschaft als von der Kirchenleitung zwar unabhängiges, jedoch deren Vertrauen genießendes⁵⁶ Magazin für die katholische Intelligenz wurde hier eine katholisch geprägte Meinung in den öffentlichen Diskurs eingespeist, die dazu beitrug, das von der Parteipresse in krassen Dichotomien gezeichnete Bild der polnischen Gesellschaft zu differenzieren.

Am Beispiel des öffentlichen Diskurses über die polnischen Westgebiete könnte man die Unterscheidungsfunktion ebenfalls gut aufzeigen. Dieses äußerst vielschichtige und interessante Thema soll in Kapitel V jedoch herangezogen werden, um die Stabilisierungsfunktion⁵⁷ des kirchlichen öffentlichen Diskurses darzustellen. Zwar äußerte sich die Kirche in der massenmedialen Öffentlichkeit auch in dieser Diskussion im Sinne der christlichen Lehre und damit entgegen kommunistischer Propagandaparolen. Doch wird gerade an diesem Beispiel deutlich, dass dem kirchlichen Diskurs nicht nur durch drohende staatliche Repressionen Grenzen gesetzt waren, sondern dass auch gesellschaftliche Erwartungshaltungen die kirchliche Seite zwangen, den staatlichen Diskurs streckenweise anzunehmen, anstatt eigene Positionen zu vertreten.

In den offensichtlichen Zirkelschluss des „Vertrauenserhalts durch Vertrauen“ soll dadurch ein Argumentationsschritt eingeschoben werden. Die Behauptung der engen Verbindung zwischen polnischer Nation und katholischer Kirche und ihrer starken gesellschaftlichen Stellung in der stalinistischen Zeit soll dadurch argumentativ belegt und nachvollziehbar gemacht werden.

⁵³ *Ebenda.*

⁵⁴ Zu den Begrifflichkeiten der Öffentlichkeitsforschung siehe Kapitel II.

⁵⁵ Einführend dazu: *Jagiello*, Michał: *Próba rozmowy: szkice o katolicyzmie odrodzeniowym i „Tygodniku Powszechnym” 1945-1953.* Warszawa 2001 (2 Bde).

⁵⁶ *Ebenda* 206.

⁵⁷ *Borowik*: *Procesy* 151.

II Möglichkeit und Bedeutung eines öffentlichen Diskurses über Vertrauen in staatssozialistischen Gesellschaften

Da „Öffentlichkeit“ als Begriff eng mit zivilgesellschaftlichen Konzeptionen verbunden ist,⁵⁸ scheint es auf den ersten Blick widersprüchlich, über Öffentlichkeit in Diktaturen nachzudenken. Vor allem in Bezug auf staatssozialistische Diktaturen scheinen diese Zweifel ihre Berechtigung zu haben, erinnert man an Hannah Arendts Feststellung, dass Macht „dort beginnt, wo Öffentlichkeit aufhört.“⁵⁹ Das Fehlen einer autonomen Öffentlichkeit gehört deshalb zu den wesentlichsten Merkmalen, welche Diktaturen von Demokratien unterscheiden.⁶⁰ In der klassischen Konzeption von Carl Joachim Friedrich gilt daher auch das „fast vollkommene Nachrichtenmonopol der Partei“ als einer der Wesenszüge totalitärer Diktaturen.⁶¹

Doch hat es sich in der Vergangenheit immer wieder als fruchtbar erwiesen, den Begriff der Öffentlichkeit auch auf die Analyse diktatorischer Systeme zu übertragen, was zunächst vor allem in Bezug auf die SED-Diktatur geschah. Anfang der 80er Jahre hat so beispielsweise David Bathrik gezeigt, dass es mit der Öffentlichkeit des Schriftstellerverbandes der DDR und dessen Medien „innerhalb der offiziell sanktionierten Öffentlichkeit“ einen Bereich gab, in dem „die Regierungspolitik in Frage gestellt und diskutiert wurde.“⁶² Vor allem der Bereich der Kultur und Literatur wurde daher als „Ersatz- oder Teilöffentlichkeit“ beschrieben, die der inszenierten, gelenkten oder reglementierten parteistaatlichen Öffentlichkeit dichotomisch gegenüberstand.⁶³

In den frühen 90er Jahren, als die Soziologen Jürgen Gerhards und Friedhelm Neidhardt versuchten, Öffentlichkeit als „zentrale Kategorie“⁶⁴ gesellschaftlichen Handelns begrifflich zu erschließen, um den bis dato „mißlichen Forschungsstand“⁶⁵ der Soziologie aufzuholen, berührten auch sie am Rande das Problem von Öffentlichkeit in staatssozialistischen

⁵⁸ Requate, Jörg: Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analyse. In: *Geschichte und Gesellschaft* 25 (1999) 5-32, hier 26.

⁵⁹ Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. New York 1955, hier 639.

⁶⁰ Requate: *Öffentlichkeit und Medien* 26.

⁶¹ Zitiert nach: Fritze, Lothar: *Unschärfen des Totalitarismusbegriffs. Methodologische Bemerkungen zu Carl Joachim Friedrichs Begriff der totalitären Diktatur*. In: Jesse, Eckhard (Hg.): *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*. Bonn 1999, 305-319, hier 305.

⁶² Er zeigt dies übrigens am Beispiel der Diskussionen um Plenzdorfs „Die neuen Leiden des jungen Werther.“ Bathrik, David: *Kultur und Öffentlichkeit in der DDR*. In: Hohendahl, Peter-Uwe: *Literatur der DDR in den siebziger Jahren*, 53-72, hier 64.

⁶³ Requate: *Öffentlichkeit und Medien* 27. Er nennt hier auch zahlreiche Arbeiten, in denen diese These vertreten beziehungsweise kritisiert worden ist.

⁶⁴ Gerhards, Jürgen/Neidhardt, Friedhelm: *Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit: Fragestellungen und Ansätze*. In: Müller-Doohm, Stefan/Neumann-Braun, Klaus (Hg.): *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation*. Oldenburg 1991, 31-89, hier 34.

⁶⁵ *Ebenda*.

Diktaturen. In ihrem noch vorzustellenden Modell machten Gerhards und Neidhardt vom Parteistaat autonome Öffentlichkeiten aus. Sie gingen dabei jedoch davon aus, dass diese sich „allein auf der Ebene von Interaktionsepisoden konstituieren“, und dass es daher schwer sei, darin „eine Kontinuität an Themen und Teilnehmern“⁶⁶ herzustellen.

Die strenge Dichotomie „inszenierte“ versus „autonome“ Öffentlichkeit wurde in einem theoretisch und empirisch reichhaltig unterfütterten Beitrag von Jörg Requate 1999 als zu statisch kritisiert.⁶⁷ In der neueren Kommunismusforschung wurde daran (teilweise explizit⁶⁸) anschließend gezeigt, dass es ausdifferenzierte „Sphären von Öffentlichkeit“⁶⁹ gab, welche auch in staatssozialistischen Gesellschaften trotz des ständigen „Versuchs der Durchherrschaft“⁷⁰ existiert haben. Die Analyse wurde beispielsweise um die Frage nach den wechselseitigen Durchdringungen der Partei- und Gegenöffentlichkeiten erweitert, um „die ganze Konflikthaftigkeit öffentlicher Kommunikation in der Diktatur berücksichtigen“⁷¹ zu können. Es soll mit diesem dynamischen Ansatz unter anderem dem Umstand Rechnung getragen werden, dass die Staats- und Parteiöffentlichkeit schließlich nicht in einem „luftleeren Raum“⁷² inszeniert wurde. Auch gab es in staatssozialistischen Diktaturen Strukturen öffentlicher Kommunikation, über die sich die Parteien nicht hinwegsetzen konnten, wenn die Mechanismen massenmedialer öffentlicher Kommunikation dazu dienen sollten, Legitimation herzustellen.⁷³

In dieser neueren, erweiterten Öffentlichkeitsforschung wird die kirchliche Öffentlichkeit als „Gegenöffentlichkeit“⁷⁴ beschrieben, als welche sie auch im Rahmen der vorliegenden Arbeit verstanden werden soll. Vor allem die Studien von Izabella Main⁷⁵ zu Polen haben gezeigt, dass gerade in den ersten Nachkriegsjahren die kirchliche Öffentlichkeit „infra- und kommunikationsstrukturell weit, wenn nicht gar besser entwickelt[en]“⁷⁶ war als die

⁶⁶ *Ebenda* 51.

⁶⁷ *Requate*: Öffentlichkeit, insbesondere 26-32.

⁶⁸ Beispielsweise: *Klimó, Árpád* von: Nonnen und Tschekistinnen. Vorstellungen der ungarischen Staatssicherheit von einer katholischen Gegenöffentlichkeit in den frühen fünfziger Jahren. In: *Rittersporn, Gábor T./Rolf, Malte/Behrends, Jan C.*: Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Frankfurt am Main 2003, 307-334, hier 308.

⁶⁹ So der bereits zitierte, viel rezipierte Band zu dieser Problematik: *Rittersporn, Gábor T./Rolf, Malte/Behrends, Jan C.* (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Frankfurt am Main 2003.

⁷⁰ *Rittersporn/Rolf/Behrends*: Öffentliche Räume 8.

⁷¹ *Klimó*: Nonnen und Tschekistinnen 308.

⁷² *Ebenda*.

⁷³ *Requate*: Öffentlichkeit und Medien 27.

⁷⁴ Vgl.: *Rittersporn/Rolf/Behrends*: Von Schichten 408f.

⁷⁵ *Main, Izabella*: The Weeping Mary. — *Main, Izabella*: Trudne Świętowanie. Konflikty wokół obchodów świąt państwowych i kościelnych w Lublinie. Warszawa 2004.

⁷⁶ *Rittersporn/Rolf/Behrends*: Von Schichten 408.

parteistaatlich inszenierte Öffentlichkeit. Die Propagandastrategien der Partei gingen deshalb nicht immer auf.⁷⁷

Mains Studien sind allerdings eher auf die Performanzebene orientiert und behandeln mit der Stadt Lublin als Untersuchungsgegenstand jeweils eine Öffentlichkeitsform mit nur kleiner bis mittlerer Reichweite. In der vorliegenden Arbeit soll dagegen in Anlehnung an Jürgen Gerhards und Friedhelm Neidhardts Arenenmodell von Öffentlichkeit⁷⁸ die Ebene der Massenmedien in den Blick genommen werden. Als Quelle für die staatliche Seite dient dabei das zentrale Organ der PZPR, die Tageszeitung „Trybuna Ludu“ („Volkstribüne“, TL), die unzweifelhaft das wichtigste Parteimedien war.⁷⁹ Für die kirchliche Seite gibt es kein Presseorgan mit einem vergleichbar breiten Rezipientenkreis. Als Pendant sollen deshalb die veröffentlichten Hirtenbriefe des polnischen Episkopats und des Primas Stefan Wyszyński herangezogen werden,⁸⁰ die nicht nur in den Gottesdiensten verlesen wurden, sondern auch im Druck erschienen. Es ist daher davon auszugehen, dass ihr Inhalt die Mehrheit der Gläubigen erreicht hat.⁸¹ Diese erschienen freilich wesentlich seltener als die TL, weshalb man sie nur unter Vorbehalt als Massenmedium bezeichnen kann.⁸² Ergänzend soll daher zur Darstellung der kirchlichen Argumentation die katholische, auf Kultur und Gesellschaft konzentrierte Wochenzeitschrift „Tygodnik Powszechny“ behandelt werden.

⁷⁷ Dies zeigt sie beispielsweise im Falle des Wunders von Lublin, einer Marienerscheinung, die im Jahre 1949 große, kontinuierliche öffentliche Aufmerksamkeit erregte. Um die öffentliche Sphäre zurückzuerobern, legten die Kommunisten große Energie in die Inszenierung von Feierlichkeiten zu Stalins 70. Geburtstag. Main zeigt aber, dass dies größtenteils nur Gleichgültigkeit, teilweise sogar Feindseligkeit bewirkte. *Main: The Weeping Mary*, beispielsweise 277.

⁷⁸ Vorgestellt in: *Gerhards/Neidhardt: Strukturen*. Das Modell, das aus der Systemtheorie kommt, versteht Öffentlichkeit als Funktionssystem, in dem öffentliche Meinung hergestellt wird. Damit aber öffentliche Meinung insofern Effekte erzielen kann, dass sie auf die politische Agenda gelangt und damit in politisches Handeln umgesetzt wird, muss sich ein bestimmtes Thema oder eine bestimmte Meinung in jeder der drei öffentlichen Arenen durchsetzen, die Gerhards und Neidhardt ausmachen. Diese reichen vom informellen Informationsaustausch über sog. Encounter-Öffentlichkeiten, die sich bei jeder Art von Versammlung bilden, bis hin zur obersten Ebene der Massenmedien. Izabella Mains Arbeiten beziehen sich in diesem Modell also auf die Ebene der Encounters und haben damit einen anderen Untersuchungsgegenstand als die vorliegende Darstellung.

⁷⁹ *Kozieł, Andrzej: Prasa w latach 1944-1989*. In: *Grzelewska, Danuta u.a. (Hg.): Prasa, radio i telewizja w Polsce*. Warszawa 2001, 143-210, hier 160. — *Stefaniak*: 141.

⁸⁰ Vgl. die Editionen: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*. Paris 1975. — *Listy pasterskie Prymasa Polski 1945-1975*. Paris 1975.

⁸¹ Dieser Eindruck wird bestätigt durch Aussagen wie beispielsweise von Bischof Michał Klepacz, der in der Zeit von Wyszyńskis Inhaftierung den Vorsitz der Bischofskonferenz übernommen hatte. Aus einem seiner Gespräche mit Premierminister Cyrankiewicz in dieser Eigenschaft kann abgeleitet werden, dass der Episkopat selbst sich dieser wichtigen Funktion der Hirtenbriefe bewusst war. Im Oktober 1955 äußerte er den Anspruch, dass die Bischofskonferenz mit diesen Texten „zur Nation sprechen“ will. Gesprächsprotokoll abgedruckt in: *Wiaderny, Bernard (Hg.): Die Katholische Kirche in Polen 1945-1989*. Berlin 2004, 69-73, hier 69.

⁸² Es gibt aber dennoch Autoren, die in diesem Sinne argumentieren: Damien Thiriet beispielsweise beschreibt die Hirtenbriefe als Instrument, das dazu genutzt wurde, das Fehlen eines kirchlichen Massenmediums auszugleichen. *Thiriet: Marks* 160. — Auch Antoni Dudek charakterisiert sie als *das* Mittel, mit dem sich die Kirchenleitung an die Öffentlichkeit wenden konnte. *Dudek/Gryz: Komuniści* 16.

Die Untersuchung dieser „obersten Ebene“ von Öffentlichkeit scheint geeignet zu sein, das Bild der ausschließlich passiven Rolle der polnischen Gesellschaft in den Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche zu relativieren. Denn die Ebene der Massenmedien gilt nicht nur als maßgeblich zur Herstellung von Öffentlichkeit für bestimmte Themen und Meinungen, sondern hat gemäß dem Modell von Gerhards und Neidhardt auch eine Indikatorenfunktion. Weil von Interdependenzen ausgegangen wird, die die Wirksamkeit der einzelnen Öffentlichkeitsebenen steigern, werden auf dieser obersten Ebene Themen und Meinungen massenwirksam, die auf unteren Ebenen artikuliert werden. Umgekehrt muss sich die Wirkung der in den Massenmedien transportierten Themen und Meinungen in den Präsenzöffentlichkeiten erst beweisen.⁸³ Weil idealtypisch alle Mitglieder einer Gemeinschaft an dieser Kommunikation beteiligt sind, entstehen dadurch valide öffentliche Meinungen, die möglicherweise handlungsrelevant werden.⁸⁴

Dieses Modell ist natürlich im Hinblick auf moderne demokratische Gesellschaften entwickelt worden, in denen Öffentlichkeit als Kontrollinstanz der politischen Gewalt funktioniert. Politische Akteure nutzen sie, um Themen und Meinungen der Gesellschaft zu beobachten und müssen dementsprechend darauf reagieren, wenn sie ihre Legitimierung in Gestalt der nächsten Wahlen erhalten wollen.⁸⁵ Ist dies nicht der Fall, besteht für die Bürger die Möglichkeit, den Regierenden ihr Vertrauen zu entziehen.⁸⁶ Öffentlichkeit in demokratischen Systemen kann so gesehen als „Vorhof zur Macht“⁸⁷ verstanden werden.

In Diktaturen besteht diese Möglichkeit des Vertrauensentzugs freilich nicht.⁸⁸ Unter Umständen kann jegliche Form öffentlichen Vertrauensentzugs (beispielsweise oppositionelle Haltungen oder abweichendes Verhalten) sogar lebensgefährlich sein.⁸⁹

Doch ist dem entgegenzuhalten, dass es mit den Unruhen von 1956 eine Manifestation des öffentlichen Vertrauensentzugs gab, wie sie deutlicher kaum denkbar ist: Die Ereignisse im Oktober und auch bereits die Unruhen in Poznań⁹⁰ waren hochgradig von nationaler Symbolik

⁸³ Gerhards/Neidhardt: Strukturen 55.

⁸⁴ Requate: Öffentlichkeit und Medien 13.

⁸⁵ Ebenda 41.

⁸⁶ Ebenda 73

⁸⁷ Ebenda 41.

⁸⁸ Frevert, Ute: Vertrauen – eine historische Spurensuche. In: Dies. (Hg.): Vertrauen. Historische Annäherungen. Göttingen 2003. 7-66, hier 31.

⁸⁹ Behrends, Jan C.: Soll und Haben. Freundschaftsdiskurs und Vertrauensressourcen in der staatssozialistischen Diktatur. In: Frevert, Ute (Hg.): Vertrauen. Historische Annäherungen. Göttingen 2003, 336-364, hier 341.

⁹⁰ Ausgehend von den Protesten von Arbeitern einer Metallfabrik gegen ihre Arbeitsbedingungen und Verdienste, griff der Protest auf die Straßen der Stadt über und mündete in ökonomische, politische, nationale und religiöse Forderungen. Siehe dazu Machcewicz, Pawel: Der Umbruch 1956 in Polen. Gesellschaftliches Bewußtsein, Massenbewegung, politische Krise. In: Foitzik, Jan (Hg.): Entstalinisierungskrise in Ostmitteleuropa 1953-1956. Vom 17. Juni bis zum ungarischen Volksaufstand.

geprägt, die in Opposition zum Staat gedacht wurde.⁹¹ Die kommunistische Führung wurde als antinational, und damit als in Opposition zur Gesellschaft stehend, wahrgenommen.⁹² Zugleich wurden die Proteste von religiösen Symboliken begleitet, indem beispielsweise Kirchenlieder gesungen wurden.⁹³ Zu den ökonomischen und politischen Forderungen kamen Parolen hinzu, die unter anderem die Wiedereinführung des Religionsunterrichts oder die Befreiung des inzwischen inhaftierten Kardinalprimas Wyszyński verlangten.⁹⁴ 1956 wurde der kommunistischen Regierung also nicht nur demonstrativ das Vertrauen entzogen, sondern es wurde auch klar, dass die Kirche das Vertrauen der Gesellschaft genoss. Die Gesellschaft schien die von der Kirche öffentlich vertretenen Meinungen, Themen und Werte überzeugender und glaubwürdiger zu finden. Die Ereignisse von 1956 schließlich leiteten nicht nur das „Tauwetter“ und die Liberalisierung des Systems ein,⁹⁵ sondern führten auch zu einem erneuten Abkommen zwischen Staat und Kirche. Die sich auf diese Weise artikulierende öffentliche Meinung trug also dazu bei, der kommunistischen Führung Zugeständnisse abzurufen.⁹⁶

Die Situation 1956 kann so gesehen als öffentlicher Vertrauensentzug, als Manifestation der öffentlichen Meinung gegen die Partei und zugleich als Vertrauensbekundung gegenüber der Kirche beschrieben werden. Erinnert man an den zuvor beschriebenen Zusammenhang zwischen Massenmedien und deren wichtiger Funktion für die Bildung öffentlicher Meinung, drängt sich die Frage nach „vertrauensbildenden Maßnahmen“ der beiden Seiten in den ihnen zur Verfügung stehenden Medien geradezu auf.

Im Rahmen von Versuchen, Vertrauen zu historisieren,⁹⁷ wurde von Jan C. Behrends bereits festgestellt, dass die Medien in der Volksrepublik Polen – ebenso wie in anderen diktatorischen Systemen⁹⁸ – intensiv für den Versuch genutzt wurden, „unbedingtes Vertrauen in die eigene Herrschaft zu schaffen und Haltungen des Misstrauens und Gefühle der

Politische, militärische, soziale und nationale Dimensionen. Paderborn u.a. 2001, 139-164, insbesondere 149-153.

⁹¹ *Machcewicz*: Der Umbruch 150. — *Hartmann*, Karl: Der Posener Aufstand und der „Polnische Frühling im Oktober“. In: *Lemberg*, Hans (Hg.): Zwischen „Tauwetter“ und neuem Frost. Ostmitteleuropa 1956-1970. Marburg 1993, 1-13, hier 3.

⁹² *Machcewicz*: Der Umbruch 150.

⁹³ *Ebenda*.

⁹⁴ *Ebenda* 152, 156.

⁹⁵ Darüber, dass 1956 unter diesem Gesichtspunkt als größte Zäsur zu bezeichnen ist, herrscht Einigkeit unter den polnischen Historikern trotz der sonstigen Auseinandersetzungen um den Charakter der kommunistischen Diktatur. Siehe: *Friszke*, Andrzej: Jakim państwem było Polska po roku 1956. Spór historyków. In: *Więź* 2 (1996) 131-146, hier 131.

⁹⁶ Selbstverständlich wäre es eine unzulässige Verkürzung, die Veränderungen des Jahres 1956 allein auf die öffentlichen Proteste zurückzuführen. Zu den anderen, mit Sicherheit schwerer wiegenden Ursachen, wie der Geheimrede Chruschtschows und der „globalen Krise des kommunistischen Blocks“ siehe den bereits zitierten Aufsatz von *Machcewicz*: Der Umbruch.

⁹⁷ Vergleiche dazu den bereits zitierten Band von Ute Frevert.

⁹⁸ *Frevert*: Vertrauen 34.

Fremdheit gegenüber dem politischen System sowjetischer Prägung abzubauen.“⁹⁹ Vertrauen in Form der Darstellung einer engen Verbindung zwischen Gesellschaft und staatlicher Führung wurde regelrecht beschworen.¹⁰⁰ Die öffentliche Darstellung von Vertrauen war Behrends zufolge geradezu „ubiquitär.“¹⁰¹

Die Funktion der Medien in der inszenierten Parteiöffentlichkeit soll in der vorliegenden Arbeit deshalb als Teil des Propagandaprojekts verstanden werden, das „die Distanz [zur Gesellschaft, L.H.] durch Vertrauen [...] verringern“¹⁰² sollte, um die Menschen für den Aufbau des Sozialismus in Polen zu mobilisieren. Die Versuche, das Vertrauen in die kommunistische Partei aufzubauen, waren zugleich auch immer damit verbunden, Misstrauensdiskurse auszuweiten, um das Vertrauen in „traditionelle Vertrauensräume“¹⁰³ abzubauen, deren stärkster in Polen die katholische Kirche war.¹⁰⁴

Die Strategien von Vertrauensauf-, bzw. –abbau im staatlichen und im kirchlichen Diskurs in der massenmedialen Öffentlichkeit sollen im Folgenden an ausgewählten Beispielen nachvollzogen werden, um so zu Aussagen über das Verhältnis zwischen staatlichem und kirchlichem öffentlichen Diskurs zu gelangen. Indem gezeigt wird, inwieweit die Macht der öffentlichen Meinung die beiden Seiten beeinflusste, soll ein Beitrag zur Rekonstruktion der Ursachen für die überwältigende Zustimmung der Menschen zur katholischen Kirche im Jahre 1956 geleistet werden.

⁹⁹ Behrends: Soll und Haben 363.

¹⁰⁰ So beispielsweise die Überschrift eines Artikels in der „Trybuna Ludu“ zum zehnjährigen Jubiläum des Bestehens der polnischen Arbeiterpartei: „Partia mas pracujących, partia narodu.“ TL vom 30.12.1951, 1.

¹⁰¹ Behrends: Soll und Haben 363.

¹⁰² Ebenda 338.

¹⁰³ Ebenda 344.

¹⁰⁴ Gerade aber die Kirche kommt erstaunlicherweise in Behrends' Beitrag nicht vor.

III Konkurrerendes Nebeneinander: Die alternative Integrationsfunktion des kirchlichen öffentlichen Diskurses

III.1 Erinnerung als Moment der Integration, Legitimation und Mobilisierung

Spätestens seit dem „Memory Boom“¹⁰⁵ der 90er Jahre ist in der Geschichtswissenschaft ein verstärktes Interesse daran zu beobachten, nicht mehr nur die Vergangenheit, sondern auch die Vergegenwärtigung von Vergangenheit auf den verschiedensten gesellschaftlichen Ebenen zu erforschen.¹⁰⁶ Durch die kulturalistische Wende ist die wissenssoziologische Erkenntnis wieder in den Vordergrund gerückt, wonach in der Realität weder Gegenwart noch Vergangenheit existieren, sondern dass diese eine gesellschaftliche Konstruktion darstellen.¹⁰⁷

Sehr einleuchtend wurde in dem Versuch, die Vergegenwärtigung von Vergangenheit nachzuvollziehen, von Jörn Rüsen dieser Prozess als kulturelle Leistung beschrieben, welcher es um die

Zeit als Bestimmungsfaktor des menschlichen Lebens geht. Zeit wird erfahren und gedeutet, und menschliches Handeln und Leiden wird im Zeitverlauf orientiert und auf seine zeitliche Erstreckung hin zweckhaft motiviert.¹⁰⁸

Erinnerung als Vergegenwärtigung von Vergangenheit ist dadurch nicht nur ein „objektives“ Aufrufen eines Erfahrungsinhalts, sondern auch ein Deutungsprodukt, eine Orientierungsgröße und Zweckbestimmung zugleich. Als solche gibt sie zum einen Maßstäbe für das Selbstverständnis ihrer Subjekte und zum anderen Richtungsbestimmungen menschlichen Handelns vor.¹⁰⁹

Diese Maßstäbe für das Selbstverständnis sind es, die der kollektiven Erinnerung eine wichtige Funktion für die Integration einer Gruppe verleihen, die diese Erinnerung teilt. In Bezug auf die Großgruppe der Nation wurde bereits in der älteren Nationalismusforschung gezeigt, dass die Erinnerung an das gemeinsame Erbe einer der Faktoren ist, welche die Nation zur Solidargemeinschaft machen und den Wunsch nach Zusammenleben wecken.¹¹⁰

¹⁰⁵ *Cornelißen*, Christoph: Was heißt Erinnerungskultur? Begriffe – Methoden – Perspektiven. In: *Geschichte und Wissenschaft und Unterricht* 54/10 (2003) 548-563, hier 548.

¹⁰⁶ Kurzer Forschungsbericht über Begrifflichkeiten etc. in: *Ebenda*.

¹⁰⁷ *Sabrow*, Martin: Einleitung: Geschichtsdiskurs und Doktringesellschaft. In: *Ders.* (Hg.): *Geschichte als Herrschaftsdiskurs. Der Umgang mit der Vergangenheit in der DDR*. Köln 2000 (*Zeithistorische Forschungen* 14), 9-35, hier 12.

¹⁰⁸ *Rüsen*, Jörn: Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken. In: *Fußmann*, Klaus (u.a.) (Hg.): *Geschichtskultur heute*. Köln 1994, 1-26, hier 6.

¹⁰⁹ *Ebenda* 11.

¹¹⁰ *François*, Etienne/*Schulze*, Hagen: Das emotionale Fundament der Nationen. In: *Flacke*, Monika (Hg.): *Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama. Begleitband zur Ausstellung im Deutschen Historischen Museum*. Berlin 1998, 17-32. Die beiden Autoren verweisen an dieser Stelle auf die „Klassiker“ der Nationalismusforschung. Denn Eric Hobsbawm bezeichnet genau diesen Prozess der Vergegenwärtigung von Vergangenheit, um das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe nach innen zu fördern, als „invention of tradition“. Benedict Anderson beschreibt die Nation unter anderem wegen dieses Prozesses als „imagined community“.

Die Vergegenwärtigung der nationalen Vergangenheit durch die Bildung von die Vergangenheit darstellenden Narrativen dient dazu, Einigkeit nach innen herzustellen und Abgrenzung nach außen zu schaffen. Das historische Erbe, beziehungsweise die Tradition wird so als Garant für das Bestehen der Nation gedeutet.¹¹¹

Je nach den Topoi, welche diese Erzählungen über die Vergangenheit prägen, kann das Sprechen über die nationale Vergangenheit eine konservierende oder perspektivische Ausrichtung haben.¹¹² Indem historische Erinnerung Richtungsbestimmungen für das menschliche Handeln vorgibt, erhält sie mobilisierende Kraft und dadurch legitimierende Funktion.¹¹³ Gelingt es einem Akteur, möglichst viele Mitglieder der Gemeinschaft in eine bestimmte Deutung von Vergangenheit zu integrieren, erhöhen sich seine Chancen, die Gegenwart nach seinen Vorstellungen zu gestalten. Erinnerung kann deshalb auch das Ergebnis von Instrumentalisierungsversuchen der Vergangenheit für gegenwärtige Zwecke sein, die durch eine historisch begründete Identität erreicht werden sollen.¹¹⁴ Inwiefern aber dieser „Inszenierung von Erinnerung“ Grenzen gesetzt sind, wird klar aus dem Konzept der „Lieux de mémoire“ (Erinnerungsorte) von Pierre Nora¹¹⁵ ersichtlich, der sie als Momentaufnahmen der unaufhörlichen Traditionsbildung von Gemeinschaften versteht. In ihrer Schnittstellenfunktion zwischen absolutem, gemeinschaftlichen Gedächtnis und der relativierenden, wissenschaftlichen Geschichte stehen die Erinnerungsorte einerseits für bestimmte Inhalte, andererseits haben sie symbolischen Verweisungscharakter. Dieser ist auf einen Wert oder Fixpunkt gerichtet, der alle Mitglieder der Erinnerungsgemeinschaft tangiert. Vergangenes bleibt dadurch nicht nur in den analytischen, versachlichenden Narrationen der Historiographie erhalten, sondern wird demokratisiert und entkolonialisiert, indem sich jede Gemeinschaft mit den Erinnerungsorten symbolisch-sakrales Wissen erhält, das ihrer Selbstvergewisserung dient.

Will also ein Akteur durch eine bestimmte Narration der Vergangenheit Legitimation erzielen, gilt es auf die Anschlussfähigkeit an die bereits bestehenden Erinnerungstraditionen einer Gemeinschaft zu achten.

Das Streben danach, Legitimation aus der Geschichte zu gewinnen, stellte einen der Wesenszüge staatssozialistischer Diktaturen dar. Martin Sabrow hat diesbezüglich

¹¹¹ *Ebenda* 2.

¹¹² *Ebenda* 4.

¹¹³ *Rüsen*: Was ist Geschichtskultur? 15.

¹¹⁴ *Cornelißen*: Was heißt Erinnerungskultur? 8.

¹¹⁵ Vgl. dazu als kurze, aber klare Beschreibung: *Assmann*, Aleida: Gedächtnis, Erinnerung. In: *Bergmann*, Klaus (Hg.): Handbuch der Geschichtsdidaktik. Seelze-Velber 1997, 1-7, hier 4.

festgehalten, dass „die Deutungshoheit über die Geschichte [...] eine zentrale Rolle in der Legitimation einer Herrschaft“ spielt, die „sich vor allem auf den notwendigen Gang der Geschichte und die behauptete Erkenntnis ihrer Bewegungsgesetze“¹¹⁶ beruft. Die Vergegenwärtigung der Vergangenheit ist in staatssozialistischen Diktaturen deshalb immer darauf orientiert, dem Projekt der Errichtung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung zu dienen,¹¹⁷ um die beschriebenen Effekte der Integration, Mobilisierung und Legitimation zu erzielen.

In diesen Systemen gab es daher eine „staatlich oktroyierte Sicht auf die Vergangenheit,“¹¹⁸ welche den sozialistischen Umbau der Gesellschaft nicht nur vor der Folie der Vergangenheit legitimieren, sondern auch die Menschen in dieses Projekt integrieren, und sie im Sinne einer besseren Zukunft dafür mobilisieren sollte. Sabrow, der den Geschichtsdiskurs in der Doktringesellschaft am Beispiel des SED-Regimes untersucht hat, stellt die These auf, dass das gesellschaftliche Gespräch über die Geschichte „immer ein herrschaftlich inszeniertes Gespräch“, und die Öffentlichkeit, in der es stattfand, „eine gelenkte Öffentlichkeit“¹¹⁹ gewesen sei.

Die These ist selbst in Bezug auf Sabrows Beispiel der DDR bereits kritisiert und erweitert worden.¹²⁰ Im Folgenden soll gezeigt werden, dass sie auch im polnischen Fall zu revidieren ist. Denn auch wenn dort die Umdeutung der Vergangenheit ein zentraler Mechanismus war, über den die sozialistische Gesellschaftsordnung legitimiert werden sollte,¹²¹ und es deshalb einen auf Legitimation und Integration ausgerichteten beherrschten Vergangenheitsdiskurs der PZPR gegeben hat, ist parallel dazu die Existenz eines kirchlichen Diskurses über die Vergangenheit auszumachen. Dieser hielt eigene Integrationsangebote bereit und versuchte, die gesellschaftliche Autorität der Kirche aufrechtzuerhalten. Die Mobilisierungsversuche, die mit diesem kirchlichen Narrativ über die nationale Vergangenheit verbunden waren, waren auf das Projekt eines katholischen Polens orientiert. Auch dieser Diskurs fand in den Hirtenbriefen öffentliche Verbreitung. Dadurch bestand nicht nur ein paralleles Deutungsangebot der nationalen Vergangenheit, sondern es konnte auch öffentlich der versuchten Umdeutung der Rolle der Kirche in der Geschichte Polens durch den Staat

¹¹⁶ Sabrow: Einleitung 18.

¹¹⁷ Ebenda 12f.

¹¹⁸ Ebenda 16.

¹¹⁹ Ebenda 18.

¹²⁰ Beispielsweise in einer Rezension von Ilko-Sascha Kowalczyk, in der es heißt, dass das „Diskursgefängnis“ in der DDR [...] so nicht existierte. Vielmehr gab es [...] Diskursgemeinschaften, die vielfach objektive und subjektive Berührungspunkte hatten, aber partiell unabhängig, wenn auch nicht unbeeinflusst voneinander agierten.“ Vgl.: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=219> (Zugriff am 3.6.2006).

¹²¹ In diesem Sinne argumentierte schon sehr früh die polnische Historikerin Kersten, Krystyna: *Między wyzwoleniem a zwoleniem: Polska 1944-1956* Londyn 1993, hier 173, 175.

entgegengewirkt werden. Der Versuch, das Misstrauen in die Kirche durch solche Argumente zu erweitern, wurde durch die Hirtenbriefe stetig konterkariert.

Bei der Rekonstruktion der beiden Erinnerungskulturen wird so vorgegangen, dass in Anlehnung an Jörn Rüsen die einzelnen Teile des Prozesses der Aneignung von Vergangenheit der Reihe nach dargestellt werden: nach einer Beschreibung der in den Quellen thematisierten Erfahrungsinhalte und den damit verbundenen Deutungsprodukten wird die daraus abgeleitete Zweckbestimmung der einzelnen Elemente und die aus ihnen gewonnene Orientierungsgröße extrahiert.¹²²

III.2 Der staatliche Diskurs über die nationale Vergangenheit

Es ist natürlich nicht möglich, alle Artikel aus der „Trybuna Ludu“ zu berücksichtigen, in denen es in irgendeiner Form um die polnische Vergangenheit geht. Denn das zentrale Presseorgan der PZPR war ein wesentliches Mittel, um die sozialistische Gegenwart und Zukunft als Positivum im Vergleich zur rückständigen Vergangenheit darzustellen.¹²³ Geschichte und jüngere Vergangenheit spielten daher in zahllosen Beiträgen eine Rolle. Bei der Untersuchung des staatlichen Erinnerungsangebots wurde deshalb besonderes Augenmerk auf diejenigen Themen gelegt, die einerseits wesentlich für das Narrativ der Kommunisten über die polnische Geschichte waren; andererseits wurde berücksichtigt, was unmittelbar auf die Verortung der katholischen Kirche in der Geschichte Polens Bezug nahm.

Erfahrungsinhalte und Deutungsprodukte

Beinahe jeder Artikel der „Trybuna Ludu“, der in irgendeiner Form gesamtpolnische Belange berührte, bezog sich auf den Zweiten Weltkrieg. Die Erinnerung an die Kriegsjahre kann in verschiedene Teile aufgliedert werden: zunächst war der Beginn des Krieges im September 1939 wichtig, wobei der sowjetische Angriff auf Polen nicht erwähnt wurde.¹²⁴ Der Ausbruch des Krieges wurde als Ereignis dargestellt, welches den europäischen Volksmassen von den europäischen Staatsmännern „übergestülpt“ worden sei.¹²⁵ Kriegserfahrung und Unfreiheit¹²⁶ sind häufig auftauchende Themen, wobei die zentralen Topoi die deutsche

¹²² Das Thema der polnischen Westgebiete, um das herum sich auch viele historisch begründete Argumentationsweisen rankten, wird vorerst ausgespart, weil es in Kapitel V noch gesondert betrachtet wird.

¹²³ *Koziel*: Prasa 163.

¹²⁴ „Narody Europy pamiętają“ [„Die Nationen Europas erinnern sich“]. TL vom 27.8.1953, 3.

¹²⁵ *Ebenda*.

¹²⁶ „Naród polski nie pozwoli na wrogie knowania“ [„Die polnische Nation lässt kein feindliches Treiben zu“]. TL vom 12.1.1951, 3f

Besatzungsherrschaft,¹²⁷ Zwangsarbeit,¹²⁸ der antifaschistische Widerstand¹²⁹ und auch das nationalsozialistische Vernichtungslager Auschwitz¹³⁰ waren. Das Kriegsende wurde als alleiniges Verdienst der Roten Armee dargestellt, die den „polnischen Volksmassen“ zu ihrem unumkehrbaren Sieg verholfen habe.¹³¹

Im Gegensatz zu dieser tatkräftigen Unterstützung Polens durch die Rote Armee wurde der Klerus beziehungsweise die Kirche als Faktor der Ausbeutung der polnischen Nation beschrieben.¹³² Erweiterungen erfuhr dieses Motiv der Opposition von Kirche und Nation an manchen Stellen einerseits dadurch, dass diese Haltung als Haltung des Episkopats lanciert wurde, während der Klerus als auf der Seite des Volkes stehend beschrieben wurde.¹³³ Eine andere Variante dieses Motivs ist die Projektion auf die internationale Ebene, indem immer wieder von der angeblich in der – vor allem jüngeren – Geschichte erwiesenen antipolnischen Haltung des Heiligen Stuhls die Rede ist.¹³⁴

Die Grundstruktur des staatlichen Diskurses über die nationale Vergangenheit ist daher folgendermaßen zu charakterisieren: während einerseits versucht wurde, den Sozialismus mit ausgewählten traditionellen polnischen Narrativen über die Vergangenheit zu verknüpfen,¹³⁵ wurde andererseits eine Opposition zwischen Katholizismus und den positiv konnotierten polnischen Traditionen konstruiert.

¹²⁷ „Polscy biskupi występują przeciw podpisywaniu apelu pokoju.“ [„Die polnischen Bischöfe treten gegen die Unterschrift des Friedensappells auf“]. TL vom 13.5.1950, 3.

¹²⁸ „Ksiądz solidarysuje się z oświadczeniem Rządu w sprawie Kościoła“ [„Priester solidarisiert sich mit der Erklärung der Regierung in der Frage der Kirche“]. TL vom 2.4.1949, 2.

¹²⁹ „Polityka Watykanu – to polityka imperializmu“ [„Vatikanische Politik – das ist imperialistische Politik“]. TL vom 5.9.1950, 4.

¹³⁰ „Delegacje księży patriotów z całej Polski manifestują w Oświęcimiu na rzecz pokoju“ [„Patriotische Priester demonstrieren in Auschwitz für den Frieden“]. TL vom 18.6.1950, 1.

¹³¹ „Na drodze do normalizacji stosunków między Państwem i Kościołem.“ [„Auf dem Weg zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche“]. TL vom 7.3.1950, 2. — „Delegacje księży patriotów z całej Polski manifestują w Oświęcimiu na rzecz pokoju“. TL vom 18.6.1950, 1. — „Jesteśmy oddziałem światowej Armii Pokoju – z nami słuszna wielka i piękna sprawa.“ [„Wir sind ein Teil der weltweiten Friedensarmee. Mit uns ist die große und schöne richtige Sache.“]. TL vom 2.9.1950, 3.

¹³² „Skończył się wyzysk w majątku kościelnym Nadziejewo.“ [„Die Ausbeutung auf einem kirchlichen Gut in Nadziejewo hat ein Ende gefunden.“]. TL vom 15.3.1950, 6. — „Naród polski nie pozwoli na wrogie knowania“ TL vom 12.1.1951, 3f. — „Wymowa słów i przemilczeń Tygodnika Powszechnego“ [„Die Aussage der Worte und des Schweigens des Tygodnik Powszechny“] TL 22.3.1952, 3.

¹³³ „Skończył się wyzysk w majątku kościelnym Nadziejewo“ TL vom 15.3.1950, 6. — „Naród polski nie pozwoli na wrogie knowania“. TL vom 12.1.1951, 3f.

¹³⁴ „Antypolskie knowanie Watykanu“ [„Die antipolnischen Machenschaften des Vatikans.“]. TL vom 15.1.1951, 3. — „Od swastyki do dolarów“ [„Vom Hakenkreuz zu Dollars“]. TL vom 30.3.1949, 3. — „Nowe antypolskie wystąpienie Watykanu“ [„Neues antipolnisches Vorgehen des Vatikans.2]. TL vom 6.5.1953, 3. — „Watykan, Prymas i Ziemie Odzyskane“ [„Der Vatikan, der Primas und die Wiedergewonnenen Gebiete“], TL vom 27.9.1953, 3.

¹³⁵ Diesen Vorgang, bestimmte Elemente aus der Geschichte herauszugreifen, um sie zu einem Legitimationsinstrument zu machen, nennen polnische Historiker oftmals „amputacja pamięć“ [Amputation des Gedächtnisses]. Vgl. beispielsweise *Zaremba, Marcin: Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce. Warszawa 2001, hier 215.*

So versuchte man beispielsweise, das Engagement für den internationalen Klassenkampf in die Tradition der polnischen Aufstände einzuordnen. Der Rekurs auf den „jahrhundertalten Freiheitskampf“ der Polen wurde unternommen, um dessen internationalistische Ausrichtung darzustellen. Als Beleg führte man unter anderem die Teilnahme von Polen am „Kampf auf den Pariser Barrikaden“ an.¹³⁶ Auch der Januaraufstand des Jahres 1863 wurde in diese Kette eingereiht,¹³⁷ indem beispielsweise in einem Artikel zum Jahrestag des Ausbruchs aus dem Jahr 1953 der Aufstand vor allem als Klassenkampf dargestellt wurde. Damit umging man das Problem, dass die Bewegung eigentlich gegen die russische Besatzungsmacht gerichtet gewesen war. In dieser Stilisierung als Klassenkampf konnte der Aufstand jedoch als „Befreiungsbewegung von unten“ dargestellt werden, die wiederum von vergleichbaren Strömungen aus Russland unterstützt worden sei.¹³⁸ Dem Aufstand wurde so die nationale Konnotation genommen, und er wurde stattdessen in eine soziale Deutungslinie gesetzt, die nicht mehr den Gegensatz Polen vs. Russland in den Vordergrund stellte, sondern den Gegensatz zwischen den unterdrückten Volksmassen und dem imperialistischen Zarentum herausarbeitete.¹³⁹

An diesem Beispiel ist der Versuch der PZPR zu erkennen, den Klassenkampf in eine lange Tradition der polnischen Erinnerungskultur einzuordnen: Der Kampf um die Freiheit des polnischen Volkes stellte und stellt noch heute einen zentralen Erinnerungsort in Polen dar.¹⁴⁰ Im Bewusstsein um die Wichtigkeit des Narrativs „Unabhängigkeitskampf“ versuchte die PZPR dies in einem für sie nützlichen Sinne umzudeuten.

Interessanterweise ist hier auch zu beobachten, dass nur ein Teil der Kirche aus diesem Kampf gegen die Unterdrückung ausgeschlossen wurde. Während der Episkopat und der Vatikan als Gegner des Aufstands 1863 dargestellt wurden, wurde dem Klerus eine aktive Rolle im Aufstand zugeschrieben, der „den Knüppel in die Hand“ genommen habe.¹⁴¹ Es ist dies Ausdruck der Strategie der Kommunisten, den Klerus zu diversifizieren, indem gezeigt werden sollte, dass es einerseits den „rückwärts gewandten“ und andererseits den „fortschrittlichen“ Klerus vor und nach 1945 gegeben habe. Das dahinter stehende Ziel war es, die Kirche in ihrer starken Einheit zu schwächen.¹⁴² Vor dem Hintergrund allerdings, dass

¹³⁶ „Ojczyzna“ [„Heimat“], TL vom 15.9.1952, 1.

¹³⁷ „Sprawa, o którą Polska walczyła, jest sprawą wszystkich narodów“ [„Die Sache, für die Polen gekämpft hat, ist eine Angelegenheit aller Nationen“]. TL vom 23.1.1953, 4.

¹³⁸ *Ebenda*.

¹³⁹ So beispielsweise auch in: „Watykan, Prymas i Ziemia Odzyskana“. TL vom 27.9.1953, 3.

¹⁴⁰ *Ślabek, Henryk: Narodowa kondycja Polaków (1945-1989)*. In: *Dzieje Najnowsze* 4 (1995) 109-125, hier 117. — *Kersten: Między 175*. — *Ruchniewicz, Krzysztof: Die historische Erinnerung in Polen*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 5-6 (2005), 18-26, hier 18.

¹⁴¹ „Sprawa, o którą Polska walczyła, jest sprawą wszystkich narodów“. TL vom 23.1.1953, 4.

¹⁴² *Kozień: Prasa* 153.

eine Direktive der Parteiführung aus dem Jahr 1948 vorgesehen hatte, die Parteipresse unter anderem dazu zu nutzen, um zu zeigen, „wer der Klerus in der Vergangenheit war“ und die „Kirche [zu] kompromittieren,“¹⁴³ erscheint es auf den ersten Blick widersprüchlich, dass es überhaupt eine positive Wertung der kirchlichen Rolle in der Vergangenheit gab.

Dieser Widerspruch lässt sich durch die Bestrebungen der polnischen Kommunisten erklären, die Gruppe der „patriotischen Priester“ populär zu machen.¹⁴⁴ Auf Anweisung Stalins vom 1. August 1949¹⁴⁵ begann man die bereits angelaufenen Bemühungen zu intensivieren und durch Überzeugungsarbeit, Erpressung und Repressionen Priester zu gewinnen, die sich loyal gegenüber der staatlichen Kirchen- und Religionspolitik zeigten. Sie unterstützten staatliche Eingriffe auch in innerkirchliche Angelegenheiten – beispielsweise in Form der Besetzung von Kirchenämtern – und zeigten sich einverstanden mit der staatlichen Kritik am Vatikan.¹⁴⁶ Das Ziel der kommunistischen Regierung war es, mit einer solchen Organisation „die Kirche zu befrieden und ihre Unabhängigkeit zu brechen.“¹⁴⁷

Die Bezugnahme auf solch „fortschrittliche Priester,“¹⁴⁸ die den sozialistischen Umbau Polens billigten, bot auch die Gelegenheit, das kommunistische Projekt mit den unbestreitbar positiv konnotierten Erinnerungsorten des Zweiten Weltkrieges in Verbindung zu bringen. Denn ein komplettes Beschweigen „patriotischer“ Haltungen und Taten der polnischen Geistlichkeit von 1939-1945 wäre dem Erfahrungshorizont der meisten Menschen entgegengesetzt gewesen, und somit schlicht unglaubwürdig gewesen.¹⁴⁹ Indem aber all diese Verdienste einer dem Staat loyalen Gruppe von Priestern zugeschrieben wurden, konnte der in der Gesellschaft lebendige Erinnerungsort der „antifaschistischen Priester“ in das Narrativ der Partei integriert werden. Eine solche Umdeutung der Vergangenheit trug außerdem dazu bei, dem angeblich herrschenden Antagonismus zwischen Volk und Teilen des Klerus auf der

¹⁴³ Zitiert nach: *Stefaniak*: Prasa katolicka 141.

¹⁴⁴ Siehe dazu: *Bankowicz*, Bożena: Ruch księży patriotów 1949-1955, czyli koń trojański w polskim Kościele katolickim. In: *Dies./Dudek*, Antoni (Hg.): Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL. Kraków 1996, 5-24.

¹⁴⁵ Aus einer handschriftlichen Notiz von Bierut nach einem Besuch in Moskau. In deutscher Übersetzung abgedruckt in: *Wiaderny*: Die Katholische Kirche 33f.

¹⁴⁶ *Dudek/Gryz*: Komuniści 46.

¹⁴⁷ *Bankowicz*: Ruch 23.

¹⁴⁸ Beispielsweise „Ksiądz solidarysuje się z oświadczeniem Rządu w sprawie Kościoła“. TL vom 2.4.1949, 2.

¹⁴⁹ So waren beispielsweise Erzählungen wie die von Pater Maksimilian Kolbe oder über den antifaschistischen Widerstand des Krakauer Erzbischofs Adam Sapieha sehr bekannt. Gerade letzterer wurde als große moralische Autorität wahrgenommen, was so ausgeprägt war, dass er in den 80er Jahren – nach einer Reihe von posthumen Vorwürfen „antipolnischer Agitation“ in den 50ern – sogar rehabilitiert wurde. 1982 konnte ein großes Werk über seine Person und seine Schriften erscheinen, in dem sein Patriotismus deutlich hervorgehoben wurde. So ist dort beispielsweise zu lesen: „Beinahe bei jeder Gelegenheit lieferte er ein Zeugnis seines außergewöhnlichen Patriotismus und seiner aufrichtigen Sorge um das Schicksal des Vaterlandes.“ Ks. Eugeniusz *Florkowski*: Listy pasterskie Adama Stefana Sapiehy. In: *Wolny*, Jerzy (Hg.): Księga Sapieżynska. Tom 1: Archidiecezja Krakowska za pasterzowania Adama Stefana Sapiehy. Kraków 1982, 179-196, hier 196.

einen, versus Episkopat und Vatikan auf der anderen Seite noch schärfere Konturen zu verleihen.

Daher war es die Gruppe der patriotischen Priester, die in die heldenhaften beziehungsweise märtyrerischen polnischen Erinnerungstraditionen an die Leiden der deutschen Besatzungsherrschaft eingeschrieben wurden. Dadurch entstand ein Narrativ über den Zweiten Weltkrieg, das in dieser Hinsicht tatsächlich den Erfahrungen der meisten Menschen entsprach¹⁵⁰: Wenn an die polnische Nation als Opfer der deutschen Aggression und an ihre Leiden erinnert wurde, wurde darauf hingewiesen, dass auch Geistliche Opfer und Helden dieser Zeit gewesen waren, und dass auch sie beispielsweise Zwangsarbeit¹⁵¹ und Lagerhaft durchleben mussten – dargestellt wurde dies alles aber am Beispiel der „patriotischen Priester“.¹⁵² Zum Inbegriff des polnischen Leidens wurde Auschwitz,¹⁵³ wo auch polnische Priester „dem Kampf um die Freiheit zum Opfer gefallen sind,“¹⁵⁴ weil sie als Mitglieder des antifaschistischen Widerstands gekämpft hatten.¹⁵⁵ Die „Patrioten“ wurden also nicht nur in den polnischen Opfermythos¹⁵⁶ eingeschrieben, sondern auch in die Tradition des bereits erwähnten polnischen Helden- und Aufstandsnarrativs gesetzt. Der Episkopat wurde in solchen Artikeln dagegen immer als Kollaborateur der Deutschen dargestellt.¹⁵⁷

Zugute kam der kommunistischen Partei hinsichtlich ihrer Strategie der Diversifizierung der Erinnerungsstränge bezüglich des Klerus und des Episkopats die antikommunistische beziehungsweise antisowjetische Haltung des Vatikans.¹⁵⁸ Indem die Rote Armee als Friedensbringerin, als Garantin der Unabhängigkeit und daher als diejenige Kraft beschrieben

¹⁵⁰ *Ruchniewicz*: Die historische Erinnerung 18. — *Kosmala*, Beate: Polen. Lange Schatten der Erinnerung: Der Zweite Weltkrieg im kollektiven Gedächtnis. *Flacke*, Monika (Hg.): Mythen der Nationen. Berlin 2004, 509-532, hier 511.

¹⁵¹ „Ksiądz solidarysuje się z oświadczeniem Rządu w sprawie Kościoła“. TL vom 2.4.1949, 2.

¹⁵² „Polscy biskupi występują przeciw podpisywaniu apelu pokoju“. TL vom 13.5.1950, 3. — „Zeznania biskupa Kaczmarka w pierwszym dniu procesu“ [„Geständnisse des Bischof Kaczmarek am ersten Prozesstag“]. TL vom 15.9.1953, 7.

¹⁵³ *Kosmala*: Lange Schatten 514.

¹⁵⁴ „Delegacje księży patriotów z całej Polski manifestują w Oświęcimiu na rzecz pokoju“ TL vom 18.6.1950, 1.

¹⁵⁵ „Polityka Watykanu – to polityka imperializmu“. TL vom 5.9.1950, 4.

¹⁵⁶ Dazu beispielsweise *Ruchniewicz*: Die historische Erinnerung 18. — *Slabek*: Narodowa kondycja 117.

¹⁵⁷ Vorbereitet wird diese Argumentationsstrategie durch Berichte über den ungarischen Kardinalprimas Mindszenty, dem ebenfalls enge Verbindungen zu den deutschen Okkupanten angedichtet worden waren. „Casus ‚Wszyscy święci‘“ [„Der Fall ‚Alle Heiligen‘“]. TL vom 10.1.1949, 2 („Alle Heiligen“ ist die Übersetzung des ungarischen Namens Mindszenty). — Mit der Zeit wurden die Attacken auch auf polnische Kleriker ausgeweitet. Beispielsweise: „Księża NSZ-owcy inspiratorzy morderstw dokonywanych na działaczach demokratycznych przed sądem wojskowym w Przemyślu“ [„Priester der Nationalen Streitkräfte, die Anstifter zu Morden an demokratischen Kräften waren, stehen vor dem regionalen Militärgericht in Przemyśl“]. TL vom 19.3.1950, 2. — „Zeznania biskupa Kaczmarka w pierwszym dniu procesu“. TL vom 15.9.1953, 7.

¹⁵⁸ *Żaryn*: Stolica Apostolska 73.

wurde, die dem polnischen Leiden ein Ende bereitet habe,¹⁵⁹ lag es in der dichotomischen Weltsicht der Kommunisten fast schon auf der Hand, den Gegnern der Sowjetunion zu unterstellen, dass sie gegen die von ihr verkörperten Werte seien. Der Vatikan wurde daher unaufhörlich als prodeutsch, profaschistisch und friedensfeindlich dargestellt.¹⁶⁰ Weil der polnische Episkopat immer eine loyale Haltung gegenüber dem Heiligen Stuhl gezeigt hatte,¹⁶¹ wollte man durch die Vergegenwärtigung dieser Loyalitätsbeziehung auch die Bischöfe vergleichbarer Haltungen bezichtigen.¹⁶² Verstärkt werden sollte dieses Argument dadurch, dass man eine angeblich traditionelle Haltung des Vatikans „gegen die polnischen Volksmassen“ auch in die Vergangenheit über den Zweiten Weltkrieg hinaus nachzuweisen suchte.¹⁶³

Der Episkopat wurde also aus der Tradition des Freiheitskampfes der polnischen Helden- und Opfertation ausgeschlossen,¹⁶⁴ während die „patriotischen Priester“ stellvertretend für den „fortschrittlichen Teil des Klerus“ darin eingeschrieben wurden.¹⁶⁵ Es sollte dadurch eine Gegnerschaft zwischen Bischöfen und polnischer Nation in Verbindung mit einem Teil des Klerus konstruiert werden.

Abschließend ist in diesem Zusammenhang noch auf einen „meta-erinnerungskulturellen“ Diskurs hinzuweisen. Im Zuge der großen Schauprozesse gegen hochrangige Geistliche¹⁶⁶ tauchte immer wieder der Vorwurf auf, dass diese Zeugnisse der polnischen Nationalgeschichte an sich genommen hätten und außer Landes schaffen wollten, um

¹⁵⁹ Beispielsweise in einem Artikel zu Stalins Geburtstag. Paradigmatisch sind hier diejenigen Begriffe aufgeführt, mit denen die Sowjetunion immer wieder in Verbindung gebracht wurde: Freiheit, Leben, Friede, Fortschritt, Glück, Aufblühen, Wohlergehen. Bezeichnend ist auch der Titel des Artikels: „Nauczyciel, Przyciół“ [„Lehrer, Freund“]. TL vom 21.12.1950, 3.

¹⁶⁰ Beispielsweise: „Szpieg Watykanu współpracował ze zdrajcami i bandytami z UPA“ [„Ein Spion des Vatikans hat mit Verrätern und Banditen der UPA zusammengearbeitet“]. TL vom 13.12.1948, 1. — „Agent hitlerowski kierownikiem audycji polskich radia Watykanu“ [„Hitleragent steht hinter einer polnischen Radiosendung des Vatikans“]. TL vom 1.7.1950, 6. — „Watykan patronuje kampanii rewizjonistycznej i odbudowie Wehrmacht“ [„Der Vatikan beschützt revisionistische Kampagne und den Wiederaufbau der Wehrmacht“]. TL vom 27.9.1951, 4. Die Reihe an möglichen Beispielen ist damit noch lange nicht erschöpft!

¹⁶¹ Dies wird beispielsweise ganz klar ersichtlich aus dem bereits zitierten Hirtenbrief „O Boskim pochodzeniu władzy w Kościele Chrystusowym“ [„Über die göttliche Herkunft der Leitung in der Kirche Christi“]. LPE vom Dezember 1950. — Durch dieses Zeugnis seiner Loyalität gegenüber dem Vatikan hatte sich der Episkopat im Übrigen großen Ärger eingehandelt. So schreibt Damien Thiriet, dass der Veröffentlichung dieses Textes „eine präzedenzlose Repressionswelle“ gefolgt war. Siehe: *Thiriet*: Marks 161.

¹⁶² „Watykan i jego agendy przeciw pokojowi“ [„Der Vatikan und seine Agenda gegen den Frieden“]. TL vom 1.6.1950, 3. — „Nowe antypolskie wystąpienie Watykanu“ [„Neue antypolnische Äußerung des Vatikans“]. TL vom 6.5.1953, 3. — „Watykan, Prymas i Ziemie Odzyskane“ [„Vatikan, Primas und erobertes Land“]. TL vom 27.9.1953, 3.

¹⁶³ „Papież, cesarz czy chłop?“ [„Papst, Kaiser oder Bauer?“]. TL 19.4.1950, 6. — „Wymowa słów i przemilczeń Tygodnika Powszechnego“ [„Die Aussprache der Wörter und die Verschweigungen des Wochenblattes“]. TP 22.3.1952, 3.

¹⁶⁴ Beispielsweise im Zuge des Schauprozesses gegen Bischof Kaczmarek: TL vom 21.9.1953 oder aber auch im Zusammenhang mit der Verhaftung des Primas Wyszyński: TL vom 27.9.1953.

¹⁶⁵ An einer Stelle heißt es wörtlich über die patriotischen Priester: „die, die das Volk am besten lieben“ und „die zusammen mit ihm gegen die Hitlerischen Okkupanten gekämpft haben.“ vgl. TL vom 5.9.1950, 4.

¹⁶⁶ Gegen Mitglieder Krakauer Kurie im Frühjahr 1953 und gegen Bischof Kaczmarek September 1953.

beispielsweise einen Original-Brief aus der Feder Tadeusz Kościuszkos zu Geld zu machen.¹⁶⁷ Der Kirche wurde also der Vorwurf angehängt, dass sie „die Vergangenheit klauen“¹⁶⁸ wollte. Gleichzeitig wurde in diesem Zusammenhang immer betont, dass die staatlichen Behörden diese Kunstwerke „von allgemein nationalem Wert“¹⁶⁹ dem Nationalmuseum übergeben hätten, so dass sie allen zugänglich gemacht wurden. Offensichtlich sollte dadurch demonstriert werden, dass die Partei besser als die Kirche in der Lage sei, das historische Erbe im Interesse der polnischen Nation zu verwalten.

Zweckbestimmung und Orientierungsgrößen

Der tatkräftige Aufbau der sozialistischen Gesellschaftsordnung wurde selbstverständlich in allen Artikeln als Zweck und „Erfüllung der Geschichte“¹⁷⁰ dargestellt. Dadurch sollte die kommunistische Partei als die einzige Macht erscheinen, die – in Verbindung mit der Sowjetunion – das „Testament“¹⁷¹ der heldenhaft für die Nation Gestorbenen und die „Gedanken der besten Söhne der Nation“¹⁷² ins Werk setzen konnte. Die Fortführung des historischen Patriotismus wurde in der Beteiligung am Aufbau des Sozialismus gesehen.¹⁷³

In dieser Logik wurde die Unterstützung der Partei in vielerlei Hinsicht eingefordert: tatsächlich immer wieder die Leiden des Krieges und den glorreichen, unumkehrbaren Sieg des werktätigen Volkes¹⁷⁴ zum Ausgangspunkt nehmend, wurde von den Menschen die Zustimmung zu einer Vielzahl von Projekten der Partei verlangt. So müsse, wer sich der historischen Tradition Polens verpflichtet fühle, bei den Wahlen für die Nationale Front stimmen,¹⁷⁵ den Stockholmer Friedensappell unterzeichnen,¹⁷⁶ sich für den Wiederaufbau des

¹⁶⁷ „Książdz-aferyzsta Iliński skazany na 4 lata więzienia“ [„Affäre-Priester Iliński zu 4 Jahren Gefängnis verurteilt“]. TL vom 17.8.1950, 2.

¹⁶⁸ Diese Vorwürfe sind beispielsweise zu finden in: „Naród polski nie pozwoli na wrogię knowania“. TL vom 12.1.1951, 3f. — „W cieniu kurii archybiskupskiej“ [„Im Schatten der erzbischöflichen Kurie.“]. TL vom 3.12.52, 3. — „Akt oskarżenia w procesie księży – spiegów wywiadu USA“ [„Die Anklage im Prozess der Spionagepriester des US-amerikanischen Geheimdienstes“]. TL vom 22.1.53, 1. — „W piwnicach kurii krakowskiej niszczały cenne dobra kulturalne stanowiące własność narodu“ [„Im Keller der Krakauer Kurie wurden wertvolle Kulturgüter zerstört, die Eigentum der Nation sind“]. TL vom 24.1.53, 1

¹⁶⁹ „Akt oskarżenia w procesie księży-spiegów wywiadu USA“. TL vom 22.1.53, 1.

¹⁷⁰ „Sprawa, o którą Polska walczyła, jest sprawą wszystkich narodów“. TL vom 23.1.1953, 4.

¹⁷¹ „Na drodze do normalizacji stosunków między Państwem i Kościołem.“ TL vom 7.3.1950, 2.

¹⁷² *Ebenda.*

¹⁷³ „Ojczyzna“ TL vom 15.9.1952, 1. — „Księża patrioci kroczą na drodze walki o pokój wraz z całym ludem Polski“ [„Die patriotischen Priester schreiten auf dem Weg des Friedens zusammen mit dem ganzen Volk Polens“]. TL vom 18.6.1950, 2.

¹⁷⁴ „Na drodze do normalizacji stosunków między Państwem i Kościołem.“ TL vom 7.3.1950, 2.

¹⁷⁵ „Ojczyzna“ TL vom 15.9.1952, 1.

¹⁷⁶ „Wszyscy Polacy złożą swoje podpisy pod Apelem Światowego Komitetu Obróńców Pokoju“ [„Alle Polen unterzeichnen den weltweiten Appell des Komitees der Friedensverteidiger“]. TL vom 11.5.1950, 3. — „Setki tysięcy podpisów pod apelem sztokholmskim w pierwszych dniach akcji“ [„Hunderttausende Unterschriften unter den Stockholmer Appell in den ersten Tagen der Aktion“]. TL vom 12.5.1950, 1. — „Polscy biskupi występują przeciw podpisywaniu apelu pokoju.“ TL vom 13.5.1950, 3. — „Delegacje księży patriotów z całej Polski manifestują w Oświęcimiu na rzecz pokoju“ TL vom 18.6.1950, 1. —

kriegszerstörten Landes¹⁷⁷ und die Einhaltung des Sechsjahresplanes engagieren¹⁷⁸ sowie die Freundschaft mit der Sowjetunion, der „Friedensbringerin,“¹⁷⁹ unterstützen. Auffällig ist, dass sich solch mobilisierende Appelle oft um die Jahrestage des Kriegsbeginns und des Kriegsendes finden, was offensichtlich die konstruierte Verbindung zwischen der Vergangenheit und diesen gegenwärtigen Projekten symbolisch noch deutlicher machen sollte.

Den Menschen wurden also klare Handlungsoptionen vorgegeben, wie sie sich in die Tradition der polnischen Geschichte stellen sollten. Denn ein sozialistisches Polen sei die Erfüllung dessen, „wovon vergangene Generationen geträumt haben.“¹⁸⁰ Eine Legitimierung der kommunistischen Partei ist dabei insofern intendiert, als sie – wie im Falle der „geklauten Vergangenheit“ bereits angedeutet – zur „Fürsprecherin“, zur Bewahrerin und Interessensvertreterin der Nation stilisiert wird.¹⁸¹ Da dieser „Gründungsmythos“ des nach dem Kriege wiedergeborenen Polens aus dem Krieg gespeist wurde, wurde immer wieder betont, dass allein die PZPR in der Lage sei, mit der Unterstützung der Sowjetunion den Frieden zu erhalten.¹⁸²

Der Friedenserhalt wurde auch zum Angelpunkt unterschiedlicher antikirchlicher Argumentationsstränge. Grundsätzlich hat dieses Argument eine „außen- und eine innenpolitische“ Dimension. Außenpolitisch war es natürlich vom Ost-West-Konflikt geprägt und stand in der Linie der bereits angedeuteten Kampagne gegen den Heiligen Stuhl, dessen angeblich antipolnische Haltung auch in historischer Perspektive vermittelt wurde.¹⁸³ Den

„Katolicy polscy potępiają stosunek Episkopatu do Apelu Pokoju” [„Die polnischen Katholiken verurteilen die Beziehung des Episkopats zum Friedensappell“]. TL vom 20.6.1950, 2.

¹⁷⁷ „Na drodze do normalizacji stosunków między Państwem i Kościołem.“ TL vom 7.3.1950, 2. — „Delegacje księży patriotów z całej Polski manifestują w Oświęcimiu na rzecz pokoju“ TL vom 18.6.1950, 1.

¹⁷⁸ „Jesteśmy oddziałem światowej Armii Pokoju – z nami słuszna wielka i piękna sprawa.“ TL vom 2.9.1950, 3.

¹⁷⁹ „Polscy biskupi występują przeciw podpisywaniu apelu pokoju.“ TL vom 13.5.1950, 3. — „Jesteśmy oddziałem światowej Armii Pokoju – z nami słuszna wielka i piękna sprawa.“ TL vom 2.9.1950, 3. — „Kto kocha Polskę Ludową i pragnie szczęście narodu, ten kocha również wielki Związek Radziecki” [„Wer Volkspolen liebt und das Glück der Nation wünscht, der liebt auch die große Sowjetunion.“]. TL vom 8.12.1950, 3.

¹⁸⁰ „Ojczyzna“ TL vom 15.9.1952, 1.

¹⁸¹ „Rząd Polski wyzwa Episkopat do zlikwidowania tymczasowości stanowisk kościelnych na ziemiach zachodnich” [„Die Regierung ruft den Episkopat auf, die Vorläufigkeit der Kirchenverwaltung in den Westgebieten zu beseitigen“]. TL vom 25.10.1950, 1.

¹⁸² *Ebenda.* — „Jesteśmy oddziałem światowej Armii Pokoju – z nami słuszna wielka i piękna sprawa.“ TL vom 2.9.1950. — „Sprawa, o którą Polska walczyła, jest sprawą wszystkich narodów.“ TL vom 23.1.1953, 4.

¹⁸³ Dabei werden recht heterogene Beispiele herangezogen. Beispielsweise werden in einem Artikel mehrere historische Koalitionen des Vatikans beschrieben, die in irgendeiner Weise gegen Polen gerichtet waren. Unter anderem ist von Allianzen des Vatikans mit „ägyptischen Muslimen“ und „Freimaurern“ die Rede. Vgl. TL vom 26.9.1950, 6.

Menschen sollte gezeigt werden, dass Vertrauen in den Vatikan in den Krieg führe, Vertrauen in die Sowjetunion dagegen zum Frieden.¹⁸⁴

Innenpolitisch wurde anhand des angeblich traditionsreichen Kampfes der Kommunisten für den Frieden gezeigt, wie die Kirche sich in der Geschichte Polens immer wieder als Störfaktor des inneren Friedens gezeigt habe, weil sie die Einheit der Nation bedroht habe und weiterhin bedrohe. Als historische Belege dienen die bereits erwähnten Motive: die Verbindung mit den besitzenden Klassen, mit dem Vatikan, mit den deutschen Okkupanten etc.

Historische Argumente sollten also einerseits helfen, die Menschen für konkrete Projekte der Parteiführung zu mobilisieren und andererseits, die „echte Sorge um das öffentliche Wohl“¹⁸⁵ der kommunistischen Partei an eine traditionsreiche Vergangenheit zurück zu binden. Die „Verbindung der Partei mit den Massen“¹⁸⁶ sollte als logische Konsequenz der polnischen Geschichte erscheinen, um der Partei die Legitimität zu verleihen, das Land „in ein neues Leben“¹⁸⁷ und „ein besseres Morgen“¹⁸⁸ zu führen.

Dieses Werben um Vertrauen durch historische Argumente fand eine spiegelbildliche Entsprechung eines „Werbens um Misstrauen“ in die Kirche.¹⁸⁹ Die aus der Geschichte gewonnene Orientierungsgröße lautete also, denjenigen zu misstrauen, die bereits in der Vergangenheit gegen das polnische Volk gewirkt hätten, und denjenigen zu vertrauen, die sich „schon immer“ für die Interessen Polens eingesetzt hätten.¹⁹⁰

¹⁸⁴ In diesem Sinne beispielsweise das Manifest des Zweiten Weltfriedenskongresses. TL vom 23.11.1950, 1. — Unter diesem Gesichtspunkt auch: „Watykan i jego agendy przeciw pokojowi“ TL vom 1.6.1950, 3. — „Jesteśmy oddziałem światowej Armii Pokoju – z nami słuszna wielka i piękna sprawa.“ TL vom 2.9.1950, 3.

¹⁸⁵ „Stosunki między kościołem i Państwem zależą od postawy kleru“ [„Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat hängen von der Haltung des Klerus ab]. TL vom 20.3.1949, 1.

¹⁸⁶ Wie ostentativ dies dargestellt wurde, zeigt sich auch in Überschriften wie beispielsweise in einem Artikel der TL vom 30.12.1951, wo es heißt: „Partia mas pracujących – partia narodu“ [„Die Partei der arbeitenden Massen – die Partei der Nation“]. TL vom 30.12.1951, 1.

¹⁸⁷ „Polska Ludowa wyraża uznanie dla wielkiej rzeszy księży patriotów“ [„Volkspolen drückt Anerkennung für die große Menge der patriotischen Priester aus“]. TL vom 18.6.1950, 2.

¹⁸⁸ „Polityka Watykanu – to polityka imperializmu“. TL vom 5.9.1950, 4.

¹⁸⁹ Dieses Phänomen sich „wechselseitig stabilisierender“ Vertrauensdiskurse für die eigene Macht und Misstrauensdiskursen gegen den Klassenfeind beschreibt auch Ute Frevert allgemein für staatssozialistische Diktaturen. Vgl.: *Frevert: Vertrauen* 34.

¹⁹⁰ Dass dieser Zustand der Koalition zwischen Volk und Partei gegen die Kirche schon erreicht sei, wird an mehreren Stellen dadurch suggeriert, dass „die Gesellschaft“ (sic!) eine bestimmte Haltung des Episkopats zu wichtigen Fragen fordere. Beispielsweise eine Stellungnahme zum Prozess gegen Angehörige der Krakauer Kurie (TL vom 18.1.1953) oder die Unterzeichnung des Stockholmer Friedensappells (TL vom 20.6.1950, 20.7.1950). Es wird dadurch eine „patriotische öffentliche Meinung“ konstruiert, die auf der Seite des Staates gegen die Kirche stehe (TL vom 1.11.1950).

III.3 Der kirchliche Diskurs über die nationale Vergangenheit

Die Kirche war den staatlichen Vorwürfen in den Massenmedien jedoch nicht schutzlos ausgesetzt. Mit den Hirtenbriefen hatte sie die Möglichkeit, den Gläubigen immer wieder ihre Sichtweise der polnischen Geschichte darzustellen. Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern die Kirche ein eigenes, alternatives Vergangenheitsnarrativ präsentierte, und inwiefern dies den Deutungen und Orientierungsgrößen der PZPR widersprach.

Erfahrungsinhalte und Deutungsprodukte

Bis auf die noch zu erörternde Ausnahme des Warschauer Aufstandes gibt es in den Hirtenbriefen keine regelmäßigen Aussagen zu bestimmten historischen Ereignissen. Auf die Aufstellung der Erfahrungsinhalte muss in diesem Fall daher verzichtet werden. Über die Gründe dafür kann an dieser Stelle nur spekuliert werden. Zum einen spielten mit Sicherheit Zensurrücksichten eine Rolle. Zum anderen gilt zu bedenken, dass Hirtenbriefe sich primär religiösen Bräuchen und Fragen der Theologie und Seelsorge widmen.¹⁹¹ Reflexionen über historische Ereignisse sind daher in solchen Texten eigentlich nicht vorgesehen. Weil die Hirtenbriefe aber in gewisser Weise ein Instrument des Ausgleichs dafür waren, dass der Kirche ein Massenmedium fehlte,¹⁹² war ihr Themenspektrum erheblich breiter als das „klassischer Hirtenbriefe.“ In diesem Sinne wurden sie auch genutzt, um „Zeugnis vor der Geschichte“¹⁹³ abzulegen, weshalb es nahe liegend ist, gerade hieraus die katholischen Deutungsweisen der polnischen Geschichte zu rekonstruieren. Die Einlassungen des „Tygodnik Powszechny“ hierzu sollen vorerst ausgespart werden, weil es um die Deutungsangebote auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, und nicht um die Rekonstruktion des Diskurses der polnischen katholischen Intellektuellen geht.

Anhand der Hirtenbriefe soll im Folgenden gezeigt werden, dass der kirchliche Diskurs darauf ausgerichtet war, die katholische Vergangenheit Polens in den Vordergrund zu stellen. Den Menschen wurde damit eine Erinnerungskultur angeboten, die die Kirche als (moralische) Autorität legitimieren sollte und sie für eine Lebensweise gewinnen sollte, welche in Einklang mit dieser katholischen Tradition stand.

¹⁹¹ Florkowski: *Listy pasterskie* 179.

¹⁹² So Thiriet: Marks 160.

¹⁹³ So bezeichnet der Episkopat sein Eintreten für kirchliche Werte in gesamtgesellschaftlichen Kontexten in einem Brief an Bierut selbst einmal: „Dowód wobec historii. List Episkopatu Polski do Prezydenta Polski B. Bieruta o sytuacji Kościoła Polskiego“ [„Zeugnis gegenüber der Geschichte. Brief des Episkopats Polens an den Präsidenten B. Bierut“]. Abgedruckt in: *Raina: Kościół* 253-261.

Daher war immer wieder die Rede von „jahrhunderte alten Banden“¹⁹⁴ zwischen Kirche und polnischer Nation, die sich aus der religiösen und moralischen Arbeit der Kirche sowie aus ihren historischen Verdiensten um die Nation speisen würden.¹⁹⁵ Dabei wurden im kirchlichen Diskurs Erinnerungsbestände rekontextualisiert, die von den Kommunisten allein mit den „patriotischen Priestern“ assoziiert wurden. So wird beispielsweise an Maksymilian Kolbe erinnert, der in Auschwitz ums Leben gekommen war.¹⁹⁶ An anderer Stelle wurde das 20. Jahrhundert als Jahrhundert „des schrecklichen Vergießens von Pfarrersblut“ beschrieben.¹⁹⁷ Weil die Kirchenleitung nie einen Zweifel daran gelassen hatte, dass sie sich von den patriotischen Priestern distanzierte,¹⁹⁸ unterminierte sie durch die Bezugnahmen auf den klerikalen Widerstand die Bestrebungen der Kommunisten, das Narrativ zu etablieren, dass widerständische Kleriker im Zweiten Weltkrieg ausschließlich „patriotische Priester“ gewesen seien.

Die existentielle Verbindung von polnischer Nation und Kirche wurde durch das Bild der Kirche als Mutter verstärkt, welche die Nation mit der Milch des Glaubens nährte und schon immer genährt habe. Nur durch diese Stärkung und diesen Rückhalt hätten die Vorväter „die erhabenen Geschehnisse unserer Geschichte vollbringen“¹⁹⁹ können.

Mit „erhabenen Geschehnissen“ ist eindeutig der Unabhängigkeitskampf der tragischen Nationalhelden gemeint.²⁰⁰ Auch an einigen anderen Stellen ist eine Anknüpfung an den romantischen martyrologischen Helden- und Opfermythos zu erkennen, wenn beispielsweise

¹⁹⁴ LPE vom 22.4.1950. („Komunikat Episkopatu Polski do wiernych O Porozumieniu zawartym między przedstawicielami rządu Rzeczypospolitej polskiej i Episkopatu Polski” [„Comuniqué des Episkopats Polens an die Gläubigen über das Abkommen zwischen Regierungsvertretern der Republik Polen und dem Episkopat Polens”). (Künftig: „Komunikat“.)

¹⁹⁵ In diesem Sinne auch LPE vom 15.9.1955 („O działalności Kościoła“ [„Über die Tätigkeit der Kirche“]). (Künftig: „O działalności“). — „O Boskim pochodzeniu władzy w Kościele Chrystusowym“ [„Über die göttliche Herkunft der Leitung in der Kirche Christi“]. LPE vom Dezember 1950 (Künftig: O Boskim). — „Na dzień ingresu do katedry Gnieźnieńskiej i do katedry Warszawskiej“ [„Am Tag des feierlichen Einzugs in die Kathedrale von Gnesen und in die Kathedrale von Warschau“]. LPPP vom 6.1.1949 (Künftig: „Na dzień“). — „Na uroczystość Świętego Stanisława“ [„Am Tag des Heiligen Stanislaw“]. LPPP vom 9.10.1949. (Künftig: „Na uroczystość“.)

¹⁹⁶ „Na uroczystość Wniebowzięcia Najświętej Maryj Panny“ [„Zu Mariäa Himmelfahrt.“]. LPPP vom 8.7.1951.

¹⁹⁷ „O Boskim“, LPE vom Dezember 1950.

¹⁹⁸ So erließen mehrere Bischöfe Dekrete, in denen Kirchenstrafen bis hin zur Exkommunikation für jegliche Form der Unterstützung für die Bewegung angedroht wurden. Siehe: *Bankowicz*: Ruch 22. — Siehe auch den Hirtenbrief des Primas: „Duchowieństwo polskie w obliczu potrzeb współczesnych” [„Der polnische Klerus angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen“]. LPPP vom April 1949.

¹⁹⁹ „Do katolickiej młodzieży Polskiej“ [„An die katholische polnische Jugend.“]. LPE vom 15.4.1948. (Künftig: „Do katolickiej“) — Dieses Bild auch in: „O radościach i troskach Kościoła“ [„Über die Freuden und Sorgen der Kirche“]. LPE vom 25.3.1949 (Künftig: O radościach). — „W sprawie ‚Caritas‘“ [„In der Angelegenheit der ‚Caritas‘“]. 30.1.1950 (Künftig: „W sprawie“). — „Na uroczystość“, LPPP vom 9.10.1949.

²⁰⁰ Dass in dem Hirtenbrief von 1948 auf den Heldenmythos angespielt wird, wird vor allem durch ein Zitat aus Hebr 11, 33-34 deutlich, das zur Beschreibung der „erhabenen Ereignisse“ angeführt wird. Es heißt dort: „Durch den Glauben besiegten sie Königreiche [...], erhoben sich aus der Ohnmächtigkeit, wurden zu Kriegshelden [...]“ Zitiert nach: „Do katolickiej“, LPE vom 15.4.1948.

daran erinnert wurde, „wie unsere Väter um das Sein und die Freiheit der Nation“ gekämpft hätten und das mit „eigenem Blut bezahlt“²⁰¹ hätten. Diese romantische Tradition wurde darüber hinausgehend insofern lebendig gehalten, als an den Erinnerungsort der „antemurales christianitas“ angeknüpft wurde, an das Bild der polnischen Nation als „Christus der Völker.“²⁰² So war die Rede von der Dankbarkeit gegenüber Gott, dass er Polen „erwählt hat als Verteidiger der Christenheit.“²⁰³ An anderer Stelle wurde Dankbarkeit dafür geäußert, dass „Gott der Vater der Nationen [...] Polen zum Land des Kreuzes Christi“ gemacht habe, des Kreuzes, mit dem „seit 1 000 Jahren [...] die einzige Hoffnung der Nation“²⁰⁴ verbunden sei.

Leiden wurde somit in Anknüpfung an messianistische Traditionen des 19. Jahrhunderts in christlichem Sinne als Opfer Polens für den Erhalt nicht nur der katholischen polnischen Nation, sondern auch für den Erhalt des Christentums überhaupt interpretiert.

Diese Interpretation christlichen Leidens wurde an einer Stelle auch auf ein ganz konkretes Ereignis der jüngeren Geschichte bezogen, und zwar auf den Warschauer Aufstand. Das Sprechen darüber unterlag in dieser Zeit eigentlich einem Tabu, und „von offizieller Seite [herrschte] feindseliges Beschweigen“²⁰⁵ dieses Ereignisses. Dennoch schrieb der Primas Anfang 1949²⁰⁶ in dem Hirtenbrief anlässlich seiner Ernennung zum Erzbischof von Gnesen und Warschau davon, dass er sich „seit dem Moment des Aufstands [...] nicht von dem Gedanken trennen [könne], dass man durch Warschau mit einem großen Ehrgefühl gehen muss, mit Kraft und mit Glauben.“²⁰⁷ Er befand sich damit in einem tabuisierten Diskurs, weil er ein Ereignis der polnischen Geschichte aufgriff, das die polnischen Kommunisten lieber dem Vergessen anheim gestellt hätten,²⁰⁸ und das daher vorerst nicht in den offiziellen Erinnerungskanon aufgenommen worden war.²⁰⁹

Zwei Momente sind an dieser Einlassung Wyszyńskis darüber hinaus besonders bemerkenswert. Darin kommt zum Ausdruck, auf welche subtile Weise die öffentlichen Kommunikationswege der Kirche dazu genutzt wurden, das Geschichtsbild der Kommunisten zu korrigieren, ihm „Fußnoten hinzuzufügen“, um aufgestellte Behauptungen

²⁰¹ „O rodzinie“ [„Über die Familie“]. LPE vom 26.8.1956 (Künftig: „O rodzinie“).

²⁰² *Ruchniewicz*: Die historische Erinnerung 18.

²⁰³ „O poświęceniu Narodu Polskiego Boskiemu Sercu Jezusa“ [„Darüber, die polnische Nation dem Herzen Jesu zu widmen“]. LPE vom Juli 1951 (Künftig: „O poświęceniu“).

²⁰⁴ „Na uroczystość“, LPPP vom 9.10.1949.

²⁰⁵ *Kosmala*: Lange Schatten der Erinnerung 512.

²⁰⁶ „Na dzień“, LPPP vom 6.1.1949.

²⁰⁷ *Ebenda*.

²⁰⁸ Die Gründe dafür sind vor allem darin zu suchen, dass der Aufstand von der Armija Krajowa getragen wurde, die als der bewaffnete Arm der Londoner Exilregierung galt, und die Tatsache dass die unterlassene Hilfeleistung der Roten Armee, die bereits am anderen Ufer der Weichsel stand, die Aufstandsbestrebungen nicht unterstützt hatte. Daran sollte möglichst nicht erinnert werden, weil es die Propagandakampagnen für die polnische-sowjetische Freundschaft konterkariert hätte.

²⁰⁹ *Kosmala*: Lange Schatten der Erinnerung 512.

zurechtzurücken. So drückte Wyszyński die Bewunderung der Kirche für diesen Kraftakt der polnischen Nation nicht nur in seinen eigenen Worten aus, sondern zog eine Erklärung des Papstes zu dem Aufstand heran, die vom 15. November 1944 stammt. Der Papst hatte darin stellvertretend für die ganze Welt seine Bewunderung für das „Leid der Helden und der Opfer“²¹⁰ ausgedrückt. Die Inspiration dieser „Opfer und Kämpfer“ wurde wiederum als „Überzeugung, die aus dem christlichen Glauben erwächst“²¹¹ dargestellt. Zu einer Zeit, in der die kommunistischen Kampagnen gegen den Vatikan und die von „jeher polenfeindliche Politik des Papstes“ schon angelaufen waren, nutzte der Primas also den Hirtenbrief als Sprachrohr, um dieser Attacke des Staates auf die Kirche entgegenzuhalten, dass es auch historische Zeugnisse des Papstes für Polen gab. Besonders wirkungsvoll könnte dieser Akt dadurch geworden sein, dass er gerade den Aufstand als Ausgangspunkt für diesen Sprechakt genommen hat, der so kurz nach dem Krieg nach wie vor große Emotionen auslöste.²¹²

Taktisch durchaus geschickt stimmte Wyszyński abschließend der Position des Papstes ausdrücklich zu: „Diesen Gefühlen für Warschau des Oberhauptes der christlichen Kirche entsprechen meine Gefühle als Kind der heldenhaften Hauptstadt der Nation und als ihr Hirte.“²¹³ Er wies damit nicht nur auf seine Herkunft aus dem polnischen Volk und seine enge Verbundenheit mit der polnischen Nation hin, was wohl in bewusster Abgrenzung gegen die Kommunisten geschah, die aufgrund ihrer Ausbildung in Moskau oft als „Fremdkörper“ wahrgenommen wurden.²¹⁴ Noch wichtiger erscheint in diesem Zusammenhang, dass er damit demonstrierte, dass er sich auch als Seelsorger und „Hirte“ dieser Erinnerung in all ihren Konnotationen verbunden fühlte. Der von den Kommunisten behaupteten Opposition zwischen Hierarchie und polnischer Nation hielt er also ein integrales katholisch-nationales Bild der jüngsten polnischen Vergangenheit entgegen, das alle Teile der polnischen Geistlichkeit umfasste.

Dieses Motiv der Verbundenheit zwischen Nation und Kirche, beziehungsweise zwischen Nation und Klerus spielte auch an anderen Stellen eine Rolle: die Kirche wurde oft als Verehrerin, Bewahrerin und Schiedsrichterin der nationalen Geschichte dargestellt.²¹⁵ Damit wird deutlich, dass die Kirche nicht nur ihre Verdienste in der polnischen Geschichte präsent zu machen versuchte, sondern dass auch der „meta-erinnerungskulturelle“ Diskurs der Kommunisten auf kirchlicher Seite eine Entsprechung fand. Dabei wurde dieser

²¹⁰ Zitiert nach: „Na uroczystość“, LPPP vom 9.10.1949.

²¹¹ *Ebenda.*

²¹² *Kosmala*: Lange Schatten der Erinnerung 512.

²¹³ „Na uroczystość“, LPPP vom 9.10.1949.

²¹⁴ *Machcewicz*: Der Umbruch 159.

²¹⁵ „Do katolickiej“, LPE vom 15.4.1948. — „O radościach“, 25.3.1949. — „Komunikat“, LPE vom 22.4.1950. — „O poświęceniu“, LPE vom Juli 1951

selbstverständlich dahingehend umgedeutet, dass der Kirche die alleinige Fähigkeit zugesprochen wurde, das historische Erbe im Sinne der polnischen Tradition zu bewahren. Dies kann als Versuch der Kirchenleitung verstanden werden, sich durch ein erinnerungskulturelles Argument als moralische Autorität zu legitimieren.

Zweckbestimmung und Orientierungsgrößen

Die Zweckbestimmung der kirchlichen Erinnerungskultur war ein katholisches Polen. Daraus ergibt sich, dass als Orientierungsgröße für das Handeln in der Gegenwart die Gebote der christlichen Nächstenliebe und der katholischen Soziallehre gelten sollten. Inwiefern dabei die aus den historischen Argumentationen erwachsenden Handlungsoptionen den kommunistischen Vorgaben zuwiderliefen, soll im Folgenden beschrieben werden.

Als oberste Maxime erschien oft die Bewahrung der Einheit der Kirche bzw. der Einheit der Kirche mit der polnischen Nation. Dies wurde als Voraussetzung dargestellt, damit diese den Dienst an Polen weiterhin fortführen konnte.²¹⁶ Vor allem in den Hirtenbriefen an den Klerus appellierte der Episkopat in diesem Sinne.²¹⁷ Diese Mahnungen gewannen mit der Zeit an rhetorischer Schärfe: im Dezember 1950 wurde ein Abfall von der Kirche durch Verstöße gegen das kanonische Recht bei der Priesterweihe²¹⁸ mit dem Desertieren von Soldaten verglichen. Ein Bischof, der Weihungen außerhalb des kanonischen Rechts vornehmen würde, würde sich „zum Verräter Christi“ machen, „ähnlich wie ein Soldat, der seine Führung verrät und den Soldatenschwur bricht.“²¹⁹

Indem Klerus und Gläubige davor gewarnt wurden, sich den „patriotischen Priestern“ anzuschließen, wurde versucht, der kommunistischen Diversifizierungsstrategie einen Riegel vorzuschieben.²²⁰ Wie stark dieser Appell an die Einigkeit aus der Vergangenheit gespeist wurde, wird an einem Aufruf Wyszyńskis deutlich, der den Klerus von einer Vereinnahmung durch die Kommunisten dadurch abzuhalten versuchte, indem er klarstellte, dass eine

²¹⁶ „O Boskim“, LPE vom Dezember 1950.

²¹⁷ „W sprawie“, LPE vom 30.1.1950.

²¹⁸ Hintergrund ist die eigenmächtige Priestereinsatzung des Staates in den Westgebieten, nachdem dort die Frage der Kirchenverwaltung jahrelang nicht geklärt worden war. Zu den genauen Umständen und Hintergründen siehe Kapitel V dieser Arbeit.

²¹⁹ „O Boskim“, LPE vom Dezember 1950.

²²⁰ Klar wird das aus der Warnung vor den kommunistischen Bemühungen, „einen bestimmten Typus von Priester zu schaffen.“ LPE vom 26.8.1956 („Na trzechsetlecie Królowej Polskiej“ [„Zum dreihundertjährigen Jubiläum der Polnischen Königin“]). — Möglicherweise ist in diesem Sinne auch eine Mahnung aus früheren Jahren zu verstehen, welche die Menschen davon abhalten will, „gottesfeindliche Schriften zu lesen und gotteslästerliche Lieder zu singen.“ („O radościach“, LPE vom 25.3.1949). Letzteres kann aber auch lediglich so interpretiert werden, dass die Kirchenoberen es nicht begrüßten, wenn die Menschen sich zu sehr auf die kommunistischen Schriften und Riten einzulassen. — Ganz deutlich wird diese Warnung aber, wenn davon die Rede ist, dass nur nach kanonischem Recht geweihte Kapläne „die wahre Gnade und den richtigen Weg zu Gott zeigen können.“ („O Boskim“, LPW vom Dezember 1950).

Annäherung an die PZPR „den Weg zu den gewonnen Seelen versperren“²²¹ würde, und damit die Errungenschaften der Vergangenheit zunichte machen würde.

Ein anderer Handlungsauftrag, der darauf zielte, die Einheitlichkeit der Kirche zu bewahren, war die Mahnung zu einer loyalen Haltung gegenüber dem Heiligen Stuhl,²²² um ein „Schisma im Schoße der katholischen Nationen“²²³ zu verhindern.

Die Aufrechterhaltung der Einheit der Kirche mit der Nation war auch das Schlagwort, mit dem die Menschen für den Wiederaufbau des Landes gewonnen werden sollten.²²⁴ Sieht es auf den ersten Blick zwar so aus, als habe die Kirchenleitung die Menschen dadurch für das Projekt der Kommunisten mobilisiert, stand ihr doch ein völlig anderes Ziel vor Augen: so verband man damit die Hoffnung, dass der Wiederaufbau des zerstörten Landes aus einer katholischen Tradition kommend in ein katholisches Polen führen würde. Dadurch wird deutlich, dass zwar „als Gebot der Stunde“ in pragmatischer Hinsicht eine gewisse Kooperationsbereitschaft mit den Kommunisten vorzuherrschen schien.²²⁵ Ebenso deutlich wurde aber immer wieder gemacht, dass der Erfahrungs- und der Erwartungshorizont, die für die Kirche mit dem Wiederaufbau verbunden sind, grundlegend andere waren als die der Kommunisten. So wurde immer wieder zu verstehen gegeben, dass es „ohne Gott [...] kein besseres Polen [gibt]!“²²⁶ Denn für Polen als „Christus der Nationen“ war „seit 1 000 Jahren das Kreuz die einzige Hoffnung.“²²⁷ Dieses Bewusstsein und diese Hoffnung würde „alle polnischen Generationen mit der Kirche vereinen, die auf polnischer Erde gelebt und gearbeitet haben.“²²⁸ Mit dem Engagement für den Wiederaufbau war also immer die Hoffnung auf ein künftig katholisches Polen verbunden.

²²¹ „Duchowieństwo polskie w obliczu portzeb współczesnych” [„Der polnische Klerus angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen“]. LPPP vom April 1949.

²²² Beispielsweise „W sprawie“, LPE vom 30.1.1950 und „O boskim“, Dezember 1950. — „Do Duchowieństwa Diecezji na pierwszą niedzielę Adwentu“ [„An die Geistlichkeit der Diözese zum ersten Adventssonntag“]. LPW vom Dezember 1948. — „Na dzień“, LPPP vom 6.1.1949. — „W sprawie wizytacji pasterskiej“ [„In der Sache von Seelsorge-Besuchen“]. LPPP vom 24.12.1950. (Künftig: „W sprawie wizytacji“). — „Życzenia na Wielkanoc“ [„Wünsche zu Ostern“]. LPPP vom April 1951. — „Po podróży do Rzymu“ [„Nach der Romreise“]. LPPP vom Mai 1951 (Künftig: „Po podróży“).

²²³ „O boskim“, LPPP vom Dezember 1950.

²²⁴ Beispielsweise „O radościach“, LPE vom 25.3.1949. — „Na dzień“, LPPP vom 6.1.1949. — „Po powrocie z więzienia do stolicy“ [„Nach der Rückkehr aus dem Gefängnis in die Hauptstadt“]. LPPP vom 28.10.1956.

²²⁵ Dass aber auch dieser pragmatischen Kooperationsbereitschaft Grenzen gesetzt sind, wird deutlich, wenn sich die Kirchenleitung in ihren Hirtenbriefen beispielsweise dafür einsetzt, dass trotz der ungeheuerlichen Last des Wiederaufbaus kirchliche Feiertage eingehalten werden sollten. „W sprawie zniszonych Świąt“ [„In der Frage der verschobenen Feiertage“]. LPE vom 18.1.1951. — „O Świątce Niedzieli“ [„Über das Halten des Sonntags“]. LPPP vom Juni 1950.

²²⁶ „O radościach“, LPE vom 25.3.1949.

²²⁷ „Na uroczystość“, LPPP vom 9.10.1949.

²²⁸ „O poświęceniu“, LPE vom Juli 1951. Dort ist die Rede davon, dass Polen auch noch ein „zweites Jahrtausend in Christus“ verbringen soll. — Besonders deutlich wird diese überzeitliche Verbindung auch aus dem bereits erwähnten Hirtenbrief von Wyszyński aus Anlass seiner Amtseinführung. Er schreibt darin: „Das vergossene Blut verpflichtet uns alle Einwohner der Hauptstadt zur Treue gegenüber dem Vaterland,

Diese erstrebte Verbindung der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Generationen im Narrativ des katholischen Polens wird besonders evident, wenn sich die Kirchenleitung an die polnische Jugend wendete, die „denken, leben und wirken [soll] für das Wohl der Nation, des Staates und die Kirche im katholischen Geist unserer Vergangenheit.“²²⁹

Aber nicht nur die Jugend, sondern auch die Familie als Ganzes wurde angesprochen als Keimzelle der polnischen Nation.²³⁰ Mit diesem Topos der polnischen Familie wurde eine bereits dargestellte Erinnerungstradition aktualisiert. So war davon die Rede, dass „eine Mutter, die gebiert, groß [ist] durch ihr Opfer und ihre Hingabe wie ein Soldat, der für den Preis seines vergossenen Blutes den Sieg und Frieden hervorbringt.“²³¹ Fortpflanzung wurde also in den nationalen Helden- und Opfermythos eingeschrieben. Genau aus diesem Grund wird Abtreibung auch als eine Tat „gegen die Nation“²³² verurteilt, woran zugleich eine Kritik an den Abtreibungsdiskussionen zu erkennen ist, welche die Kirche schon in der Zwischenkriegszeit geübt hatte.²³³

Das Leben nach christlichen Werten wurde den Menschen also als Orientierungsgröße angeboten. Dadurch wurde auch eine Gegendarstellung zu einem anderen, für die Kommunisten sehr wichtigen Thema in den Diskurs eingebracht, nämlich das des Friedenserhalts. So wurde an mehreren Stellen betont, dass die Kirche über eigene „Mittel und Wege“ verfügen würde, für dieses Grundanliegen zu wirken.²³⁴ Die von den Kommunisten angebotene Darstellungsweise, dass allein die Partei und die Sowjetunion dazu in der Lage sein würden, stellten dadurch nicht mehr das einzige Diskurselement diesbezüglich dar.

zur Verteidigung seiner nationalen Würde, seines *christlichen Angesichts* [Hervorhebung L.H.], seines Geistes der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit!“ Vgl.: „Na dzień“, LPPP vom 6.1.1949.

²²⁹ „Do katolickiej“, LPE vom 15.4.1948. — In diesem Sinne auch: „Na uroczystość“, LPPP vom 9.10.1949. — „W sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży“ [„Über die Frage der religiösen Kinder- und Jugenderziehung“]. LPPP vom 15.8.1951.

²³⁰ „O osobistym poświęceniu się Najświętszemu Sercu Jezusowemu oraz Jego Intronizacji w rodzinach“ [„Darüber, sich persönlich dem Allerheiligsten Herzen Jesu und seiner Regentschaft in den Familien zu widmen“]. LPE vom 1.1.1948. (Künftig: „O osobistym“) — „Communiqué“, LPE vom Dezember 1950. — „Na czwarty tydzień miłosierdzia“ [„In der vierten Woche der Barmherzigkeit“]. LPPP vom September 1948. — „Po podróży“, LPPP vom Mai 1951.

²³¹ „O Boskim“, LPE vom Dezember 1950.

²³² „W obronie życia nienarodzonych“ [„Zur Verteidigung ungeborenen Lebens“]. LPE vom Dezember 1952. — In diesem Sinne auch: „O osobistym“, LPE vom 1.1.48.

²³³ *Fidelis*, Małgorzata: „A Nation’s Strength Lies Not in Numbers:” De-Stalinization, Pronatalism, and the Abortion Law of 1956 in Poland. Manuskript im Besitz der Verfasserin. Erscheint in der Reihe „Bad Wiesseer Tagungen des Collegium Carolinum“ (Tagung im November 2005).

²³⁴ „Komunikat“, LPE vom 22.4.1950.

So gab es für die Katholiken im stalinistischen Polen zwei Deutungsangebote der nationalen Vergangenheit: ein staatliches, das auf den Aufbau des Sozialismus ausgerichtet war, und ein kirchliches, das auf eine „Wiedergeburt der Nation in Gott“ und eine „Erneuerung von allem und allen in Christus“ orientiert war.²³⁵ Von einem ausschließlich „herrschaftlich inszenierten Gespräch“ über die Vergangenheit „in einer gelenkten Öffentlichkeit“ kann also keine Rede sein.

Auffällig ist, dass beide Seiten versuchten, sich in die lange Tradition des polnischen Helden- und Opfermythos einzuordnen. Ähnlichkeiten sind auch festzustellen hinsichtlich der daraus gezogenen Konsequenzen in Bezug auf den tatkräftigen und aufopferungsvollen Einsatz für den Wiederaufbau des Landes. Die Vertrauen generierenden Strategien weisen also Parallelen auf.

Der größere Erfolg der Kirche mit dieser Strategie ist darauf zurückzuführen, dass „ihre Version“ eher an die realen Erfahrungen zumindest der Kriegsjahre anschloss. Für die staatliche Seite hat Jan Behrends dagegen bereits gezeigt, dass „kollektive Erinnerungen und Mentalitäten [...] den Behauptungen des Partei-Staates oft diametral gegenüberstanden, was die „Propaganda beim Vertrauensaufbau wenig effektiv“²³⁶ sein ließ, obwohl sie sich bemühte, an bekannte Erinnerungstraditionen anzuschließen.²³⁷ Die Bedingungen des kollektiven Gedächtnisses waren es also, die der Kirche in diesem Fall die Gunst der öffentlichen Meinung bescherten.

Von Vertrauensmanagement der Kirche kann hier insofern die Rede sein, als versucht wurde, die Vorwürfe der staatlichen Seite zu rekontextualisieren und beständig ihr vom staatlichen abweichendes, alternatives Deutungsangebot in den öffentlichen Diskurs einzubringen. Die Kirche reagierte also direkt auf den staatlichen Diskurs und versuchte, den von der Partei intendierten Misstrauensaufbau gleichsam abzufangen.

²³⁵ „O osobistym“, LPE vom 1.1.1948. — „Do katolickiej“, LPE vom 15.4.1948. — „O poświęceniu“, LPE Juli 1951. — „O rodzinie“, LPE vom 28.6.1956.

²³⁶ Behrends: Vertrauen 359.

²³⁷ In diesem Sinne schrieb Krystyna Kersten schon Anfang der 90er Jahre davon, dass die Kommunisten bei der Anpassung der „Geschichte an ihre Ideologie“ nicht ganz konsequent sein konnten, so dass sie traditionelle Metaphoriken – wie eben die martyrologische – in ihre Darstellungsweise der Geschichte integrieren mussten. Auch sie diagnostizierte dabei aber einen Misserfolg der PZPR insofern, weil sie bisweilen Darstellungsweisen der Vergangenheit lancierten, welche den unmittelbaren Erfahrungen der Menschen entgegenstanden. Kersten: Między, insbesondere 176f. — Zu einem ähnlichen Befund kommt auch die neuere Studie von Marcin Zaremba, der ebenfalls den Versuch der Kommunisten, bestimmte für sie schädliche Elemente des nationalen Gedächtnisses zu „amputieren“, aus demselben Grund als gescheitert ansieht. Siehe: Zaremba: Kommunizm 219.

IV Distinktives Gegeneinander: Die Unterscheidungsfunktion des kirchlichen öffentlichen Diskurses

Dass öffentliche Äußerungen der Kirche nicht nur Alternativen waren, sondern mit ihnen auch explizite Kritik an den gegenwärtigen „Zeiten des großen Durcheinanders und bedrohlicher Religionsverfolgungen“²³⁸ geübt wurde, soll im Folgenden gezeigt werden. Der „Fall Caritas“ macht deutlich, dass die Kirchenleitung die Versuche der Kommunisten, das Vertrauen der Menschen in die Kirche zu brechen, teilweise auch dazu nutzte, sie in Gegenangriffe umzuwandeln. Der kirchliche massenmedial geführte Diskurs durchbrach in seiner Unterscheidungsfunktion die von den Kommunisten angestrebte Totalität der Meinungen, indem der staatliche Diskurs konterkariert und kritisiert wurde. In bedingtem Maße konnte die Kirche die Arena der Massenmedien daher nutzen, dem Misstrauensdiskurs des Staates nicht nur mit der beharrlichen Darstellung der kirchlichen Alternative – wie im vorangegangenen Beispiel – zu begegnen, sondern auch kritisch über die Politik der kommunistischen Partei zu sprechen.

IV.1 Der „Fall Caritas“

Die Landeszentrale der Caritas war im Juni 1945 von Kardinal Adam Sapieha eingerichtet worden und hatte zur Aufgabe, die karitativen Aufgaben der Kirche im ganzen Land zu koordinieren. Sie hatte in den verschiedenen Diözesen über 4 000 Niederlassungen. Außerdem unterstanden ihrer Obhut fast 3 000 Kinderkrippen, Vorschulen und andere soziale Einrichtungen. Antoni Dudek bezeichnet sie daher als „konkurrierender Anbieter sozialer Fürsorge“,²³⁹ was dem ideologisch beanspruchten Monopol staatlicher Sozialpolitik zuwiderlief. Sie bekam finanzielle Zuwendungen nicht nur vom Episkopat, sondern auch aus dem Ausland und von staatlichen Stellen. Schon allein wegen dieser Verbindungen in den Westen erschien die Organisation von vorneherein verdächtig und bot vielerlei Angriffsflächen für die staatliche Propaganda.

1949 wurden zunächst die staatlichen Zuwendungen gestrichen und einzelne administrativ-polizeiliche Maßnahmen gegen Einrichtungen der Caritas angewendet. Im Januar 1950 kam der entscheidende Schlag: Im Rahmen einer Durchsuchung der Zentrale wurden angebliche Beweise „des Missbrauchs und Unregelmäßigkeiten in der Buchführung“²⁴⁰ gefunden. In der Folge wurde der Kirche die Verwaltung der Zentrale

²³⁸ „W sprawie wizytacji“, LPPP vom Dezember 1950.

²³⁹ Dudek/Gryz: *Komuniści* 48.

²⁴⁰ Zitiert nach: *Ebenda*.

entzogen und eine neue Verwaltung installiert, die aus Mitgliedern der Gruppe der „patriotischen Priester“ bestand.

Während die staatliche Seite ihr Vorgehen um geheimdienstliche Aktionen gegen lokale Caritas-Dienststellen erweiterte,²⁴¹ reagierte die Kirchenleitung zunächst auf administrativem Wege. In einem Telegramm vom 24. Januar 1950²⁴² legte Kardinal Sapieha Protest ein und erbat sich „eine Veränderung des Vorgehens.“ Auf einer Bischofskonferenz knapp eine Woche später wurde ein ausführlicher Brief an den Präsidenten Bolesław Bierut verfasst,²⁴³ in dem diese Proteste „feierlichst“ wiederholt, und die Erwartung formuliert wurde, dass „die illegitim eingesetzte Verwaltung wieder abberufen wird.“²⁴⁴

Dieser „Teilschritt“ des administrativen Vorgehens der PZPR gegen die Kirche, der zu ihrer Zurückdrängung aus dem nicht kirchlichen Raum beitragen sollte, wurde gewählt, weil dieser Konflikt auch eine deutlich sichtbare öffentliche Dimension hatte. So wurde das staatliche Vorgehen von einer großen, zweimonatigen Pressekampagne in der „Trybuna Ludu“ begleitet, die „mit feindseligen Artikeln“²⁴⁵ die moralische Verderbtheit und gesellschaftsfeindliche Haltung der bisherigen kirchlichen Verwaltung zeigen sollte. Zugleich sollte sie demonstrieren, dass das Vorgehen der Regierung angeblich die mehrheitliche Unterstützung in der Gesellschaft fand.²⁴⁶

Die staatliche Pressekampagne

Der erste Artikel mit dem Untertitel „Communiqué in der Frage der Tätigkeit des Caritas-Verbands“ erschien noch am Tage der Razzia.²⁴⁷ Auch wenn die gesamte Pressekampagne volle zwei Monate andauern sollte, wurden hier bereits das ganze Spektrum an Vorwürfen und die Grundkonstanten der Argumentation dargelegt: es ging darum zu zeigen, dass die Kirche einen „Vertrauensmissbrauch gegenüber Volk und Staat“²⁴⁸ vollzogen habe, indem sie Geld veruntreut habe, das eigentlich für Bedürftige bestimmt war. Dieses Geld sei nicht nur zur persönlichen Bereicherung und zur Befriedigung einer moralisch verwerflichen Verschwendungssucht, sondern auch zur Verfolgung antistaatlicher Ziele missbraucht worden. Wichtig scheint auch gewesen zu sein, die Unfähigkeit der Kirchenleitung

²⁴¹ Vor allem wurde Beweismaterial gefälscht und den leitenden Verantwortlichen untergeschoben. *Dominiczak: Organy* 123.

²⁴² Abgedruckt in: *Raina: Kościół* 207.

²⁴³ Abgedruckt in *Ebenda* 207-210.

²⁴⁴ *Ebenda* 210.

²⁴⁵ So Sapieha in seinem telegraphischen Protest.

²⁴⁶ *Dudek/Gryz: Komuniści* 49.

²⁴⁷ „Nadużyciom w ‚Caritasie‘ i obracaniu funduszów na wrogie cele polityczne położy kres połowanie zarządu przymusowego“ [„Den Missbrauchsfällen in der ‚Caritas‘ und der Verwendung der Fonds für feindliche politische Ziele setzt die Ernennung einer Zwangsverwaltung ein Ende“]. TL vom 23.1.1950, 1.

²⁴⁸ *Ebenda*.

hervorzuheben, für eine organisierte und bedarfsgerechte Verteilung der Hilfsmittel zu sorgen. Dadurch ergab sich die Kontrastfolie für die positive Herausstellung der Qualitäten der neuen Verwaltung, die – wie betont wird – das „Vertrauen des Volkes, aber auch der Priester“²⁴⁹ genieße. Diese, so wurde in diesem Zusammenhang sogleich mitgeteilt, würde nun ein System einrichten, das die Kontrolle bewahren und sicherstellen würde, dass das Geld die Bedürftigsten erreicht. Die fürsorgliche Rolle des Staates wurde dabei insofern betont, als der Staat zum Einen mit der Einsetzung der neuen Verwaltung so schnell reagiert habe, dass trotz der Ermittlungen das Wirken der Caritas nahtlos weitergehen würde, damit keiner der Bedürftigen Verzögerungen erdulden müsse.²⁵⁰ Zum anderen wurde hervorgehoben, dass die Behörden bei der Wiederherstellung der rechtsstaatlichen Ordnung den katholischen Charakter der Organisation respektiert hätten, indem sie mit den „patriotischen Priestern“ nun die „richtigen Katholiken“²⁵¹ an die Spitze gesetzt hätten.

Am 25. Januar 1951 wurde ein weiteres Element in die Kampagne eingeführt, das sehr typisch für die antikirchliche Propaganda in der TL ist und beispielsweise auch in Bezug auf die Schauprozesse gegen Geistliche angewendet wurde. Nachdem klar gemacht wurde, wie genau das Muster der Anschuldigen aussah, und welche großen Bemühungen die Regierung unternommen habe, Recht und Ordnung wieder herzustellen, wurde in einer Reihe von Artikeln beschrieben, wie groß die Unterstützung durch die Gesellschaft war, die das Vorgehen der Partei in diesem Fall genieße. Dies geschah auch in Bezug auf die Caritas, wo in mehreren Artikeln²⁵² dargestellt wurde, dass Angehörige verschiedenster gesellschaftlicher Kreise – Arbeiter, Angehörige der Intelligenz, Priester, Künstler etc. – aus verschiedensten Teilen des Landes ihre Zustimmung für das staatliche Vorgehen signalisiert hätten, das dem „Treiben, das vollkommen entgegen der Grundsätze der christlichen Barmherzigkeit ist,“²⁵³ ein Ende bereitet habe.

²⁴⁹ *Ebenda.*

²⁵⁰ „Księża patrioci przyjmują z uznaniem zarządzenia zamierzające do uzdrowienia stosunków w ‚Caritasie‘“ [„Die patriotischen Priester übernehmen mit Anerkennung die Verwaltung, welche die Verhältnisse in der ‚Caritas‘ gesunden will“]. TL vom 24.1.1950, 3.

²⁵¹ *Ebenda.*

²⁵² Beispielsweise „Księża patrioci witają decyzję Rządu zamierzającą do uzdrowienia pracy ‚Caritasu‘“ [„Die patriotischen Priester begrüßen die Entscheidung der Regierung zur Verbesserung der Arbeit der ‚Caritas‘“]. TL vom 25.1.1950, 2. — „Księża potępiają nadużycia dotychczasowych władz ‚Caritasu‘“ [„Priester verurteilen den Missbrauch der bisherigen Leitung der Caritas“]. TL vom 26.1.1950, 4. — „Działalność ‚Caritasu‘ była rażąca sprzeczna z celami tej instytucji“ [„Die Tätigkeit der ‚Caritas‘ stand in krassem Gegensatz zu den Zielen dieser Institution“]. TL vom 27.1.1950, 4. — „Księża, działacze społeczni i członkowie ‚Caritasu‘ potępiają działalność nadużycia dotychczasowych władz zrzeczenia“ [„Priester, gesellschaftliche Aktivisten und Mitglieder der ‚Caritas‘ verurteilen die Tätigkeit der bisherigen Leitung der Organisation“]. TL vom 30.1.1950, 4.

²⁵³ „Księża patrioci witają decyzję Rządu zamierzającą do uzdrowienia pracy ‚Caritasu‘“ TL vom 25.1.1950, 2.

Es ist zu erkennen, dass die Kirche in den Pressekampagnen in vielerlei Hinsicht diskreditiert werden sollte: nicht nur im Hinblick auf ihre organisatorischen Fähigkeiten in der öffentlichen Wohlfahrt, wobei zugleich die Fähigkeiten des Staates als größer beschrieben wurden. Auch bezüglich grundsätzlicher christlicher Werte wurde versucht, die Kirche zu diskreditieren, was einen Angriff auf den Kern der kirchlichen Identität bedeutete. Denn man sprach der Caritas-Spitze ab, christliche Werte zu leben und stellte ihr die staatsloyalen „patriotischen Priester“ als die echten und besseren Katholiken gegenüber.

Kirchliche Gegendarstellungen

Der bereits erwähnte Protestbrief der Bischofskonferenz an den Präsidenten vom 30. Januar 1950 war nicht das einzige Dokument, das auf der Sitzung des Episkopats angefertigt worden war: Darüber hinaus entstanden zum einen der „Brief der polnischen Bischöfe an den Klerus in der Angelegenheit der Caritas“²⁵⁴ und zum anderen eine weniger umfangreiche „Erklärung des Episkopats an die Gläubigen in der Angelegenheit der Caritas.“²⁵⁵

Die in unserem Zusammenhang wichtigste Aussage der Erklärung für die Gläubigen ist, dass darin gleich zu Anfang berichtet wurde, die Kirchenleitung habe in Bezug auf die neue Verwaltung ihren „Protest an den Präsidenten“²⁵⁶ geschickt. Hier erreichte also eine kritische Stimme eine Öffentlichkeit erheblichen Ausmaßes.

Auch das zweite Anliegen der Erklärung wurde gleich in den ersten Zeilen dargelegt:

Die feindliche Presse- und Radiokampagne gegen die Institution der „Caritas“ verschweigt zielgerichtet deren ungeheuerliche Verdienste um die Rettung von Millionen von Polen [...]. Angesichts dieser verbreiteten Unwahrheiten, die auf den guten Namen der Institution zielen, kann der Episkopat nicht schweigend ihre großen Verdienste um die polnische Gesellschaft außen vor lassen.²⁵⁷

Die Kirchenleitung kritisierte also öffentlich das Vorgehen des Staates; sie machte darüber hinaus auch öffentlich, dass in der Parteipresse Unwahrheiten verbreitet wurden, wodurch ein wesentlicher Funktionsmechanismus der kommunistischen Propaganda konterkariert und darüber hinaus transparent gemacht wurde. Man kann dies auch als einen Versuch verstehen, die öffentliche Arena nicht nur zum Vertrauenserhalt in die eigene Institution zu nutzen, sondern auch, um die vertrauensbildenden Maßnahmen der staatlichen Seite zu unterminieren. Die Kirchenleitung führte also einerseits einen öffentlichen Vertrauensdiskurs, und zugleich andererseits einen Diskurs, der das Misstrauen in die kommunistische Partei verstärken sollte.

²⁵⁴ Weil die beiden Dokumente vom selben Tag datieren, wird hier ausnahmsweise eine von der Abkürzung LPE abweichende Zitierweise nur für diesen Abschnitt angewendet. Zurückgegriffen wird auf die Paginierung der Pariser Edition der Hirtenbriefe. Der Brief an die Geistlichen künftig: *Do duchowieństwa w sprawie „Caritas“*.

²⁵⁵ Künftig: *Do wiernych w sprawie „Caritas“*.

²⁵⁶ *Ebenda* 89.

²⁵⁷ *Ebenda*.

Nach dieser Kritik, die mit der Herausstellung der Verdienste der Caritas sowohl in der „Zeit der deutschen Besetzung als auch in der Nachkriegszeit“ verbunden war, wurde auf die übrigen Vorwürfe der Pressekampagne dahingehend reagiert, dass die Verankerung der Arbeit der Organisation in christlichen Werten wie „Ehrlichkeit“ und „Gerechtigkeit“ betont wurde. Dies wurde in Verbindung mit dem Namen des Kardinals Adam Sapieha gebracht, der eine unumstößliche moralische Autorität in Nachkriegspolen gewesen war.²⁵⁸ Die Berufung gerade auf seine Person zeigt, dass die Kirchenleitung hinter ihm stand, trotz der Vorwürfe, die gegen die von ihm geleitete Organisation im Raume standen. Möglicherweise hat gerade diese Verbindung darüber hinaus noch deutlicher gemacht, dass die Arbeit der Caritas nicht nur immer den Erwartungen der Kirche entsprach, sondern dass – anderes als in der TL behauptet – diese Arbeit auch immer in Einklang mit den Grundwerten des Christentums stand.

Eine Diskreditierung der neuen Verwaltung erfolgte dadurch, indem in einem nächsten Argumentationsschritt erklärt wurde, die Organisation wäre nun nicht mehr „Ausdruck der gesellschaftlich-karitativen Arbeit der Kirche“, weshalb die Kirche für sie nun keine Verantwortung mehr übernehmen könnte. Offen gelegt wurde auch, dass die derzeitige Verwaltung als eine „Zwangsverwaltung“²⁵⁹ verstanden wurde.

In ihrer Erklärung war die Kirchenleitung also bemüht, als Replik auf die staatlichen Diversifizierungsbemühungen eine einheitliche Haltung zu demonstrieren. Dass das Einschwenken in diese Linie auch von den Gläubigen verlangt wurde, wird durch den abschließenden Appell klar, in dem die Menschen dazu aufgefordert wurden, ihre bisher so großzügig gezeigte Opferbereitschaft nicht aufzugeben und „weiterhin Aktivitäten der christlichen Barmherzigkeit im Geiste der christlichen Nächstenliebe [zu] unterstützen.“²⁶⁰ Die Verwendung der Pluralform von „Aktivität“ ist es hier, welche es erlaubt, dies als Aufforderung zu verstehen, der zwangsverwalteten Caritas die Unterstützung zu entziehen. Dieser Verdacht bestätigt sich, wenn man daran erinnert, dass zuvor verkündet worden war, die Caritas sei fortan für die Kirchenleitung kein Ausdruck gesellschaftlichen Engagements im Sinne der Kirche mehr.

Mit der Erklärung kritisierten die Bischöfe also nicht nur das staatliche Vorgehen und die staatliche Propaganda. Man kann den Text darüber hinaus als Aufforderung zum Dissens sehen.

²⁵⁸ So wurde er beispielsweise von den kommunistischen Behörden kurz nach dem Kriege als vorbildlicher Widerstandskämpfer geehrt. *Stehle*, Hansjakob: Die Ostpolitik des Vatikans. Geheimdiplomatie der Päpste von 1917 bis heute. Bergisch Gladbach 1983, hier 284.

²⁵⁹ Do wiernych w sprawie „Caritas“ 89.

²⁶⁰ *Ebenda* 90.

Grenzen des kirchlichen öffentlichen Diskurses

Wenngleich es der Kirchenleitung in dieser Angelegenheit gelungen zu sein schien, für ihre Deutungsweise auch auf massenmedialer Ebene Öffentlichkeit herzustellen, ist es selbstverständlich unangebracht, die Arena der Medien im stalinistischen Polen als offenes Kommunikationssystem zu denken, in der eine offene Konkurrenz um Meinungen und Vertrauen herrschte. Denn die Möglichkeiten der Kirche waren durch drohende staatliche Repressionen eindeutig begrenzt.

Gerade am Beispiel der Caritas ist auch dies sehr gut auszumachen, weil die Worte der Erklärung an die Gläubigen ein Zeugnis der Selbstbeschränkung hinsichtlich des Maßes an Kritik sind. Denn wenn man das zweite Dokument der Bischofskonferenz von Ende Januar 1950 betrachtet,²⁶¹ das sich nur an die Geistlichen richtete, wird deutlich, dass die Kritik am Staat in dieser innerkirchlichen, klerikalen Öffentlichkeit sehr viel umfassender und weitergehend war.

Der Zweck dieses Schreibens war ganz offensichtlich ebenfalls die Mahnung zur Wahrung der kirchlichen Einigkeit. Um die Geistlichen vor der Verlockung zu bewahren, sich den „patriotischen Priestern“ anzuschließen, riefen die Bischöfe in Erinnerung, dass es darum gehe, „die Einheit, die innere Konsistenz und Festigkeit der katholischen Geistlichkeit“ zu wahren, „die vereint ist in der Christusnachfolge und um ihre Bischöfe.“²⁶²

Sehr viel offener als gegenüber den Gläubigen wurden hier darüber hinausgehend nicht nur die Vorgeschichte, sondern auch die kirchlichen Bemühungen dargestellt, die Installierung der Zwangsverwaltung zu verhindern. Transparenter wurde in diesem Text auch die kirchliche Interpretation dessen, was von dem staatlichen Vorgehen zu halten sei. Die Causa wurde als „Eindringen der öffentlichen Macht in die Kirchenangelegenheiten“²⁶³ bezeichnet, und die neue Verwaltung als unfähig dargestellt. Ebenso klar wurde die Vermutung ausgesprochen, die staatsloyale Haltung der neuen Verwaltung wäre das Ergebnis von Bestechung.

Abschließend findet sich auch hier ein Appell, keine „Schwäche angesichts der Gewalt und der unlauteren Forderungen“ zu zeigen und den Gläubigen als Vorbild zu dienen.

Zwar war also die Handlungsforderung an den Klerus keine andere als an die Gläubigen: auch hier wurde versucht, der Diversifizierungsabsicht der Partei gegenzusteuern, indem dazu aufgerufen wurde, der verstaatlichten Caritas das Vertrauen zu entziehen. Doch sind in dieser

²⁶¹ Do duchowieństwa w sprawie „Caritas“.

²⁶² *Ebenda* 86.

²⁶³ *Ebenda* 85. Auffällig ist, dass hier mit „wtargnąć“ ein Verb benutzt wird, dessen Semantik eher dem militärischen Bereich zuzuordnen ist. Es zeigt sich also, wie deutlich, vehement und nachdrücklich der Episkopat an dieser Stelle seinen Protest artikuliert.

innerkirchlichen Öffentlichkeit die Möglichkeiten größer, das staatliche Vorgehen zu kritisieren und in seiner Perfidität bloßzustellen. Im Vergleich zu der Erklärung an die Gläubigen wird deutlich, dass die Bedingungen der Diktatur die Kirche dazu zwangen, ihre Worte der Kritik sorgfältig zu wählen, wenn sie sich in ihren Hirtenbriefen an die am weitesten reichende Öffentlichkeit der Gläubigen wendete.

Dass Zurückhaltung durchaus angebracht war, wird deutlich, wenn man die Bedingungen betrachtet, welche die Bekanntmachung der Erklärung an die Gläubigen begleitet haben. So hatten Behörden und Geheimdienst die Geistlichen eindringlich davor gewarnt, den Text in ihren Kirchen zu verlesen.²⁶⁴ Dass die Drohungen ernst gemeint waren, zeigten die 22 Verhaftungen, zu denen es in der Folge der Erklärungen kam. Einem Teil der Geistlichkeit fehlte daher der Mut, den Primas Wyszyński an den Tag legte, als er die Bekanntgabe der Erklärung mit den Worten einleitete: „Sollen sie mich doch verhaften!“²⁶⁵ In einigen Diözesen traute sich aber gerade einmal die Hälfte der Geistlichen, die kirchliche Kritik an die Gläubigen weiterzugeben. Dies macht deutlich, dass der Kirchenleitung bei der Herstellung von Öffentlichkeit nicht nur dahingehend Grenzen gesetzt waren, bestimmte Themen in die oberste Arena der polnischen Öffentlichkeit einzubringen.²⁶⁶ Angedrohte und reale staatliche Repressionen führten darüber hinaus dazu, dass das Medium der Hirtenbriefe nicht immer die intendierte Reichweite entwickeln konnte, weil sie auf die Übermittlung durch Geistliche angewiesen waren.

Wenn auch über den öffentlichen Verbreitungsgrad der kirchlichen Einlassungen nur Vermutungen angestellt werden können, bleibt dennoch festzuhalten, dass die Kirche die „Totalität der Meinungen“ in dieser Frage durchbrach. Dem von den Kommunisten erstrebten Monopol auf Öffentlichkeit²⁶⁷ wurde eine abweichende Interpretationsweise eines Ereignisses von landesweiter Bedeutung entgegengehalten, was die Unterscheidungsfunktion der kirchlichen Öffentlichkeit deutlich macht.

IV.2 Exkurs: Die Alternative des „Tygodnik Powszechny“

Das Thema der Caritas fand in dem Magazin für die katholische Intelligenz keinen Niederschlag. Möglicherweise war dies die Konsequenz einer der zahlreichen

²⁶⁴ Dudek/Gryz: *Komuniści* 51.

²⁶⁵ *Ebenda*.

²⁶⁶ Es gibt eine Reihe von Themen, wo die Kirche nicht auf gegen sie gerichtete Vorwürfe reagierte, weil das Risiko staatlicher Repressionen zu groß war. So findet sich beispielsweise nur eine indirekte Replik auf die Vorwürfe der TL, dass die Kirche sich gegen den Friedensappell stelle. In einigen Texten tauchen zwar Hinweise auf spezifisch kirchliche „Friedensmaßnahmen“ (Gebete etc.) auf. Eine rechtfertigende Erklärung, warum der Episkopat nicht einverstanden war mit dem Friedensengagement der sozialistischen Staaten, ist jedoch nirgends zu finden.

²⁶⁷ *Hürten*: Totalitarismusmodell 37.

Zensurmaßnahmen, welchen der TP ausgesetzt war.²⁶⁸ Das besondere Augenmerk der Zensoren gilt es daher immer mit zu bedenken, wenn man die Texte des Magazins auswertet.

Trotzdem gelang es dem „Tygodnik“, noch eine weitere katholisch geprägte, von der staatlichen abweichende Meinung in die mediale Öffentlichkeit einzubringen. Im nun folgenden Versuch, die Vorstellungen des TP von einer optimalen gesellschaftlichen Ordnung für das Polen der Nachkriegszeit zu umreißen, soll gezeigt werden, inwiefern die Wochenzeitschrift eigentlich eine „Alternative zur Alternative“ des kirchlichen öffentlichen Diskurses war. Denn es sind sowohl Abweichungen vom kirchlichen als auch vom staatlichen Deutungsangebot der polnischen Nachkriegswirklichkeit zu erkennen.

Die ideengeschichtliche Grundlage

Um die in den öffentlichen Diskurs eingebrachten Konzeptionen des TP richtig einordnen zu können, ist es wichtig, einen Blick auf seine ideengeschichtliche Herkunft zu werfen.²⁶⁹ Beinahe alle Redaktionsmitglieder hatten sich in der Zwischenkriegszeit in der „Odrodzenie“ („Wiedergeburt“) engagiert, einer Studentenbewegung, die den polnischen Katholizismus modernisieren wollte.²⁷⁰ In ihrem Bestreben, einen Weg zu finden, die gesellschaftlichen Konflikte durch eine Vertiefung des Glaubens zu erleichtern, suchten sie Antworten im „integralen Humanismus“ von Jacques Maritain.²⁷¹ Sie propagierten daher ein Konzept eines freiheitlichen, christlichen, aber zugleich pluralistischen Staates, der zwar nicht von der Kirche geführt werden sollte, aber dennoch mit sakralen Elementen dem Heilsverlangen des Menschen Rechnung tragen sollte. Wichtig in unserem Zusammenhang ist das Plädoyer für eine Verstaatlichung der Industrie, und „die berechtigten Anliegen des anthropozentrischen Humanismus, insbesondere auch des Marxismus, im Rahmen einer transzendent begründeten Wertordnung [zu] verwirklichen.“²⁷² Das Programm der „Odrodzenie“ bot also Anknüpfungspunkte für einen Dialog zwischen Katholizismus und Kommunismus.

²⁶⁸ Beispielsweise der polnische Publizist Jacek Żakowski beschreibt in seiner Darstellung des „Tygodnik“ anschaulich die alltäglichen Schikanen und Gängeleien, welchen die Redakteure ausgesetzt waren. *Żakowski, Jacek: Pół wieku pod włos czyli życie codzienne „Tygodnika Powszechnego” w czasach heroicznych.* Kraków 1999.

²⁶⁹ So bei den meisten Autoren, die sich mit der Zeitschrift auseinandergesetzt haben. Michał Jagiełło beispielsweise widmet den ganzen ersten Band seiner zweiteiligen Monographie über den TP. — Andere Autoren, die sich damit beschäftigen: *Luks: Tygodnik-Powszechny-Gruppe 218 — Chinciński, Tomasz: Nieugetość czy kompromis? Prasa katolicka w Polsce w latach 1945-1956.* In: Malinowski, Marek u. a. (Hg.): *Media w PRL, PRL w mediach.* Gdańsk 2003. — *Zabłocki, Janusz: „Lewicowa” skaza „Tygodnika Powszechnego”.* In: *Arcana* 6 (1999) 95-115.

²⁷⁰ *Luks: Tygodnik-Powszechny-Gruppe 218.*

²⁷¹ *Jagiello: Próba I 12.*

²⁷² <http://www.bautz.de/bbkl/m/maritain.shtml>, Zugriff am 20.7.2006. — Diese Tradition der Kritik am Liberalismus sollte zur Zeit der PRL noch wichtig werden für die Versuche, sich den Kommunisten als Gesprächspartner anzubieten; so beispielsweise J. Turowicz und S. Stomma in ihrem programmatischen

In ihrem Modernisierungsanspruch stellte sich die Bewegung bisweilen auch als „Korrektiv“ zur Amtskirche dar. So bemühte man sich beispielsweise, sich von dem relativ weit verbreiteten Antisemitismus des polnischen Katholizismus zu befreien,²⁷³ der deutlich auch aus einigen Hirtenbriefen des Episkopats in der Zwischenkriegszeit sprach.²⁷⁴ Trotz dieser Kritik hielt die „Odrodzenie“ jedoch immer an der Verbindung zwischen Hierarchie und Gläubigen fest.²⁷⁵

Die Zielsetzung

Bereits der Untertitel „pismo społeczno-kulturalne“ („gesellschaftlich-kulturelles Magazin“) gibt einen Hinweis auf die Ausrichtung der Zeitschrift. Als programmatisch in dieser Hinsicht kann ein Artikel des Redakteurs Stanisław Stomma gelten, der 1947 unter dem Titel „Maximale und minimale gesellschaftliche Tendenzen der Katholiken“²⁷⁶ erschien. Darin kommt die Auffassung zum Ausdruck, dass die Dominanz und der Fortbestand des Sozialismus unter den gegebenen Umständen noch auf längere Sicht akzeptiert werden müssten. Das bedeutet, dass auf eine Umsetzung der Prinzipien der katholischen Soziallehre verzichtet werden sollte, weil dies den Ansprüchen des unüberwindbaren Sozialismus im politisch-sozialen Bereich zuwiderlaufen würde. Die Katholiken sollten sich daher darauf beschränken, ihre Prinzipien in ethischer und kultureller Hinsicht zu verteidigen.²⁷⁷ Damit ist eine Haltung dem Staat gegenüber verbunden, die nicht nur Loyalität insofern versprach, als von alternativen politischen Aktivitäten abgesehen wurde, sondern auch gefordert wurde, tatkräftige Unterstützung beim Aufbau des Sozialismus zu leisten.²⁷⁸ Wichtig ist aber auch zu betonen, dass die Redakteure zugleich den staatlichen Versuchen widerstanden, sich gegen den Episkopat vereinnahmen zu lassen.²⁷⁹

Artikel „Eksperyment Polski“ vom 3.2.1952. Es klingt deshalb missverständlich, wenn Leonid Luks die „Odrodzenie“ als „liberale Studentenbewegung“ bezeichnet – möglicherweise will er aber damit vor allem ihre weltanschauliche Offenheit beschreiben. Vgl. *Luks*: Tygodnik-Powszechny-Gruppe 218.

²⁷³ *Jagiello*: Próba I 223.

²⁷⁴ Beispielsweise war zu lesen, dass Juden kein Mitspracherecht im Staat haben sollten, weil sie „Polen bedrohen“ würden. Mehr dazu: *Krasowski*, Krzysztof: Episkopat Polski w II Rzeczypospolitej [Der polnische Episkopat in der Zweiten Republik]. Warszawa 1992, 177f. Jan Mikrut: Die Geschichte einer schwierigen Nachbarschaft. Zwischen der deutschen NS-Verfolgung und der russischen kommunistischen „Befreiung“. Die wechselhafte Geschichte Polens (1939-1956). In: Ders. (Hg.): Die katholische Kirche in Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart. Wien 2006, 231-284, hier: 234. Mikrut zitiert darin einen Hirtenbrief des Primas August Hlond, in dem dieser ziemlich offensiv den „jüdischen Liberalismus“ kritisiert.

²⁷⁵ *Jagiello*: Próba I 12.

²⁷⁶ „Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików.“ [„Maximale und minimale gesellschaftliche Tendenzen der Katholiken“]. Zitiert nach: *Luks*: Tygodnik-Powszechny-Gruppe 223

²⁷⁷ *Łętowski*, Maciej: Dwa tygodniki. „Tygodnik Warszawski“ i „Tygodnik Powszechny“ (1945-1953) w życiu katolicyzmu społecznego w Polsce. In: *Chrześcijański* 146 (1985) 41-56, hier 52f.

²⁷⁸ So Turowicz und Stomma in ihrem programmatischen Artikel: „Katolicy w Polsce Ludowej“ [„Katholiken in Volkspolen“]. TP vom 10.12.1950, 3.

²⁷⁹ *Chinciński*: Nieugetość 13.

Die Selbstbeschränkung der Redaktion auf die religiöse und kulturelle Sphäre in Ablehnung politischer Aktivität kann als Programm der Zeitschrift beschrieben werden.²⁸⁰

Abgrenzung gegenüber dem Staat

Diesem minimalistischen Programm ist es zu verdanken, dass der TP überhaupt die Zeit des Stalinismus zumindest bis zum Jahr 1953 überdauern konnte.²⁸¹ Die Weigerung, einen Nekrolog für Stalin zu drucken, war schließlich der Auslöser für den Austausch der Redaktion durch eine vom Staat bestimmte.²⁸² Dies ist Ausdruck der Haltung des „Tygodnik“, im Zweifelsfall lieber zu schweigen anstatt zu lügen, wenn eine bestimmte Stellungnahme bedeutet hätte, die Grenzen der minimalistischen Haltung zu überschreiten.²⁸³

Die Ursache des Verbots lag jedoch darin, dass die Zeitschrift mit dem sich selbst auferlegten Minimalprogramm gegen die Interessen des kommunistischen Regimes verstieß.²⁸⁴ Vor allem zwei Aspekte sollen hier als beispielhafte Gründe vorgestellt werden, welche den Kommunisten die Existenz des Blattes in der bisherigen Form unerträglich werden ließen: das fortwährende öffentliche Engagement des TP für die volle Entfaltung der Religionsfreiheit zum einen, zum anderen für die „Entlügung“²⁸⁵ der polnischen Geschichte.

Immer wieder brachte der TP Artikel, in dem die Realisierung der Religionsfreiheit nicht nur im kultischen Bereich, sondern beispielsweise auch in der Ermöglichung eines ungehinderten Religionsunterrichts angemahnt wurde.²⁸⁶ Diesbezügliche Kritik wurde auch nach der Veröffentlichung des neuen Verfassungsentwurfs 1952 geäußert, indem die dort festgeschriebenen Freiheiten der Religionsausübung als zu wenig weitgehend kritisiert wurden.²⁸⁷ Interessanterweise findet sich in der „Trybuna Ludu“ gerade auf diesen Artikel

²⁸⁰ *Ebenda.*

²⁸¹ *Ebenda* 47. Diese These erscheint vor allem im Hinblick darauf glaubwürdig, dass mit dem „Tygodnik Warszawski“ bereits 1948 ein ebenfalls katholisches Wochenmagazin verboten worden war, das sich eben nicht auf diese minimalistische Linie der Verteidigung ethischer und kultureller christlicher Werte zurückgezogen hatte. Dort war regelmäßige Kritik vor allem in ökonomischen Belangen aufgetaucht, welche die Maßnahmen, die aus der UdSSR übernommen worden waren, als unsinnig verurteilte. Es wurde ein ökonomisches Programm vorgeschlagen, das zwar nicht kapitalistisch, dafür aber an die Prinzipien der katholischen Soziallehre angelehnt war und insofern die Politik der PZPR in aus Sicht der Kommunisten unzulässigem Maße kritisierte. Vgl. dazu: *Stopikowski, Robert: Problematyka gospodarczo-społeczna na łamach „Tygodnika Warszawskiego“ (1945-1948). In: Życie i Myśl 4 (1998) 41-59.*

²⁸² *Stefaniak: Z dziejów* 530.

²⁸³ *Luks: Tygodnik-Powszechny-Grupa* 224.

²⁸⁴ *Żakowski: Pół wieku* 14.

²⁸⁵ *Kersten: Między* 175.

²⁸⁶ So beispielsweise in „Eksperyment Polski“ TP vom 3.2.1952, 1. Gerade die Frage des Religionsunterrichts war ein Thema umfangreicher Auseinandersetzungen und ein ständiges Ziel administrativ-bürokratischer Schikanen. Vgl. dazu die Monographie von *Konopka, Hana: Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944-1961).* Białystok 1997.

²⁸⁷ „Projekt Nowej Konstytucji“ [„Das Projekt der neuen Verfassung“]. TP vom 16.3.1952, 1.

eine Replik,²⁸⁸ was ein Hinweis darauf sein könnte, wie wichtig es für die PZPR war, sich in der Öffentlichkeit als „Hüterin“ der Glaubens- und Religionsfreiheit zu präsentieren. Dort wurde diese Kritik aufgenommen, jedoch nicht ohne eine Reihe von Vorwürfen gegen die Kirche im Allgemeinen zu richten.²⁸⁹ Der „Tygodnik“ erhob also immer wieder die Stimme gegen die Versuche, die Gesellschaft zu säkularisieren, und konterkarierte dadurch die propagandistischen Bemühungen der PZPR, durch die Hervorhebung des nominellen Rechts auf freie Religionsausübung den Schein der Glaubensfreiheit aufrechtzuerhalten.²⁹⁰

Der zweite Punkt, in dem der Tygodnik die propagandistischen Bemühungen der Partei unterlief, war die Darstellung der nationalen Vergangenheit. Noch deutlicher als in den Hirtenbriefen wurde in der Zeitschrift eine Sicht auf die Geschichte präsentiert, die von der parteilich verordneten abwich.²⁹¹ Wie von Seiten des Episkopats sind auch hier Bemühungen zu beobachten, die Erinnerung an katholische Traditionen der polnischen Geschichte wach zu halten, um aus ihnen Wertorientierungen für die Zukunft zu gewinnen.²⁹² Das schlug sich beispielsweise in der Forderung an den Staat nieder, sich stärker für die Erhaltung von Kirchenkunst zu engagieren,²⁹³ wodurch das im Zusammenhang mit den Schauprozessen beschriebene Selbstbild der Partei als Hüterin der Vergangenheit in Frage gestellt wurde.²⁹⁴ Deutlich wird dies durch einen den Artikel abschließenden Appell, dass „die Erhaltung der Erinnerung an unsere gemeinsame Vergangenheit eine Pflicht [ist], die genauso schwer auf allen lastet, wie die Pflicht der Arbeit an der Gegenwart.“²⁹⁵

Wichtig ist jedoch zu betonen, dass im „Tygodnik“ schon in diesen ersten Jahren der kommunistischen Herrschaft in Polen ein Geschichtsbild präsentiert wurde, das sich nicht allein aus den polozentristischen Narrativen speiste wie dies manchmal auf Seiten der Kirchenleitung der Fall war.²⁹⁶

²⁸⁸ „Wymowa słów i przemilczeń Tygodnika Powszechnego“ [„Die Aussage der Worte und des Schweigens des Tygodnik Powszechny“]. TL 22.3.1952, 3.

²⁸⁹ Die Verhältnisse werden so dargestellt, als würde von staatlicher Seite alles für friedliche Beziehungen getan werden, und allein von der Kirche immer wieder das zu diesem Zeitpunkt bestehende Abkommen torpediert werden.

²⁹⁰ So wurde immer wieder betont, dass die Regierung nicht beabsichtige, die Religionsfreiheit einzuschränken. Häufig wurde auch hervorgehoben, dass die Kirche in Polen besser gestellt sei als in den (westlichen) Nachbarländern. Siehe beispielsweise: „Stosunki między kościołem i Państwem zależą od postawy kleru“ TL vom 20.3.1949, 1.

²⁹¹ *Jagiello*: Próba II 42.

²⁹² *Ebenda* 41.

²⁹³ „Stare i Nowe“ [„Neu und alt“]. TP vom 30.7.1950 10.

²⁹⁴ Die Bemühungen sich als solche darzustellen, gingen sogar so weit, dass stolz publik gemacht wurde, in welchem Maße sich der Staat an dem Wiederaufbau der von den Deutschen zerstörten Kirchen des Landes beteiligt habe. Beispielsweise: „W służbie Waszyngtonu, Watykanu i Bonn“ [„Im Dienst Washingtons, des Vatikan und Bonns“]. TL vom 17.9.1953, 10.

²⁹⁵ „Stare i Nowe“ TP vom 30.7.1950 10.

²⁹⁶ *Jagiello*: Próba II 192.

So fand in der Erinnerungskultur des „Tygodnik“ beispielsweise die Erinnerung an die Shoah einen Ort. In Artikeln und Leserbriefen wurde eine Art Debatte darüber geführt, welche Form des Gedenkens an die im ehemaligen nationalsozialistischen Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau umgekommenen Juden einzurichten sei.²⁹⁷ Es ist daher Beate Kosmala zu widersprechen, die davon ausgeht, dass „Auschwitz-Birkenau als Ort der Vernichtung der europäischen Juden [...] aus dem Bewusstsein der nachwachsenden Generationen“²⁹⁸ verschwand. Denn wurde das ehemalige Lager zwar in der offiziellen Gedenkkultur der Kommunisten als „Inbegriff des polnischen Leidens [...] unter der deutschen Okkupation [...] und die Wiedergeburt Polens als kommunistische Volksrepublik“²⁹⁹ instrumentalisiert, gibt es im „Tygodnik“ jedoch Evidenzen, dass hier die Erinnerung auch an jüdisches Leiden aufrechterhalten wurde. Am Deutlichsten wird dies in einem Artikel vom 15. Januar 1950, wo die Rede davon war, dass in Auschwitz „eine Nation ermordet wurde, die die erste einer langen Reihenfolge sein sollte, die ein ähnliches Ende finden sollte.“³⁰⁰ Dass mit dieser Nation nicht die polnische Nation gemeint war, wird aus dem Gesamtzusammenhang des Artikels deutlich, wenn beispielsweise bei der Nennung der Nationen, die an diesem Ort ihr „Martyrium“ gefunden hätte, Juden an die erste Stelle gesetzt wurden.

Der TP stellte daher eine öffentliche Gegenstimme zu dem Versuch der Kommunisten dar, ein bestimmtes Stück Vergangenheit für ihre Zwecke zu instrumentalisieren.

Möglicherweise sind diese Versuche der Zeitschrift, die Narrative über die nationale Vergangenheit um bestimmte Aspekte zu erweitern, auch der Grund dafür, warum Władysław Bartoszewski den „Tygodnik“ retrospektiv deshalb hervorgehoben hat, weil er „konsequent, in gewissem Maße, und meist unter den begrenzten Möglichkeiten der Zensur versucht [hat], die Wahrheit über die polnische Vergangenheit zu sagen.“³⁰¹ Einschränkend muss jedoch hinzugefügt werden, dass dieser Diskurs ein Minderheitendiskurs war, der wahrscheinlich keine Breitenwirkung entfaltete.³⁰²

²⁹⁷ Artikel dazu datieren vom 15.1.1950, 5; 5.3.1950, 9; 2.5.1950, 7; 16.7.1950, 7; 1.4.1951, 3f. Es ging dabei vor allem um die Frage, ob ein dokumentierender Museumsort oder ein erinnernder Gedenkort eingerichtet werden sollte.

²⁹⁸ *Kosmala*: Lange Schatten der Erinnerung 514.

²⁹⁹ *Ebenda*. — Diese symbolische Zuschreibung transportiert außerdem der bereits zitierte Artikel aus der TL vom 18.6.1950, in dem von einer Gedenkveranstaltung der „patriotischen Priester“ berichtet wird. Von jüdischen Opfern ist auch hier keine Rede.

³⁰⁰ An anderer Stelle ist die Rede von der „Martyrologie der jüdischen Nation.“ „Na tropach wielkiej zbrodni“ [„Auf den Spuren des großen Verbrechens“]. TP vom 1.4.1951, 3f.

³⁰¹ *Jagiello*: Próba II 32.

³⁰² Im Übrigen wäre es interessant, der Frage nachzugehen, welche Haltung die Kirchenleitung dazu einnahm. Denn auch in den Hirtenbriefen findet sich keine Erwähnung der jüdischen Opfer im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg. Möglicherweise erklärte sich die Kirche also einverstanden mit der Darstellung der Geschichte des Zweiten Weltkriegs als rein polnische Leidensgeschichte. Dieser Verdacht wird durch die Beobachtung Beate Kosmalas unterstützt, dass „in der offiziellen Bildsprache des Gedenkens an Auschwitz

Abgrenzung gegenüber der Kirchenleitung

Im Sinne des bereits erwähnten integralen Humanismus gingen die Kompromissbereitschaft der Redaktion des TP und ihr Entgegenkommen gegenüber der kommunistischen Regierung weiter als von Seiten der Kirchenleitung. Viele Autoren sind daher der Meinung, dass die von der Wochenzeitschrift entwickelten Konzeptionen für ein „neues Polen“ eine Voraussetzung für einen echten Kompromiss zwischen christlich geprägten demokratischen und kommunistischen Ideen hätten darstellen können.³⁰³

Die Zusammenarbeit zwischen Kirche und kommunistischem Staat in Form des Abkommens von 1950 wurde deshalb im „Tygodnik“ sehr viel positiver bewertet als in den Hirtenbriefen. Wurde es von Seiten der Kirchenleitung meist als Notwendigkeit dargestellt, um die Verbindung zwischen Kirche und Nation nicht zertrennen zu lassen,³⁰⁴ bezeichnete der TP das Abkommen als Ereignis von Bedeutung für die gesamte katholische Kirche.³⁰⁵ Es war die Rede von einer „Synthese zwischen Kommunismus und Katholizismus“, die Hoffnung machen würde auf eine „Taufe des Kommunismus“, durch die es zu einer „Verbindung des gesellschaftlichen Programms des Kommunismus mit christlicher Moral und Metaphysik“ kommen könnte.³⁰⁶ Daher wurde für einen „katholischen Objektivismus“ plädiert, der „nicht zögert [dem Kommunismus, L.H.] die ideologische Richtigkeit dort zuzuerkennen, wo er sie aufweist.“³⁰⁷

Aus dieser Haltung resultierte eine Reihe von Loyalitätsbekundungen, welcher sich die Kirchenleitung enthielt. Ein Beispiel dafür sind die Artikel, die immer zum Jahrestag der Gründung des Lubliner Komitees erschienen, in denen die positiven Errungenschaften der neuen Regierung herausgestellt wurden. Eine ablehnende Haltung dazu aus weltanschaulichen Gründen wurde als „dumm und bedrohlich“³⁰⁸ dargestellt. In ihrer Überzeugung von der Richtigkeit einer Verbindung zwischen Kommunismus und Katholizismus unterstützte der TP also stellenweise selbst die kommunistische Symbolpolitik, indem die positiven Errungenschaften der Nachkriegsregierung gerade an solchen Jahrestagen hervorgehoben wurden.

in der Volksrepublik [bereits Mitte der 50er Jahre, L.H.] in Verbindung mit politischen Aussagen auch martyrologische Elemente mit christlicher Symbolik auftauchen.“ *Kosmala*: Lange Schatten der Erinnerung 514.

³⁰³ So beispielsweise *Jagiello*: Próba II 44. — *Chinciński*: Nieugetość 12.

³⁰⁴ „Komunikat“, LPE vom 22.4.1950.

³⁰⁵ „Eksperyment Polski“ TP vom 3.2.1952, 1.

³⁰⁶ Zitate aus *Ebenda*.

³⁰⁷ „Katolik wobec dialektyki marksystowskiej“ [„Der Katholik angesichts der marxistischen Dialektik“]. TP vom 28.5.1950, 2.

³⁰⁸ TP vom 23.7.1950, 1.

Die in diesem Kontext wohl problematischste Loyalitätsbekundung war am 15. Februar 1953 in Form eines Kommentars zum Schauprozess gegen Mitglieder der Krakauer Kurie zu lesen. Obwohl weitgehend bekannt war, unter welchen Umständen die Geständnisse und Urteile in solchen Prozessen zustande kamen,³⁰⁹ ließ sich die Redaktion zu einer Stellungnahme gegen die Verurteilten hinreißen. Zwar war der Text Ergebnis einer Forderung der Zensurbehörde, die sonst die Nummer nicht erscheinen hätte lassen.³¹⁰ Doch verwundert es, dass in diesem Fall den staatlichen Forderungen nachgegeben wurde, während sie in Bezug auf Stalins Tod nur wenige Wochen später verweigert wurden, so dass die Zeitschrift schließlich doch dem Staat untergeordnet wurde. Es ist nur schwer einzusehen, warum dagegen die Loyalität gegenüber den zu Unrecht Angeklagten und Verurteilten für die Redaktion offenbar nicht unter die Wahrung der Minimalposition fiel.

„Die Alternative zur Alternative“

Trotz dieses „größten Fehlers der Redaktion“³¹¹, der Kritikern der Zeitschrift noch heute als unumstößlicher Beweis für die Regimetreue und Handlangerfunktion des TP gilt,³¹² bleibt bilanzierend festzuhalten, dass die Zeitschrift einen Beitrag dazu leistete, die Unterscheidungsfunktion des katholischen Milieus in den Zeiten der intensivsten Ideologisierungsversuche des kommunistischen Regimes zu erhalten. Der wichtigste Aspekt dabei ist in unserem Zusammenhang die Tatsache, dass der TP nicht die absolute ideologische Gegnerschaft zur Partei verkörperte – wie das die Kirchenleitung tat – sondern dass es mit dieser Zeitschrift eine Stimme im öffentlichen Diskurs gab, welche die strengen Dichotomien aufbrach, die einerseits das Staats-Kirche-Verhältnis und andererseits das Weltbild der kommunistischen Partei prägten.

Das bedeutet zum einen, dass der TP durch seine Annäherungsversuche an den Kommunismus nicht nur Voraussetzungen für einen Grad der Verständigung schaffte, der von

³⁰⁹ Dariusz Jarosz und Maria Pasztor sind in verschiedenen Archiven der Frage nachgegangen, welche Gerüchte in den frühen Jahren der Volksrepublik kursiert sind. In Bezug auf die Schauprozesse haben sie herausgefunden, dass die Menschen dem, was in der Presse zu lesen war, kaum Glauben schenkten. Denn „die Leute [...] glaubten einfach nicht daran, dass eine Geistliche Person und noch dazu ein Bischof feindlich gegen die polnische Nation vorgehen würde.“ So war den Menschen zumindest teilweise anscheinend auch bewusst, dass die Geständnisse nur unter Folter und dem Einsatz von Drogen zustande gekommen sind. Siehe *Jarosz, Dariusz/Pasztor, Maria: W krzywym zwierciadle. Polityka władz komunistycznych w świetle plotek i pogłosek z lat 1949-1956. Warszawa 1995*, hier 98.

³¹⁰ *Żakowski: Pół wieku 18*.

³¹¹ So die langjährige Redakteurin Jozefa Hannelowa rückblickend über diesen Artikel. Zitiert nach: *Żakowski: Pół wieku 18*.

³¹² So Stanisław Murzański, der die Debatte um die Funktion des TP im Stalinismus angestoßen hat: *Murzański, Stanisław: „Tygodnik Powszechny”, pułapki lojalizmu. Arcana 2000, nr spec., 235-246*, hier 238.

der Kirchenleitung seit 1945 verworfen worden war.³¹³ Das bedeutet zum anderen, dass die Zeitschrift eine „Sauerstoffflasche“ war, „die der Gesellschaft frischen Atem in der schweren Atmosphäre der offiziellen Propaganda verschaffte.“³¹⁴ Denn in ihrem „Nachkriegspositivismus“ (Andrzej Friszke³¹⁵) zeigte die Redaktion einen Weg, wie man nicht bedingungslos *für* den Sozialismus sein konnte, ohne damit automatisch *gegen* ihn zu sein.³¹⁶ Ein gutes Beispiel dafür ist die Haltung des TP zur „Armija Krajowa“ („Heimatarmee“), die in der offiziellen Propaganda als Verband „reaktionärer Untergrundkämpfer“ dargestellt wurde.³¹⁷ Der „Tygodnik“ aber bemühte sich um eine positive Darstellung des bewaffneten Arms der Londoner Exilregierung. Dadurch gab die Zeitung ein Beispiel dafür, wie man „Reste der alten Ordnung“ auf der einen Seite hochhalten, auf der anderen Seite aber gleichzeitig die neue Gesellschaftsordnung befürworten konnte.³¹⁸

Abschließend gilt es noch zu betonen, dass es dennoch verfehlt wäre, die Haltung der Redaktionsmitglieder als Wurzel der polnischen Bürgerrechtsbewegung der 60er und 70er Jahre zu bezeichnen. Denn der „Tygodnik“ war eine Zeitschrift für die Intelligenz, und als solche grenzte sich ihre Redaktion bewusst von der polnischen Volksfrömmigkeit ab, die von Wyszyński so bewusst gefördert worden war, und aus der schließlich der massenhafte Protest gegen das Regime erwachsen konnte.³¹⁹ Dafür, dass dem „Tygodnik Powszechny“ in diesem Prozess nur ein kleiner Wirkungsanteil zuzuschreiben ist, spricht die Tatsache, dass die Zeitschrift in der Nachwendezeit zunächst enorme Auflageneinbußen hinnehmen musste. Mit der Zeit jedoch fand der TP seinen Platz in der polnischen Gesellschaft wieder, so dass es heute wieder nur schwer vorstellbar ist, „dass ein intelligenter Mensch den Tygodnik nicht lesen könnte.“³²⁰

³¹³ *Luks*: Katholizismus 11.

³¹⁴ Zitiert nach *Żakowski*: Pół wieku 18.

³¹⁵ Zitiert nach *Jagiello*: Próba II 220.

³¹⁶ *Ebenda* 46.

³¹⁷ *Koziel*: Prasa 146.

³¹⁸ *Jagiello*: Próba II 45f.

³¹⁹ Vgl. dazu: *Zablocki*: „Lewicowa“, vor allem 108-115.

³²⁰ *Żakowski*: Pół wieku 157.

V Bedingtes Miteinander: Die Stabilisierungsfunktion des kirchlichen öffentlichen Diskurses

Der bis 1972 kirchenrechtlich nicht endgültig festgelegte Status der nach dem Zweiten Weltkrieg an Polen gefallenem Oder-Neiße-Gebiete war eine Zielscheibe für umfassende und beständige Angriffe der kommunistischen Propaganda, mit denen die Kirche vor den Augen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in Misskredit gebracht werden sollte.

Nach einer kurzen Einführung in die Rolle der Vatikanischen Diplomatie in dieser Angelegenheit wird im Folgenden beschrieben, welche Konsequenzen diese Haltung des Heiligen Stuhls für die Auseinandersetzungen zwischen PZPR und Kirche hatte. Am Beispiel des öffentlichen Diskurses über die polnischen Westgebiete, die eine vielschichtige Funktion für das kollektive Bewusstsein der polnischen Nachkriegsgesellschaft hatten,³²¹ wird das bisweilen schwierige Vertrauensmanagement der Kirchenleitung in den öffentlichen Auseinandersetzungen mit der PZPR aufgezeigt, das es mitunter erforderte, an manchen Stellen den staatlichen Diskurs über ein bestimmtes Thema zu unterstützen.

V.1 Die Problematik der Kirchenverwaltung in den Westgebieten und die Haltung des Vatikans

Der Vatikan war nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht gewillt, die Kirchenverwaltung in den neuen polnischen Westgebieten den veränderten Grenzen anzupassen, weshalb er die „neupolnischen“ Diözesen weiterhin als Teile der deutschen katholischen Kirche betrachtete.³²² Praktisch konnten jedoch die nach kanonischem Recht zuständigen deutschen Bischöfe und Kapitularvikare aufgrund der geopolitischen Situation ihre Aufgaben nicht wahrnehmen. Um dennoch eine Kontinuität in der Seelsorge herzustellen, hatte Pius XII. den polnischen Kardinalprimas August Hlond 1945 für seine Rückkehr nach Polen – wie andere Kirchenführer im potentiellen Machtbereich der Sowjetunion auch³²³ – mit einer Sondervollmacht, einer sog. „*facultas specialis*“³²⁴ ausgestattet. Hlond wählte sich dadurch im Besitz der Jurisdiktion auch für die „neupolnischen“ Gebiete. Er nutzte sie dazu, die nach kanonischem Recht ordentlichen Amtsträger zu einem Verzicht auf die Ausübung ihres

³²¹ Über die Wichtigkeit der Westgebiete für die Herstellung eines Gemeinschaftsgefühls in der polnischen Nachkriegsgesellschaft siehe den in der Schriftenreihe des Collegium Carolinum erscheinenden Aufsatz: Hofmann, Andreas: Werwölfe im Wilden Westen. Siedlermythos und Staatsideologie in Volkspolen.

³²² Żurek: Zwischen Nationalismus 150.

³²³ Stehle, Hans-Joachim: Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten. Zürich 1993, 237.

³²⁴ Siedlarz: Kirche 46.

Amtes zu bewegen³²⁵ und polnische Apostolische Administratoren einzusetzen, die unmittelbar nach Kriegsende eine polnische Kirchenverwaltung aufbauten.³²⁶

Nach ihrer Konsolidierung begann die kommunistische Regierung ab 1948 immer heftiger auf die Errichtung einer ständigen, vom Vatikan anerkannten Kirchenverwaltung zu dringen. Weil die päpstliche Diplomatie jedoch einem Friedensvertrag zwischen Westdeutschland und Polen nicht vorgreifen wollte, weigerte man sich im Vatikan bis in die 70er Jahre hinein diesen Schritt vorzunehmen.³²⁷ 1951 erwirkte eine Romreise von Primas Wyszyński die Ernennung der Administratoren zu Titularbischöfen. Diese wiederum wollte aber die kommunistische Regierung nicht anerkennen und setzte staatstreue Kapitularvikare ein.³²⁸ Weil der Primas ein Schisma verhindern wollte, verließ er ihnen die Jurisdiktion. Eine endgültige Regelung nach kanonischem Recht jedoch behielt sich der Vatikan weiterhin vor bis es zum Abschluss eines Friedensvertrags kommen sollte. So lange dies nicht der Fall war, fühlte man sich der Einhaltung des seit 1933 gültigen Konkordats mit Deutschland verpflichtet, das die Aufrechterhaltung der Diözesanorganisation der katholischen Kirche „im Gesamtgebiet des Deutschen Reiches“³²⁹ gewährleistete.

Hinter dieser Haltung stand zwar keine „antipolnische Hetze“³³⁰, als welche sie in der „Trybuna Ludu“ ständig diffamiert wurde. Dennoch ist man sich in der Forschung einig, dass der Heilige Stuhl zumindest in den unmittelbaren Nachkriegsjahren in der politisch noch ungeklärten Grenzfrage eher der westdeutschen Sicht zuneigte.³³¹ In einem Schreiben an die deutschen Bischöfe vom März 1948 drückte der Papst in Bezug auf die Vertreibung der Deutschen aus den Gebieten östlich von Oder und Neiße sogar seine Hoffnung aus, dass „das Geschehene rückgängig“ gemacht werden könnte, und die Deutschen in die Gebiete östlich von Oder und Neiße zurückkehren könnten.³³²

³²⁵ Bis heute ist es noch strittig, ob der Primas diesen Verstoß gegen das kanonische Recht absichtlich vorgenommen hat, oder ob ihn eine Fehlinterpretation der Sondervollmacht irrtümlicherweise dazu verleitet hat. Hauptsächlich diskussionswürdig ist, ob die Formulierung der Vollmacht „tutto il territorio polacco“ auch auf die nach 1945 neuen Gebiete Polens bezogen war, und ob Hlond sie möglicherweise aus nationalpolitischen Interessen heraus mutwillig falsch interpretiert hat. *Pietrzak, Jerzy*: Die politischen und kirchenrechtlichen Grundlagen der Einsetzung Apostolischer Administratoren in den Jahren 1939-1942 und 1945 im Vergleich. In: *Karp, Hans-Jürgen/Köhler, Joachim* (Hg.): *Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur*. Köln 2001, 157-174, hier 171f — Zum neuesten Stand: *Żurek*: *Zwischen Nationalismus* 177f.

³²⁶ Die Einsetzung der Apostolischen Administratoren erfolgte bereits zehn Tage nach der Potsdamer Konferenz! Siehe: *Stehle*: *Geheimdiplomatie* (1993) 238.

³²⁷ *Dudek/Gryz*: *Komuniści* 33.

³²⁸ *Ebenda* 66.

³²⁹ *Żurek*: *Zwischen Nationalismus* 151.

³³⁰ Beispielsweise: „Błogosławieństwo papieskie dla hitlerowskich odwetców“ [„Päpstlicher Segen für Hitleristische Revanchisten“]. TL vom 12.11.1952, 3.

³³¹ *Żaryn*: *Stolica* 75. — *Stehle*: *Geheimdiplomatie* (1993) 234.

³³² *Żurek*: *Zwischen Nationalismus* 152.

Als Grund für diese Haltung des Papstes wurde nicht nur von Zeitgenossen völlig zutreffend die Zusammensetzung der päpstlichen Beratergremien erkannt, in denen Deutsche herausragende Stellungen einnahmen, Polen jedoch gar nicht vertreten waren. So äußerte Adam Sapieha Ende der 40er Jahre bedauernd, dass niemand in Rom sei, der „unsere Sicht der Dinge darstellen würde.“³³³

Wichtig für die Haltung des Papstes war aber auch seine grundsätzliche Einstellung, die eher als „kommunismusfeindlich“³³⁴ zu bezeichnen ist. Westdeutschland figurierte in den vatikanischen außenpolitischen Konzeptionen als Bollwerk gegen den Kommunismus,³³⁵ weshalb alles unterlassen wurde, was als ein Entgegenkommen gegenüber den sozialistischen Staaten hätte interpretiert werden können, um den westlichen Staaten möglichst den Rücken zu stärken.³³⁶ Unter anderem auch aus diesem Grunde übrigens erkannte der Heilige Stuhl nie das Abkommen zwischen der polnischen Kirche und der PZPR an.³³⁷

Äußerungen des Papstes, wie der Brief an die deutschen Bischöfe aus dem Jahr 1948, wurden von der kommunistischen Propaganda im Sinne der Kampagne gegen den Vatikan natürlich geradezu „ausgeschlachtet“. Formulierungen wie die des in seiner Grausamkeit „in der Vergangenheit Europas beispiellose[n] Vorgehen[s]“³³⁸ in Bezug auf die Vertreibung der Deutschen passten nahtlos in die Kampagne, die die Menschen von der „germanophile[n] Haltung der Kirche“³³⁹ überzeugen sollte. Vor allem die den nämlichen Brief abschließende Forderung nach Wiedergutmachung konnte ganz im Sinne der Kommunisten verwendet werden, dem Vatikan den „Dienst für den Imperialismus“ anzuhängen, der für ein wieder erstarktes Deutschland gegen Polen orientiert sei.³⁴⁰

Die Weigerung des Vatikans, eine ständige polnische Kirchenverwaltung für die Gebiete östlich von Oder und Neiße einzurichten, hatte daher weit reichende Folgen und machte die

³³³ *Ebenda* 157.

³³⁴ *Żaryn*: *Stolica* 53.

³³⁵ *Ebenda* 54. — Interessant wäre es, der Frage nachzugehen, inwiefern für den polnischen Episkopat eine Rolle gespielt hat, dass diese Konzeption der weltpolitischen Lage durch den Vatikan eigentlich der Selbstwahrnehmung der polnischen Kirche entgegenlief. Denn selbst wenn sie sich ihrer Existenz *in* dem atheistischen System durchaus bewusst war, bedeutete doch die Selbstwahrnehmung der polnischen katholischen Nation als „antemurales christianitas“, dass man sich weiterhin als Verteidigern der europäischen Christenheit *gegen* die Ungläubigen sah. Die polnische Kirche nahm also sich selbst als das – zumindest ideelle, wenn auch nicht politische – Bollwerk gegen den Kommunismus wahr. Deshalb stellt sich die Frage, ob Versuche unternommen wurden, in Rom eine solche Sicht der Dinge zu lancieren. In jedem Fall ist dies doch ein weiterer Hinweis darauf, dass die vatikanische Diplomatie bisweilen in ihrem Verhalten – wohl nicht zuletzt bedingt durch Informationsmangel – nicht die notwendige Sensibilität für die spezifische Situation der polnischen Kirche zeigte.

³³⁶ *Stehle*: *Geheimdiplomatie* (1993) 234.

³³⁷ *Żaryn*: *Stolica* 80. Eine wichtige Rolle dabei spielte auch die Überzeugung des Papstes, dass die Prinzipien des Marxismus-Leninismus und der katholischen Kirche nicht miteinander vereinbar seien.

³³⁸ *Żurek*: *Zwischen Nationalismus* 152.

³³⁹ Thesen des Sicherheitsdienstes über die katholische Kirche, vom 1.10.1947. Zitiert nach: *Wiaderny*: *Die Katholische Kirche* 27-31, hier 28.

³⁴⁰ *Koziel*: *Prasa* 159.

polnische Kirche zur Zielscheibe von vielerlei Angriffen durch den Staat. Denn selbstverständlich lag die Einrichtung einer polnischen Kirchenverwaltung nicht im Interesse der Warschauer Regierung. Vielmehr ging es dieser hauptsächlich darum, die Haltung des Vatikans propagandistisch für ihre Interessen zu nutzen und den Episkopat zu diskreditieren, der immer wieder seine Loyalität zu Rom bekundete (und aus „kirchenpolitischer Raison“ auch immer wieder betonen musste).³⁴¹

Prekär wurde die Lage für die Kirche vor allem dadurch, dass der Heilige Stuhl durch sein Auftreten während des Zweiten Weltkriegs in Polen tatsächlich an Beliebtheit verloren hatte. Denn viele Menschen hätten sich ein stärkeres Engagement der päpstlichen Diplomatie für Polen und gegen NS-Deutschland gewünscht.³⁴²

Die Tatsache, dass die polnische katholische Kirche Teil einer transnationalen Organisation war, gereichte ihr in ihrem Kampf um einen Freiraum in der kommunistischen Diktatur also nicht immer zum Vorteil. In dem hier relevanten Fall der Kirchenverwaltung in den Westgebieten brachte dieser Umstand die Kirchenleitung in ihrem Anliegen, durch einen öffentlichen Diskurs das Vertrauen der polnischen Gesellschaft aufrechtzuerhalten insofern in Argumentationsnöte, als die Haltung des Vatikans eine reale Tatsache war, aus der die staatliche antikirchliche Kampagne gespeist werden konnte.

V.2 Die staatliche Pressekampagne

Durch die Pressekampagne zu der Frage der Kirchenverwaltung in den Westgebieten versuchte die PZPR, das Vertrauen der Menschen in den Episkopat zu brechen. Aus dem Umstand, dass die Kirche – obwohl sie im Abkommen von 1950 einen entsprechenden Passus unterzeichnet hatte³⁴³ – im Vatikan noch keine ständige Kirchenverwaltung erwirkt hatte, wurden eine Reihe von Vorwürfen entwickelt.

³⁴¹ Dies wird beispielsweise ganz klar ersichtlich aus dem bereits zitierten Hirtenbrief „O Boskim pochodzeniu władzy w Kościele Chrystusowym“ [„Über die göttliche Herkunft der Leitung in der Kirche Christi“]. LPE vom Dezember 1950. — Durch dieses Zeugnis seiner Loyalität gegenüber dem Vatikan hatte sich der Episkopat im Übrigen großen Ärger eingehandelt. So schreibt Damien Thiriet, dass der Veröffentlichung dieses Textes „eine präzedenzlose Repressionswelle“ gefolgt war. Siehe: *Thiriet*: Marks 161.

³⁴² *Żaryn*: *Stolica* 69. — *Żurek*: *Zwischen Nationalismus* 155. Letztgenannter beruft sich in dieser Aussage auf Gespräch mit der Zeitzeugin und Redakteurin des „Tygodnik Powszechny“ Józefa Hennelowa.

³⁴³ Der diesbezügliche Artikel 3 des Abkommens, das am 16.4.1951 in der TL veröffentlicht wurde, lautet wie folgt: „Der polnische Episkopat stellt fest, dass sowohl ökonomische, historische, kulturelle, religiöse Gesetze, wie auch die Gerechtigkeit der Geschichte fordern, dass die Wiedergewonnenen Gebiete für immer zu Polen gehören werden. Ausgehend von der Voraussetzung, dass die Wiedergewonnen Gebiete ein von der Volksrepublik untrennbarer Teil sind, wird sich der Episkopat mit der Bitte an den Heiligen Stuhl wenden, dass die Kirchenverwaltung, die sich derzeit auf residierende Bischöfe stützt, zu ständigen Ordinarien gemacht wird.“

Der grundlegende Vorwurf lautete, dass sich die polnische Kirche im Vatikan nicht ausreichend engagiere und damit gegen die polnische Staatsräson verstoßen würde.³⁴⁴ Was aber genügendes Engagement bedeutet hätte, wäre selbstverständlich von der Partei festgelegt worden.

Der qualitative Sprung von einer Pressekampagne mit den typischen Mechanismen hin zu einer Kriminalisierung der Kirchenleitung kam im Herbst 1953. Das angeblich mangelhafte Engagement für die polnische Staatsräson wurde unter anderem zum Vorwand genommen, den Primas für drei Jahre zu inhaftieren. In der „Trybuna Ludu“ vom 29. September 1953 hieß es deshalb, dass sich der Primas „entgegen der öffentlichen Meinung [nicht] auf den Weg der loyalen Erfüllung der Grundsätze von 1950“ begeben habe, sondern alles getan habe, „damit sie nicht erfüllt“ werden.³⁴⁵

Doch war dies nur der Gipfelpunkt der Kampagne. Diese hatte seit 1950 ein weiteres Argument gewonnen,³⁴⁶ welches die Kirchenleitung unter erheblichen Druck setzen konnte: Mit der Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze durch die DDR im Görlitzer Abkommen gab es nämlich theoretisch den vom Papst geforderten Friedensvertrag. Weil der Vatikan darauf aber selbstverständlich nicht reagierte, konnte in der Propaganda die Partei in Verbindung mit der Sowjetunion als die Beschützerin der neuen polnischen Gebiete präsentiert werden.³⁴⁷ Im Gegensatz dazu wurden die Haltung der Kirche und des Heiligen Stuhls so dargestellt, dass sie „mit dem staatlichen und nationalen Interesse Polens kollidiert und nur antipolnischen Kräften dient.“³⁴⁸

Es tritt in dieser Kampagne ein Mechanismus auf, der im Zusammenhang mit anderen Themen nicht so deutlich zu erkennen ist. Wie an anderer Stelle auch wurde versucht, die Haltung der Kirche als gegensätzlich zur Haltung des Staates zu beschreiben, die wiederum in Einklang stand mit „der entschiedenen Haltung der ganzen polnischen Nation.“³⁴⁹ Abweichend von anderen Kontexten jedoch wurde gezeigt, wie sich der Episkopat zu einzelnen, kleinen Schritten des Entgegenkommens überzeugen hat lassen, weil der

³⁴⁴ Beispielsweise: „Głosy księży domagających się ustalenia stałej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich“ [„Priesterstimmen, die die Einrichtung einer ständigen Kirchenverwaltung in den Westgebieten fordern.“]. TL vom 10.11.1950, 2. — „Księża patrioci kroczą na drodze walki o pokój wraz z całym ludem Polski.“ TL vom 18.6.1950, 2. — „Naród polski nie pozwoli na wrogie knowania“ TL vom 12.1.1951, 3f. — „Polityczna geografia Watykanu“ [„Die politische Geographie des Vatikans“]. TL vom 17.2.1951, 3. — „Watykan, Prymas i Ziemie Odzyskane“ TL vom 27.9.1953, 3.

³⁴⁵ „W trosce o normalizację stosunków między Państwem i Kościołem“ [„In Sorge um die Normalisierung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche“] TL vom 29.9.1953, 1.

³⁴⁶ *Żaryn: Stolica* 79. — *Żurek: Zwischen Nationalismus* 154.

³⁴⁷ *Żaryn: Stolica* 79.

³⁴⁸ „Rząd Polski wyzwa Episkopat do zlikwidowania tymczasowości stanowisk kościelnych na ziemiach zachodnich“ TL vom 25.10.1950, 1.

³⁴⁹ „O wywiadzie ks. Prymasa Wyszyńskiego“ [„Über das Interview mit Primas Wyszyński“]. TL vom 18.12.51, 3.

„Widerstand in der Gesellschaft“³⁵⁰ und der Druck „der patriotischen öffentlichen Meinung“³⁵¹ zu groß geworden seien.

Dahinter ist eine leicht veränderte Strategie des Vertrauensgewinns zu erkennen, welche als „Gewährsmann“ weder eine konstruierte Tradition, noch eine konstruierte Rechtsstaatlichkeit, welche ein konstruiertes Verbrechen belangt, heranzieht,³⁵² sondern *die* öffentliche Meinung. Möglicherweise ist dies ein erster Hinweis auf die Besonderheit dieses Konfliktbeispiels zwischen Staat und Kirche. Vermutlich speiste sich dieses Argument aus dem Bewusstsein, hier eine reelle Chance zu haben, der Kirche ein Stück ihres „Vertrauenkapitals“ abzutrotzen.³⁵³ In anderen Fällen, in denen man sich der öffentlichen Unterstützung nicht so sicher sein konnte, traute man sich offenbar eine solche Argumentationsweise nicht zu. Nun aber hatten die Kommunisten gute Chancen, dass die eigenmächtige Einsetzung der Kapitalsvikare nicht ausschließlich als Eingriff in innerkirchliche Angelegenheiten verstanden wurde. Möglicherweise gab es tatsächlich reelle Unterstützung für diesen Schritt, der als Ausdruck des Entschlusses vermittelt wurde, dass die Partei besonders nach Abschluss des Görlitzer Vertrages den für Polen schädlichen, unklaren kirchenrechtlichen Zustand der Westgebiete „nicht länger tolerieren“³⁵⁴ wollte und deshalb mit der Einsetzung der staatstreuen Kapitalsvikare „den Zustand des Provisoriums [...] beendet“³⁵⁵ habe. Möglicherweise sah es wirklich manch einer so, dass „die Regierung [dadurch] den Willen der Nation erfüllt“³⁵⁶ hat.

Festzuhalten bleibt dabei aber auch, dass das Projekt, für das die Partei in diesem Falle Zustimmung zu erringen suchte – und wahrscheinlich auch erhielt – eines war, das erklärtermaßen auf die Stärkung des kirchlichen Lebens in den Westgebieten hinauslief. Zwar standen hinter der neuen Kirchenverwaltung wiederum die staatstreuen „patriotischen“

³⁵⁰ *Ebenda.*

³⁵¹ „Duchowieństwo polskie domaga się połowania stałych diecezji na Ziemiach Zachodnich“ [„Der polnische Klerus fordert die Errichtung ständiger Diözesen in den Westgebieten“]. TL vom 1.11.1950, 2.

³⁵² Wie in den anderen beiden, bereits besprochenen Beispielen.

³⁵³ In diesem Sinne argumentiert auch Robert Żurek, der zwar oft wenig systematisch mit dem Begriff der Öffentlichkeit umgeht, weshalb nicht immer klar ist, ob er mit „Kirche“ die Gläubigen, die christlichen Medien oder die Kirchenleitung meint. Dennoch stützt er sich in seiner These, dass „die Einstellung aller polnischen christlichen Kreise zur Übernahme der ostdeutschen Gebiete [...] eindeutig affirmativ“ war, in überzeugender Art und Weise auf die Aussagen von Zeitzeugen (158). Er zieht daraus den Schluss, dass die Haltung des Vatikans und die in der Folge notwendige Zurückhaltung der Kirche der Grund dafür waren, dass in den Kampagnen in der Frage der Westgebiete „mit der Überzeugung der Gesellschaft durch das Regime gerechnet werden musste.“ (153)

³⁵⁴ „Rząd Polski wyzwa Episkopat do zlikwidowania tymczasowości stanowisk kościelnych na ziemiach zachodnich“ TL vom 25.10.1950, 1.

³⁵⁵ *Ebenda.*

³⁵⁶ In dem Artikel, der über die Ersetzung der Kirchenverwaltung durch den Staat berichtet, heißt es im Untertitel: „Cały kraj wita z uznaniem decyzję Rządu RP“ [„Das ganze Land begrüßt mit Anerkennung den Schritt der Regierung der VR Polen“]. TL vom 29.1.1951, 1. — Um dies zu unterstreichen, wird im Übrigen wieder die zuvor schon beschriebene Taktik angewendet, dass Menschen aus den unterschiedlichsten Regionen und Berufsfeldern ihre Zustimmung zu diesem Schritt signalisiert haben.

Priester; dennoch war diese Politik an gläubige Menschen adressiert, und es wurde nicht in Verkennung der realen Gegebenheiten eine Propagandastrategie gefahren, die von einer vollkommen säkularisierten Gesellschaft in den neu besiedelten Gebieten ausgegangen wäre.

Wenngleich hier das Verhältnis zwischen Propaganda und realer öffentlicher Meinung spezifisch gewesen sein dürfte, wurde auch hier wieder die Argumentation „aus der Geschichte“ angewendet, um die Zugehörigkeit der Westgebiete zu Polen zu begründen, „die nach Jahrhunderten wieder zum Vaterland zurückgekehrt sind.“³⁵⁷ In Anlehnung an die „Westforschung“ der Vorkriegszeit vor allem um das Poznańer „Instytut Zachodni“ („West-Institut“)³⁵⁸ wurden diese Gebiete in der offiziellen Propaganda als urpolnische Gebiete dargestellt.³⁵⁹ Die Konzepte des Institutsdirektors Zygmunt Wojciechowski wurden herangezogen, um aus historischen Erfahrungen abzuleiten, dass die Wiedereingliederung der „piastischen“ Gebiete unabdingbar notwendig sei, um Polen vor den „eroberungssüchtigen“ deutschen Nachbarn zu schützen.³⁶⁰ In Bezug auf die Frage der Kirchenverwaltung in den Westgebieten konnte dadurch eine Art historisch begründeter „Pflicht des Episkopats“ konstruiert werden, den ungeklärten Status endlich aus der Welt zu schaffen, der ein „schmerzhafter Stachel [sei], der das Herz aller Polen verwundet.“³⁶¹

Wie vielseitig die Frage der ständigen Kirchenverwaltung verwendet wurde, zeigt auch der Schauprozess gegen den Bischof von Kielce, Czesław Kaczmarek. Im Spätsommer 1953 begann die begleitende Kampagne in der TL, die unter das Motto „Gegen die Nation, gegen Polen“³⁶² gestellt wurde. Neben Vorwürfen der „neohitleristischen Diversifizierung“,³⁶³ der Spionage im Dienste der USA, der Kollaboration mit den deutschen Besatzern und des Wirkens für den Kapitalismus, wurde ihm zur Last gelegt, dass er unter den Neusiedlern der Westgebiete die Angst verbreitet habe, sie müssten das ihnen zugeteilte Land wieder abgeben.³⁶⁴ Indem er die Furcht vor einem erneuten Krieg unter den Menschen geschürt habe, habe er die Bemühungen der „Repolonisierung“ der Gebiete unterlaufen. Kaczmarek wurde

³⁵⁷ „Polityka Watykanu – to polityka imperializmu“. TL vom 5.9.1950, 4 und 6.

³⁵⁸ Siehe dazu: *Hackmann, Jörg*: Strukturen und Institutionen der polnischen Westforschung (1918-1960). In: *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 50 (2001) 230-255.

³⁵⁹ *Hofmann*: Siedlermythos.

³⁶⁰ *Hackmann*: Strukturen 242.

³⁶¹ „Duchowieństwo polskie domaga się połowania stałych diecezji na Ziemiach Zachodnich“ [„Der polnische Klerus fordert die Errichtung ständiger Diözesen in den Westgebieten“]. TL vom 1.11.1950, 2.

³⁶² „Przeciw narodowi, przeciw Polsce – na usługach wrogów“ [„Gegen die Nation, gegen Polen – im Dienste der Feinde“]. TL vom 16.9.1953, 7.

³⁶³ „Zeznania biskupa Kaczmarka w pierwszym dniu procesu“. TL vom 15.9.1953, 7.

³⁶⁴ Diese Angst war anscheinend unter den Neusiedlern der Westgebiete tatsächlich weit verbreitet und erschwerte das Anliegen der Kommunisten, dort stabile Strukturen zu errichten. *Jarosz/Pasztor*: *W krzywym* 105. Dass der Klerus jedoch diese Angst geschürt habe, wirkt schon allein vor dem Hintergrund der großen Anstrengungen unglaublich, die die Kirche für den Wiederaufbau und die „Polonisierung“ dieser Gebiete unternommen hat. (Dazu im folgenden Abschnitt mehr).

dadurch als Teil des „reaktionären Klerus“ dargestellt, der aus Unwillen gegenüber der neuen politischen Ordnung in Polen, „die antipolnische Politik des Vatikans nach Polen gebracht“³⁶⁵ habe.

Aus der Tatsache der ungeklärten Kirchenverwaltung in den Westgebieten konnte also einerseits der Verstoß der Kirche gegen ein jahrhundertealtes Recht der polnischen Nation konstruiert werden, sowie andererseits eine grundsätzliche Opposition der Kirche gegen den Status quo des neuen polnischen Staates in territorialer und politischer Hinsicht. Damit stand der Episkopat in der Logik der staatlichen Kampagne wiederum „im Gegensatz zu dem Rest Polens.“³⁶⁶

Bei der Entwicklung der Vorwürfe gegen Kaczmarek wird wiederum ganz explizit deutlich, dass die Kampagne im Zusammenhang mit den Westgebieten darauf ausgerichtet war, den Menschen vor Augen zu führen, ihr Vertrauen in den Episkopat sei fehl investiert. Es wurde dargestellt, wie der Bischof mit Unterstützung Amerikas und des Vatikans die Bemühungen all derer zunichte gemacht habe, „die mit Herzblut die Wiedergewonnenen Gebiete wieder polnisch machen wollen.“³⁶⁷ Er habe im Geheimen dagegen gewirkt, während die Gläubigen „voll Vertrauen [...] in die Kirchen gingen, die von den hitlerischen Okkupanten zerstört worden waren und die mit Hilfe der Volksregierung wieder aufgebaut wurden.“³⁶⁸ Wiederum betrieb die Partei also Vertrauensaufbau, indem sie sich zur Beschützerin der Gläubigen stilisierte.

Die Kirchenleitung musste somit in ihrer Verteidigung nicht nur auf die Haltung des Vatikans und die üblich drohenden Schikanen und Repressionen Rücksicht nehmen. Sie musste darüber hinaus einem Diskurs begegnen, der sich bis zu einem gewissen Grade auf die öffentliche Meinung der polnischen Gläubigen stützen konnte.³⁶⁹

V.3 *Zwischen Anpassung und Verweigerung: Kirchliches Vertrauensmanagement*

Ihre Haltung zu der Frage der Kirchenverwaltung in den Westgebieten öffentlich zu kommunizieren, war ein außerordentlich schwieriges Unterfangen für die Kirche. Dem Sagbaren zu diesem Thema waren Grenzen aus drei Richtungen gesetzt:

³⁶⁵ „Przeciw narodowi, przeciw Polsce – na usługach wrogów“ TL vom 16.9.1953, 7.

³⁶⁶ „W służbie Waszyngtonu, Watykanu i Bonn“ TL vom 17.9.1953, 9.

³⁶⁷ *Ebenda.*

³⁶⁸ *Ebenda.*

³⁶⁹ Ein möglicher Beleg für die Tatsache, dass die Partei in dieser Frage bewusst in eine Konkurrenz nicht um die polnische Nation, sondern um die polnischen Gläubigen trat, könnte sein, dass an einer Stelle, die „Polonität der Wiedergewonnenen Gebiete für jeden Polen“ als „heilig“ bezeichnet wurde. In: „W służbie Waszyngtonu, Watykanu i Bonn“ TL vom 17.9.1953, 9.

Erstens durch die Pflicht und den Willen, eine loyale Haltung gegenüber dem Vatikan zu zeigen. Die konsequente Verteidigung der Haltung des Papstes, das Erklären seiner Motive und eine Argumentation im Sinne der päpstlichen Haltung wären die logische Folge dieser Überlegung.

Zweitens durch die drohenden staatlichen Gegenangriffe, Schikanen und Repressionen, die mit Sicherheit äußerst hart ausgefallen wären, wenn man versucht hätte, den Gläubigen die politischen Erwägungen, die hinter der päpstlichen Haltung standen, vor Augen zu führen.³⁷⁰

Schließlich spielten die Erwartungshaltungen der Gemeinschaft der Gläubigen eine Rolle, wobei davon auszugehen war, dass ihre Einstellung zur Übernahme der Westgebiete „eindeutig affirmativ“³⁷¹ war. Sie davon zu überzeugen, dass die Kirche keinen Zweifel an der polnischen Zukunft der Gebiete habe, trotz der Haltung des Vatikans bezüglich der Kirchenverwaltung, stellte angesichts der ersten beiden Bedingungen eine große Herausforderung dar.

Die Antwort der Kirchenleitung auf diese Herausforderung war eine Positionierung zwischen den Optionen „Vatikanentreue oder Staatsräson“,³⁷² die von der Parteipresse als sich kategorisch ausschließende Alternativen dargestellt wurden. Der Grund dafür war der Faktor der gesellschaftlichen Erwartungshaltungen, der es nicht möglich machte, sich in letzter Konsequenz auf die Seite des Vatikans zu stellen – was nicht nur der katholischen Lehre entsprochen hätte, sondern eigentlich sogar auch im Abkommen von 1950 als mögliche Verhaltensoption festgelegt war. Denn darin war die Möglichkeit für die Kirche verankert worden, den Papst als „maßgebliche und allerhöchste Autorität der Kirche in Fragen des Glaubens, der Moral und der kirchlichen Jurisdiktion“³⁷³ anzuerkennen. Weil die Kirchenleitung aber in dieser Angelegenheit davon abwich, übernahm sie auch Argumentationsweisen, welche die kommunistische Propaganda stabilisierten.

Dies wird beispielsweise im Text des „Communiqués an die Gläubigen“ über das Abkommen deutlich.³⁷⁴ Nachdem die wechselseitigen Zugeständnisse genannt worden waren, wurde als Begründung für diesen Schritt unter anderem angeführt, die Kirche verbinde sich dadurch „mit der ganzen Nation in der gemeinsamen Sorge um die Respektierung unserer historischen Rechte auf die Ganzheit des Vaterlands“. Vor dem Hintergrund der in der TL bereits laufenden Kampagne dürfte jedem Leser klar gewesen sein, dass sich die Bewahrung

³⁷⁰ *Żaryn*: *Stolica Apostolska* 80.

³⁷¹ *Żurek*: *Zwischen Nationalismus* 158.

³⁷² *Ebenda* 156.

³⁷³ Der volle Text des Abkommens wurde veröffentlicht in: TL am 22.4.1950, 1.

³⁷⁴ „Komunikat“, LPE vom 22.4.1950.

der Ganzheit auf die Westgebiete bezog. Dass die Kirchenleitung sich in die Argumentationslinie der historischen Begründungen für die Übernahme der Westgebiete stellte, wird auch an mehreren anderen Stellen deutlich, wenn der Primas in einem Hirtenbrief beispielsweise mit der Formulierung der „Piasten-Gebiete“ dem von den Kommunisten instrumentalisierten Narrativ das Wort redet.³⁷⁵

Sind die Hinweise auf eine öffentliche Unterstützung der kommunistischen Propaganda durch den Episkopat zwar weniger deutlich als im „Tygodnik“, der sich auch demographische, ökonomische und friedenspolitische Argumentationsweisen zueigen machte,³⁷⁶ ist jedoch zu beobachten, dass die Kirchenleitung noch ein neues, „eigenes“ Argument einbrachte. Sie versuchte, die Rechtmäßigkeit der Zugehörigkeit der Westgebiete mit der „göttlichen Vorsehung“³⁷⁷ zu begründen, die der Nation dieses Stück „polnischer Heimat“ zurückgegeben habe. Wyszyński selbst benutzte diese Formulierung in einem Interview mit Jerzy Turowicz, das im TP Ende des Jahres 1951 veröffentlicht wurde:

Wenn die göttliche Fügung uns jetzt haben will in den Westgebieten, dann sehe ich in dieser sprechenden Tatsache nicht nur eine Anerkennung historischer Rechte, sondern auch den Ausdruck der Gerechtigkeit, die Restitution [für die deutschen Grausamkeiten gegenüber Polen, L.H.] herstellt.³⁷⁸

Mit dieser Aussage fand der Primas wohl die Zustimmung der übergroßen Mehrheit der polnischen Gesellschaft.³⁷⁹ Es ist jedoch fraglich, inwiefern eine solche Aussage mit dem christlichen Versöhnungsgebot vereinbar war.

Anzuzweifeln ist auch, ob sie nicht der postulierten Haltung der Loyalität gegenüber dem Papst widersprach. Denn wenn die polnische Kirchenleitung ihrerseits eine solch starke Überzeugung von der Richtigkeit der „Rückgabe“ der Gebiete demonstrierte, musste sich doch für den Beobachter die berechtigte Frage stellen, wie dies in Einklang mit der Haltung des kirchlichen Oberhauptes zu bringen war.

Möglicherweise um diese Diskrepanz zu verringern, gab es auf der anderen Seite auch deutliche Stellungnahmen der Kirchenleitung für den Papst. So sprach Wyszyński

³⁷⁵ Wörtlich heißt es dort: „Prawdziwie złotymi nićmi łaski, miłości i wiary zespolona jest ta ziemia piastowska z Ojczyzną-Polską na zawsze.“ [„Wahrhaftig mit den goldenen Fäden der Gnade, Liebe und des Glaubens sind die Piastengebiete mit dem polnischen Vaterland auf immer verbunden.“]. LPPP vom 4.11.1950.

³⁷⁶ Beispielsweise: „Inteligencja i optymizm. Na drodze do ‚Ziem Zachodnich‘“ [„Intelligenz und Optimismus. Auf dem Weg in die ‚Westgebiete‘“]. TP vom 12.6.1949, 1. Dort werden zweifelhafte Beweise geführt, die belegen sollen, dass Deutschland viel besser ohne die Westgebiete auskommen kann als Polen. — Eine ökonomische und demographische Notwendigkeit der Zugehörigkeit der Gebiete zu Polen erkennt der Episkopat zwar formal mit seiner Unterschrift unter das Abkommen an, wo diese Punkte unter anderem festgehalten sind. In den öffentlichen Verlautbarungen jedoch beschränkte man sich, wie erwähnt, auf die historische Argumentation.

³⁷⁷ „W obronie życia nienarodzonych“ [„Zur Verteidigung ungeborenen Lebens“]. LPE vom Dezember 1952. — „Słowa uznania dla Duchowieństwa Dolnego Śląska“ [„Worte der Anerkennung für den Klerus aus Niederschlesien“]. LPPP vom 4.11.1950.

³⁷⁸ „Rozmowa red. Jerzego Turowicza z Prymasem Polski“ [„Gespräch des Red. Jerzy Turowicz mit dem Primas von Polen“]. TP 16.12.1951, 1.

³⁷⁹ Żurek: Zwischen Nationalismus 228.

beispielsweise in demselben Interview von den kirchlichen Institutionen – u.a. Priesterseminare – welche der Heilige Stuhl in den Westgebieten schon zugelassen hatte.³⁸⁰ Dies wiederum machte den Primas aber angreifbar durch die kommunistische Propaganda, welche die Möglichkeit hatte, sich auf das Abkommen vom April 1950 zu stützen. Der Verteidigung des Heiligen Stuhls und dessen Taten konnte unentwegt schlicht entgegengesetzt werden, dass die entscheidende „propolnische Tat“ – in Form der Einrichtung einer ständigen Kirchenverwaltung – bislang ausgeblieben sei, und dass der Primas nichts unternommen habe, um „das Provisorium zu beseitigen“. So schlussfolgerte die „Trybuna Ludu“ aus dem Interview zwei Tage später, dass der Episkopat nach wie vor „nicht willens ist, seine Pflichten aus dem Abkommen zu erfüllen.“ Mit derselben Argumentation konnten auch die steten Bemühungen der Kirchenleitung relativiert werden, ihre Verdienste beim Wiederaufbau des (kirchlichen) Lebens in den betroffenen Gebieten zu betonen.³⁸¹ Eine weitere Einschränkung erfuhr die Kirchenleitung in ihren Verteidigungsmöglichkeiten dadurch, dass die Zensur wesentliche Informationen zurückhielt, wie beispielsweise über die Tatsache, dass der Papst der Ernennung von drei Titularbischöfen zugestimmt hatte³⁸²

Nun stellt sich die Frage, ob die Aussagen der Kirchenleitung in der Frage der Kirchenverwaltung der Westgebiete nicht allesamt den drohenden staatlichen Repressionen geschuldet waren. Das würde bedeuten, dass die Stabilisierungsfunktion des kirchlichen öffentlichen Diskurses in diesem Falle lediglich der machtpolitischen Überlegenheit der kommunistischen Regierung geschuldet, und nicht aufgrund gesellschaftlicher Erwartungshaltungen zustande gekommen wäre. Zwei Argumente gegen diese Begründung sollen abschließend vorgestellt werden.

Zum einen gilt es auf andere Fälle hinzuweisen, in denen die Kirche sehr wohl stellenweise den staatlichen Diskursen widersprochen hat, trotz der Aussicht, mit harten Repressionen dafür bestraft zu werden. Ein Beispiel dafür ist der schon besprochene Fall der Caritas, in dem ein großer Anteil der Priester den entsprechenden Hirtenbrief verlesen ließ, obwohl es in Zusammenhang damit bereits zu Verhaftungen und anderen Verfolgungen gekommen war. Ein anderes Beispiel ist das berühmte „non possumus!“, mit dem die Kirchenleitung im Herbst 1953 Einspruch gegen den staatlichen Eingriff in innerkirchliche

³⁸⁰ *Ebenda.*

³⁸¹ *Żurek: Zwischen Nationalismus* 174.

³⁸² So Peter Raina in einem der kurzen einführenden Kapitel seiner Quelledition: *Raina: Kościół* 281.

Angelegenheiten eingelegt hat.³⁸³ Dafür hatte man sogar unmittelbar darauf folgende Verhaftung des Primas in Kauf genommen.

Darüber hinaus hätte es die Option gegeben, einfach nichts zu der Begründung der Polonität der Westgebiete zu sagen. Wie es scheint, wurde diese Strategie zunächst noch in Erwägung gezogen. Vom 25. März 1949 datiert ein Hirtenbrief des Episkopats, der eine eindeutige Replik auf die sich verschärfende antikirchliche Kampagne in der TL ist. Nachdem die Zeitung in den ersten Wochen des Jahres immer wieder kleinere kirchenbezogene Artikel gedruckt hatte, die sich meist auf Verfehlungen einzelner – nicht selten ausländischer – Priester bezogen, war es am 20. März 1949 zu der ersten großen „publizistischen Attacke“³⁸⁴ gekommen. Der nur fünf Tage später folgende Hirtenbrief nahm beinahe auf alle Vorwürfe Bezug und versuchte, sie zu entkräften – bis auf den der „unzuverlässigen Haltung der Kirche in der Frage der Westgebiete“, die „nationalen und staatlichen Interessen zuwiderläuft.“³⁸⁵ Das Schweigen zu diesem Vorwurf hielt die Kirche aber nicht durch, sondern sie stellte sich vielmehr zumindest teilweise in die Argumentationslinie der Kommunisten. Dies unterstreicht die Vermutung, dass der Kirchenleitung daran gelegen war, ab einem nicht exakt zu bestimmenden Zeitpunkt eben genau diese Meinung der rechtmäßigen Zugehörigkeit der Westgebiete zu Polen an die Menschen zu kommunizieren. Dafür wurde sogar in Kauf genommen, die Autorität des Heiligen Stuhls in gewisser Weise zu beschädigen, und dadurch das sonst so sorgfältig aufrechterhaltene Bild der Einheitlichkeit der Kirche zu gefährden.

Es ist daher fraglich, ob die These der deutschsprachigen Forschung zur katholischen Kirche im stalinistischen Polen, dass die Kirchenleitung immer „an den Grundsätzen der katholischen Lehre festhielt“ und nur „in zweitrangigen Fragen zum Kompromiß bereit war“,³⁸⁶ in dieser Eindeutigkeit bestehen bleiben kann. Denn schon allein aufgrund der transnationalen Dimension des Problems der Kirchenverwaltung in den Westgebieten scheint es geboten, dieses Problem nicht als „zweitrangig“ abzutun.

Außerdem wird an diesem Beispiel deutlich, dass die Kirchenleitung „ihre Ortsbestimmung“ eben nicht nur „in Auseinandersetzung mit dem Staat“³⁸⁷ vornahm. Denn in der Frage der Kirchenverwaltung in den Westgebieten war es der Druck der öffentlichen Meinung, der der Kirche einen bestimmten Diskurs aufzwang, der letztlich stabilisierend für den staatlichen Diskurs wirkte. Eine Haltung, die strikt auf der Linie des Vatikans gewesen

³⁸³ *Dudek/Gryz*: *Kommuniści* 81.

³⁸⁴ „Stosunki między kościołem i Państwem zależą od postawy kleru” TL vom 20.3.1949, 1f.

³⁸⁵ *Ebenda*.

³⁸⁶ *Siedlarz*: *Kirche* 24. — Ähnlich auch *Luks*: *Katholizismus* 10.

³⁸⁷ *Siedlarz*: *Kirche* 22.

wäre – und damit an den Grundsätzen der katholischen Lehre orientiert – wäre in diesem Fall wohl schlicht nicht kommunizierbar gewesen.

Das öffentliche Vertrauensmanagement der Kirche beinhaltete also nicht nur eine Kritik und Gegendarstellung zum staatlichen Diskurs, sondern wirkte teilweise auch stabilisierend für diesen.

VI Fazit

Ausgangs- und Endpunkt der hier erzählten Geschichte über Erfolg und Misserfolg der kommunistischen Kirchen- und Religionspolitik im stalinistischen Polen waren von vornherein klar: Sowohl 1948 als auch 1956 blickt man auf eine Gesellschaft, die sich in überwältigender Mehrheit zum katholischen Glauben bekannte und diesen auch aktiv lebte. Die vielseitigen Repressionen und Schikanen, die zwar nicht immer Leib und Leben gefährdeten, aber dennoch Alltag und gesellschaftlichen Aufstieg erheblich erschwerten, konnten die Menschen nicht davon abhalten, in die Kirchen zu gehen, an Gottesdiensten und kirchlichen Feierlichkeiten teilzunehmen und für das Recht auf Religionsunterricht einzustehen. Das jahrelange Werben der kommunistischen Machthaber um das Vertrauen der Menschen half nicht, von der Rückständigkeit der Religion und der Fortschrittlichkeit der atheistischen, marxistisch-leninistischen Weltanschauung zu überzeugen. Die Religions- und Kirchenpolitik im Untersuchungszeitraum war gescheitert.

Trotz dieses von vornherein schon feststehenden „Ergebnisses“ der öffentlich geführten Auseinandersetzungen zwischen kommunistischer Regierung und katholischer Kirche im Polen der Jahre 1948-1956 wurde in der vorliegenden Arbeit der Verlauf dieser Auseinandersetzungen in einigen seiner Kernpunkte nachvollzogen. Dahinter stand der Gedanke, die starke Stellung der katholischen Kirche in der polnischen Gesellschaft besser erklären zu können, um diese nicht allein aus dem taktischen Geschick einzelner herausragender Akteure herleiten zu müssen, wie es in der Forschung oft geschehen ist.

Aufgrund des nur begrenzt verfügbaren Quellenmaterials konnten auch hier keine Texte vorgestellt und ausgewertet werden, die Aufschluss über die reale Reichweite und die Ursachen des Vertrauens der Menschen in die Kirche und das Misstrauen in den Staat geben könnten. Die untersuchten Massenmedien jedoch – selbst wenn auch dies wiederum nur Zeugnisse der „großen Männer“ sind – geben Aufschluss über die Bedingungen des Sagbaren in einer Gesellschaft. Sie helfen zu klären, welche Diskurse in einer Gesellschaft Wahrheitsfunktion besitzen und dadurch letztlich Machteffekte an sich binden.³⁸⁸ Indem die öffentlichen Auseinandersetzungen nachvollzogen werden, können daher Aussagen darüber gemacht werden, inwiefern die Kirche das Vertrauen der Menschen zu unterschiedlichen Zeitpunkten besaß, über welche Diskursmacht sie dadurch verfügte und was unternommen wurde, ihre Diskursmacht zu erhalten. Diese Anleihe bei Michel Foucaults Diskursanalyse

³⁸⁸ *Landwehr*, Achim: *Geschichte des Sagbaren. Eine Einführung in die Historische Diskursanalyse*. Tübingen 2001 (Historische Einführungen 8), hier 85. Das Kapitel zu Michel Foucault (75-89) bietet die Möglichkeit eines raschen Einstiegs in die Materie.

macht die Rolle der Gesellschaft als Vertrauensgeber in den öffentlich geführten Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche deutlich.

Um diesen Zusammenhang abschließend zu veranschaulichen, werden die wichtigsten Ergebnisse der Analyse im Folgenden unter diesem Gesichtspunkt noch einmal zusammengefasst.

Leitend war die Frage, mit welchen argumentativen Strategien die beiden Kontrahenten versuchten, in der massenmedialen Öffentlichkeit Vertrauen herzustellen, beziehungsweise den Misstrauensdiskurs in Bezug auf den Kontrahenten auszuweiten. Drei Funktionen des kirchlichen öffentlichen Diskurses konnten dabei ausgemacht werden, die er in der massenmedialen Öffentlichkeit der Volksrepublik Polen im Verhältnis zur staatlichen Vertrauens- bzw. Misstrauenspropaganda einnahm.

In Bezug auf das Sprechen über die nationale Vergangenheit wurde festgestellt, dass es eine alternative kirchliche Erinnerungskultur gab. Das für staatssozialistische Diktaturen an sich überlebenswichtige Projekt, aus der Geschichte Legitimation herzustellen, um dadurch die Menschen für den Aufbau der sozialistischen Gesellschaftsordnung zu gewinnen, ist daher insofern gescheitert, als es noch ein alternatives Deutungsangebot im öffentlichen Diskurs gab, welches Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Polens in einem christlichen Sinne interpretierte. Die alternative Integrationsfunktion des kirchlichen Diskurses hatte darüber hinaus den Effekt, den staatlichen Diskurs, der eine negative Rolle der Kirche in der polnischen Geschichte zeigen wollte, zu rekontextualisieren. Ihm wurde von kirchlicher Seite wenn auch nicht mit Kritik, so zumindest mit einer ständig präsenten Gegendarstellung begegnet.

Rückschlüsse auf die Gesellschaft, in der dieser bipolare Diskurs über die Vergangenheit stattfand, sind in zweierlei Hinsicht zu ziehen. Zum einen ist festzustellen, dass im staatlichen Sprechen über die Vergangenheit gewisse Rücksichten auf die Erwartungserhaltungen der Gesellschaft insofern erkennbar sind, als die Geschichte „nicht neu erfunden“ wurde. So sind beispielsweise Anknüpfungen an traditionelle polnische Vergangenheitsnarrative wie den Helden- und Opfermythos zu finden, die im kommunistischen Sinne umgedeutet wurden. Ein anderer Beleg für diese These ist die Besetzung der Erinnerungsorte des Zweiten Weltkriegs mit den „patriotischen Priestern“. Dies ist insofern als Rücksichtnahme auf gesellschaftliche Haltungen zu verstehen, als die Erinnerung an die patriotischen Taten des polnischen Klerus

wenige Jahre nach dem Kriegsende in den Menschen noch sehr lebendig war. Die positive Rolle von Geistlichen völlig zu „beschweigen“, wäre daher unglaubwürdig gewesen.

Der staatliche Diskurs über die nationale Vergangenheit war also insofern durch gewisse Grenzen des Sagbaren beschränkt, als er an vorhandene Erinnerungsbestände anknüpfen musste.

Inwiefern der kirchliche Diskurs gesellschaftliche Erwartungshaltungen widerspiegelt, erklärt sich wohl allein aus seiner Existenz. Die bloße Tatsache, dass es einen solchen Diskurs unter den herrschenden Bedingungen der Diktatur geben konnte, spricht dafür, dass er innerhalb der Gesellschaft eine Wahrheitsfunktion besitzen musste. Nur weil die Kirche das Vertrauen der Menschen als „Sachwalterin“ der polnischen Vergangenheit besaß, war sie überhaupt zu diesem, dem staatlichen alternativen und teilweise entgegen gesetztem Diskurs ermächtigt. Die Verdienste der Kirche in der polnischen Geschichte galten den Menschen als Garantie, dass sie in der Lage sei, das Land „zu einem ruhigen und besseren Morgen zu führen.“³⁸⁹

Ob dies allerdings automatisch bedeutete, dass die Menschen der Partei misstrauten, und deren deklarierte „wahre Sorge um das Wohl des Vaterlandes“³⁹⁰ für völlig unglaubwürdig hielten, ist aus den vorliegenden Untersuchungen nicht zu beantworten.

Als wichtigster Befund muss deshalb festgehalten werden, dass es in Bezug auf das Sprechen über die nationale Vergangenheit eine bipolare Ordnung des Sagbaren gab, die auf der einen Seite durch die Bestrebungen der Diktatur festgelegt war, einen bestimmten Herrschaftsdiskurs zu etablieren, auf der anderen Seite durch den Erfahrungs- und Erwartungshorizont der polnischen Gesellschaft.

Der kirchliche öffentliche Diskurs war jedoch nicht nur Alternative, sondern stellte in seiner Unterscheidungsfunktion teilweise explizite Kritik dar. Am Beispiel des Konfliktes um die Caritas wurde deutlich, wie die Kirchenleitung die massenmediale Öffentlichkeit nutzte, um Kritik an der kirchenfeindlichen Politik der Kommunisten zu üben, sich gegen die Vorwürfe der staatlichen Pressekampagne zu wehren und zugleich die Propagandastrukturen ein Stück

³⁸⁹ So hieß es in einem Glückwunschsreiben an den Poznaner Erzbischof Walenty Dymek zu dessen 25-jährigem Bischofsjubiläum. In: Akta Arcybiskupi: Walenty Dymek: Jubileusz 25-lecie biskupstwa (1954) – Życzenie osób świeckich [Akten des Erzbischofs Walenty Dymek: Das 25-jährige Bischofsjubiläum (1954) – Glückwünsche von Laien]. Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu [Erzbischöfliches Archiv in Poznań]. Signatur OA XII 72. Die Erwähnung der engen Verknüpfung der Kirche mit der Zukunft der polnischen Nation in einem Kontext, der diese Frage eigentlich nicht zwingend berühren müsste, kann als Hinweis auf die wahrgenommene Allgemeingültigkeit und Präsenz dieser Auffassung sein. In dem Aktenbestand finden sich noch eine Reihe weiterer Aussagen, die in diese Richtung weisen. So schrieb ihm jemand, dass er hoffe, dass Dymek noch lange wirken könne „für das Wohl der Kirche und die polnische Nation.“

³⁹⁰ „Stosunki między kościołem i Państwem zależą od postawy kleru” TL vom 20.3.1949, 1.

weit transparent zu machen. So wurde nicht nur dem versuchten „Misstrauensaufbau“ durch die staatliche Seite begegnet, sondern der Angriff auch in einen Gegenangriff umgewandelt.

Versucht man aus diesem Diskursbeispiel wiederum Rückschlüsse auf die Grenzen des Sagbaren in der polnischen Gesellschaft zu ziehen, wird zweierlei deutlich. Zum einen ist hier wiederum zu erkennen, dass die kommunistische Partei den massenmedialen Diskurs auch zu diesem Zeitpunkt nicht vollständig unter Kontrolle hatte. Die gesellschaftlichen Bedingungen ermöglichten einen staatskritischen Diskurs. Das Bestehen eines solchen unter den Bedingungen der Diktatur ist ein Hinweis darauf, dass in der Gesellschaft dieser als wahrer Diskurs akzeptiert wurde, was zeigt, dass auch zu diesem Zeitpunkt bestimmte Machteffekte mit dem kirchlichen Diskurs verbunden waren.³⁹¹

Zum anderen sind aber auch Einschränkungen der kirchlichen Möglichkeiten zur Kritik zu finden, welche den drohenden staatlichen Repressionen geschuldet sind. Der Vergleich mit dem innerkirchlichen Sprechen über das Thema der Caritas zeigte die Selbstbeschränkung der Kirchenleitung in der Arena der massenmedialen Öffentlichkeit.

Festzuhalten bleibt daher, dass der Rückhalt der Gläubigen für die Kirchenleitung die Grenzen des Sagbaren zwar erweitert hat, und einen das Vertrauen erhaltenden Diskurs überhaupt erst möglich gemacht hat. Das Beispiel der Caritas zeigt aber auch die Grenzen der Kirchenleitung, eine massenmediale Öffentlichkeit für bestimmte Themen herzustellen, die der diktatorische Staat durch die ständig drohenden Repressionen setzte.

Eine Erweiterung erfuhr der katholische öffentliche Diskurs außerdem durch die Wochenzeitschrift „Tygodnik Powszechny“. Sein Beitrag in der Arena der medialen Öffentlichkeit war es vor allem, einen alternativen Weg aufzuzeigen, wie man nicht bedingungslos *für* den Sozialismus sein konnte, ohne damit automatisch *gegen* ihn zu sein. Dies beinhaltete teilweise auch Kritik an der kommunistischen Politik, was ebenfalls die von der PZPR angestrebte Totalität der Meinungen durchbrach. Deshalb können auch die hier vertretenen Inhalte als Beitrag zur Unterscheidungsfunktion des katholischen Milieus verstanden werden. Weil die Zeitschrift aber einen wesentlich engeren Rezipientenkreis hatte als die TL oder auch die Hirtenbriefe, scheint es vor dem Hintergrund der diese Arbeit theoretisch fundierenden Gedanken unzulässig, aus den Texten des TP Rückschlüsse auf die gesamte polnische Gesellschaft zu ziehen, wie es teilweise in der Forschung geschehen ist.³⁹²

³⁹¹ Zu dem Zusammenhang zwischen Wahrheit und Macht in Foucaults Ansatz: *Landwehr: Geschichte des Sagbaren* 75f.

³⁹² So Robert Żurek, der in seiner bereits zitierten Monographie „Zwischen Nationalismus und Versöhnung“ aus Aussagen sowohl der Hirtenbriefe als auch des „Tygodnik“ Rückschlüsse auf Gesamtheit der katholischen Gläubigen zieht. — Auch der polnische Historiker Janusz Stefaniak, der dem eigenen Anspruch nach über die „Geschichte der Presse“ schreiben will (beispielsweise in dem bereits zitierten

Am Beispiel der Auseinandersetzung um die Kirchenverwaltung der polnischen Westgebiete wurde deutlich, dass die Kirchenleitung durch ihre Aussagen in der Arena der massenmedialen Öffentlichkeit die staatliche Propaganda bisweilen auch stabilisierte – womit die dritte Funktion des kirchlichen öffentlichen Diskurses beschrieben ist. So unterstützte die Kirchenleitung das propagandistische Schlagwort von den Piastengebieten. Dass dieses Einschwenken auf die staatliche Linie dem Druck der öffentlichen Meinung geschuldet war, legen zum einen die Forschungsergebnisse von Robert Żureks Monographie zur Rolle der Kirchen in der deutsch-polnischen Aussöhnung von 1945-1956 nahe, und zum anderen Schlussfolgerungen, die aus dem von anderen Beispielen abweichenden Diskursverhalten der beiden Kontrahenten zu ziehen sind. So ist für die staatliche Seite festzustellen, dass als „Gewährsmann“ für das politische Handeln in dieser Frage immer wieder die öffentliche Meinung herangezogen wird. Ein solches Selbstbewusstsein ist in sonstigen Argumentationen nicht festzustellen, wo das Handeln der staatlichen Seite eher unter Berufung auf eine konstruierte historische Tradition erfolgte oder dadurch legitimiert wurde, dass man sich auf eine konstruierte rechtsstaatliche Grundlage berief, wie das Beispiel der Caritas gezeigt hat.

Auf Seiten der Kirchenleitung war festzustellen, dass diese insofern in ihrem Diskursverhalten von ihrer bisherigen Linie abwich, als die ansonsten so streng behütete Einheitlichkeit der Kirche ein Stück weit aufgegeben wurde, wodurch eine Diskrepanz zwischen der Haltung des Papstes und der Haltung des polnischen Episkopats entstand.

Diese beiden Beobachtungen stützen die These, dass die Gesellschaft in dieser Frage eher dem staatlichen Diskurs zuneigte, und diesen eher als wahren Diskurs akzeptierte. Um die Diskursmacht nicht an den Staat zu verlieren und dessen Misstrauensdiskurs nicht zu einem glaubwürdigen werden zu lassen, nahm die Kirchenleitung die staatlichen Argumentationsweisen teilweise auf, weil eine andere Meinung unter den gegebenen Bedingungen nicht kommunizierbar gewesen wäre.

Die Beispiele haben gezeigt, dass keiner der beiden Kontrahenten die Erwartungshaltungen der Gesellschaft vollkommen ignorieren konnte, sondern dass sie die Diskurse der öffentlichen Auseinandersetzungen mitprägten. Die Vorstellung von der Allianz zwischen Nation und Kirche, die als monolithische Einheit dem Staat gegenüber standen, greift also zu kurz. Vielmehr wurde deutlich, inwiefern die Kirchenleitung ein aktives

Artikel „Z dziejów publicystyki katolickiej we Włocławku w latach 1945-1953“ zitiert immer wieder aus den Hirtenbriefen des Episkopats und des Primas, ohne diese parallelisierende Behandlung der beiden Textsorten in irgendeiner Weise theoretisch zu untermauern. Auch dies ist ein Hinweis darauf, wie wenig bisher über die Frage der katholischen (massen-)medialen Öffentlichkeit im stalinistischen Polen reflektiert worden ist.

Vertrauensmanagement betreiben musste, um die Unterstützung der Gesellschaft nicht zu verlieren. Die These vom „taktischen Geschick“ der Kirchenleitung erscheint deshalb nur insofern haltbar, als die Bischöfe sich der Zerbrechlichkeit der aus heutiger Sicht als so selbstverständlich angenommenen Vertrauensbeziehung ein Stück weit bewusst gewesen zu sein schienen und dementsprechend handelten. Der eingangs erwähnte Zirkelschluss des „Vertrauenserhalts durch Vertrauen“ kann deshalb dahingehend erweitert werden, dass es eher das aktive Vertrauensmanagement der Kirchenleitung war, welches Ursache und Bedingung dafür war, dass die katholische Kirche auch nach der Zeit des polnischen Kirchenkampfes als „authentische Vertreterin der Interessen der Nation“³⁹³ wahrgenommen wurde.

Die Rolle der Kirche in der massenmedialen Öffentlichkeit innerhalb der sozialistischen Ordnung in der Volksrepublik Polen der 50er Jahre auch außerhalb der Kirchen- und Religionsgeschichte stärker zu berücksichtigen, wäre ein wünschens- und lohnenswerter Ansatz. So kann man damit beispielsweise das von Jan C. Behrends aufgeworfene „Paradox, dass auch Gesellschaften, die stark von Gleichgültigkeit und auch Misstrauen geprägt waren, über Jahre stabil blieben“³⁹⁴ dadurch auflösen. Denn durch die Einbeziehung des kirchlichen Vertrauensdiskurses in der polnischen Öffentlichkeit wird deutlich, dass nicht nur die Rede über Vertrauen ubiquitär war, sondern dass es in Form von Vertrauen in die Kirche real existierte. Man könnte dadurch also die rein defizitäre Beschreibung der Gesellschaft, in der es „systembedingt einen Mangel an [...] Vertrauen“³⁹⁵ gegeben habe, überwinden.

Welche Aus- und Rückwirkungen der öffentlich geführte, kirchliche Vertrauensdiskurs im gesellschaftlichen Leben tatsächlich hatte, kann freilich erst genauer beschrieben werden, wenn die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit in Beziehung zu vergleichenden Untersuchungen anderer ostmitteleuropäischer Gesellschaften im Einflussbereich der UdSSR gesetzt werden. Interessant wäre vor allem die Frage, ob die polnische Öffentlichkeit tatsächlich dadurch eine Sonderstellung innerhalb der Länder des sowjetischen Blocks innehatte, oder ob es in den anderen Gesellschaften möglicherweise Diskurse mit vergleichbaren Funktionen gab.

³⁹³ *Luks*: Polen als Satellitenstaat 90.

³⁹⁴ *Behrends*: Soll und Haben 363.

³⁹⁵ *Ebenda* 361.

VII Quellen- und Literaturverzeichnis

Ausgewertete Zeitungen

Trybuna Ludu [Volkstribüne], 1948-1956

Tygodnik Powszechny [Allgemeine Wochenzeitschrift], 1948-1953

Quellensammlungen

Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paris 1975.

Listy pasterskie Prymasa Polski 1945-1975. Paris 1975.

Raina, Peter:

Kościół w PRL [Die Kirche in der PRL]. Poznań 1994.

Wiaderny, Bernard (Hg.):

Die Katholische Kirche in Polen 1945-1989. Berlin 2004.

Wolny, Jacek (Hg.):

Księga sapieżyńska [Die Bücher von Sapieha]. Kraków 1986 (2 Bde).

Aktenmaterial

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu [Erzbischöfliches Archiv in Poznań]:

Akta Arcybiskupi: Walenty Dymek: Jubileusz 25-lecie biskupstwa (1954) – Życzenie osób świeckich [Akten des Erzbischofs Walenty Dymek: Das 25-jährige Bischofsjubiläum (1954) – Glückwünsche von Laien]. Signatur OA XII 72.

Monographien

Anusz, Anna i Andrzej:

Samotnie wśród wiernych. Kościół wobec przemian politycznych w Polsce (1944-1994) [Einsam unter Gläubigen. Die Kirche angesichts der politischen Veränderungen in Polen (1944-1994)]. Warszawa 1994.

Arendt, Hannah:

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. New York 1955.

Białecki, Konrad:

Kościół Narodowe w Polsce [Die Nationale Kirche in Polen]. Poznań 2003.

Borowik, Irena:

Procesy instytucjonalizacja i prywatyzacji religii w powojennej Polski [Die Prozesse der Institutionalisierung und Privatisierung der Religion in Nachkriegspolen]. Kraków 1997.

Dominiczak, Henryk:

Organa bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem [Die Sicherheitsorgane der PRL im Kampf mit der Kirche]. Warszawa 2000.

Dudek, Antoni/Gryz, Ryszard:

Komuniści i Kościół (1945-1989) [Die Kommunisten und die Kirche]. Warszawa 2003.

Fijałkowska, Barbara:

Partia wobec religii i Kościół w PRL. [Die Partei angesichts Religion und Kirche in der PRL]. Olsztyn 1999 (Bd. 1: 1944-1955).

- Friskke, Andrzej:
Polska. Losy państwa i narodu 1939-1989 [Polen. Das Schicksal von Staat und Nation 1939-1989]. Warszawa 2003.
- Jagiello, Michał:
Próba rozmowy: szkice o katolicyzmie odrodzeniowym i „Tygodniku Powszechnym” 1945-1953 [Ein Versuch des Gesprächs: Skizzen über den Katholizismus der Wiedergeburt und den „Tygodnik Powszechny” 1945-1953]. Warszawa 2001 (2 Bde).
- Jarosz, Dariusz:
Polacy i stalinizm 1948-1956 [Die Polen und der Stalinismus]. Warszawa 2000.
- Ders./Pasztor, Maria:
W krzywym zwierciadle. Polityka władz komunistycznych w świetle plotek i pogłosek z lat 1949-1956. [Im Zerrspiegel. Die Politik der kommunistischen Regierung im Spiegel von Klatsch und Gerüchten]. Warszawa 1995.
- Kaplan, Karel:
Staat und Kirche in der Tschechoslowakei. Die kommunistische Kirchenpolitik in den Jahren 1948-1952. München 1990 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 64).
- Kersten, Krystyna:
Między wyzwoleniem a zwoleniem: Polska 1944-1956 [Zwischen Befreiung und Entlassung]. Londyn 1993.
- Konopka, Hana:
Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944-1961) [Die Religion in den Schulen Volkspolens. Die Frage des Religionsunterrichts in der staatlichen Politik]. Białystok 1997.
- Kowalczyk, Krzysztof:
W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956. [Im Kampf um die Beherrschung der Seelen. Die Politik der staatlichen Führung angesichts der katholischen Kirche in Westpommern in den Jahren 1945-1956]. Szczecin 2003.
- Krasowski, Krzysztof:
Episkopat Polski w II Rzeczypospolitej [Der polnische Episkopat in der Zweiten Republik]. Warszawa 1992.
- Landwehr, Achim:
Geschichte des Sagbaren. Eine Einführung in die Historische Diskursanalyse. Tübingen 2001 (Historische Einführungen 8).
- Luks, Leonid:
Katholizismus und politische Macht im kommunistischen Polen. Köln 1993.
- Main, Izabella:
Trudne Świętowanie. Konflikty wokół obchodów świąt państwowych i kościelnych w Lublinie [Schwieriges Feiern. Die Konflikte um die Begehung staatlicher und kirchlicher Feiertage in Lublin]. Warszawa 2004.
- Paczkowski, Andrzej:
Strajki, bunt, manifestacje jako „polska droga” przez socjalizm [Streiks, Aufstände, Manifestationen als „polnischer Weg“ durch den Sozialismus]. Poznań 2003.
- Piasecka, Justyna:
Stosunki między Kościołem Rzymskokatolickim i Państwem w Polsce w latach 1944-1953 [Die Beziehungen zwischen römisch-katholischer Kirche und dem Staat in Polen in den Jahren 1944-1953]. Warszawa 1998.
- Pollack, Detlef:
Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart 1994.

Siedlarz, Jan:

Kirche und kommunistische Macht in Polen 1945-1989. Paderborn 1996.

Stefaniak, Janusz:

Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945-1953 [Die Politik der staatlichen Führung der PRL gegenüber der katholischen Presse in den Jahren 1945-1953]. Lublin 1998.

Stehle, Hans-Joachim:

Die Ostpolitik des Vatikans. Geheimdiplomatie der Päpste von 1917 bis heute. Bergisch Gladbach 1983

Ders.:

Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten. Zürich 1993.

Świda-Ziemba, Hana:

Człowiek wewnątrznie zniewolony [Der innerlich unfreie Mensch]. Warszawa 1997.

Thiriet, Damien:

Marks czy Maryja? Komuniści i Jasna Góra w apogeum Stalinizmu (1950-1956). [Marx oder Maria? Die Kommunisten und der Helle Berg auf dem Höhepunkt des Stalinismus (1950-1956)]. Warszawa 2002.

Żakowski, Jacek:

Pół wieku pod włos czyli życie codzienne „Tygodnika Powszechnego” w czasach heroicznych [Ein halbes Jahrhundert gegen den Strich oder: Das tägliche Leben des „Tygodnik Powszechny” in heroischen Zeiten]. Kraków 1999.

Zaremba, Marcin:

Kommunizm, legitymacja, nacjonalizm [Kommunismus, Legitimation, Nationalismus]. Warszawa 2001.

Żaryn, Jan:

Kościół w PRL. [Kirche in der PRL]. Warszawa 2004.

Ders.:

Stolica Apostolska wobec Polski i Polaków w latach 1944-1958 [Der Heilige Stuhl gegenüber Polen und den Polen in den Jahren 1944-1958]. Warszawa 1998.

Ders.:

Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce [Die Geschichte der katholischen Kirche in Polen]. Warszawa 2003.

Zieliński, Zygmunt:

Kościół w Polsce 1944-2002 [Die Kirche in Polen 1944-2002]. Radom 2003.

Żurek, Robert:

Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945-1956. Köln, Weimar, Wien 2005.

Beiträge aus Sammelbänden

Altermatt, Urs:

Plädoyer für eine Kulturgeschichte des Katholizismus. In: Hummel Karl-Joseph (Hg.): Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz. Paderborn 2006, 169-187.

Assmann, Aleida:

Gedächtnis, Erinnerung. In Bergmann, Klaus (Hg.): Handbuch der Geschichtsdidaktik. Seelze-Velber 1997, 1-7.

Bankowicz, Bożena:

Ruch księży patriotów 1949-1955, czyli koń trojański w polskim Kościele katolickim [Die Bewegung der patriotischen Priester 1949-1955, oder das Trojanische Pferd in der polnischen katholischen Kirche]. In: Dies./Dudek, Antoni (Hg.): Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL [Studien über die Geschichte der Kirche und des Katholizismus in der PRL]. Kraków 1996, 5-24.

Behrends, Jan C.:

Soll und Haben. Freundschaftsdiskurs und Vertrauensressourcen in der staatssozialistischen Diktatur. In: Frevert, Ute (Hg.): Vertrauen. Historische Annäherungen, Göttingen 2003. 336-364.

Chinciński, Tomasz:

Nieugetość czy kompromis? Prasa katolicka w Polsce w latach 1945-1956 [Unbeugsamkeit oder Kompromiss? Die katholische Presse in Polen in den Jahren 1945-1956]. In: Malinowski, Marek u. a. (Hg.): Media w PRL, PRL w mediach [Medien in der PRL, die PRL in den Medien]. Gdańsk 2003.

Chrypinski, Vincent:

The Catholic Church in Poland 1944-1989. In: Ramet, Pedro (Hg.): Catholicism and Politics in Communist Societies. London 1990, 117-141.

Dudek, Antoni:

Zarys stosunków Państwo-Kościół w latach 1944-1956. [Skizze der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in den Jahren 1944-1956]. In: Wójcik, Przemysław: Elity władzy w Polsce a struktura społeczna w latach 1944-1956. Warszawa 1992, 401-428.

Fidelis, Małgorzata:

“A Nation’s Strength Lies Not in Numbers:” De-Stalinization, Pronatalism, and the Abortion Law of 1956 in Poland. Manuskript im Besitz der Verfasserin. Erscheint in der Reihe „Bad Wiesseer Tagungen des Collegium Carolinum“ (Tagung im November 2005).

François, Etienne/Schulze, Hagen:

Das emotionale Fundament der Nationen. In: Flacke, Monika (Hg.): Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama. Begleitband zur Ausstellung im Deutschen Historischen Museum. Berlin 1998, 17-32.

Frevert, Ute:

Vertrauen – eine historische Spurensuche. In: Dies. (Hg.): Vertrauen. Historische Annäherungen. Göttingen 2003. 7-66.

Fritze, Lothar:

Unschärfen des Totalitarismusbegriffs. Methodologische Bemerkungen zu Carl Joachim Friedrichs Begriff der totalitären Diktatur. In: Jesse, Eckhard (Hg.): Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung. Bonn 1999, 305-319.

Gerhards, Jürgen/Neidhardt, Friedhelm:

Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit: Fragestellungen und Ansätze. In: Müller-Doohm, Stefan/ Neumann-Braun, Klaus (Hg.): Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Oldenburg 1991, 31-89.

Hürten, Heinz:

Das Totalitarismusmodell als kirchenpolitisches Erklärungsmuster. In: Karp, Hans-Jürgen/ Köhler, Joachim (Hg.): Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Köln 2001, 35-40.

Ignatow, Assen:

Negation und Imitation. Die zwei Seiten des kommunistischen Verhältnisses zum Christentum. In: Luks, Leonid (Hg.): Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Köln 2002, 145-167.

- Karp, Hans-Jürgen:
 Neues kirchliches Leben in Polen seit 1956. In: Lemberg, Hans (Hg.): Zwischen „Tauwetter“ und neuem Frost. Ostmitteleuropa 1956-1970, 103-116.
- Ders.:
 Die Kirchenführung im Dritten Reich und im stalinistischen Polen. In: Luks, Leonid (Hg.): Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Köln 2002, 237-250.
- Klimó, Árpád von:
 Nonnen und Tschekistinnen. Vorstellungen der ungarischen Staatssicherheit von einer katholischen Gegenöffentlichkeit in den frühen fünfziger Jahren. In: Rittersporn, Gábor T./Rolf, Malte/Behrends, Jan C.: Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Frankfurt am Main 2003, 307-334.
- Kopiec, Jan:
 Polen. In: Gatz, Erwin (Hg.): Kirche und Katholizismus seit 1945. Paderborn 1999, 95-131.
- Kosmala, Beate:
 Polen. Lange Schatten der Erinnerung: Der Zweite Weltkrieg im kollektiven Gedächtnis. In: Flacke, Monika (Hg.): Mythen der Nationen. Berlin 2004, 509-532.
- Kozieł, Andrzej:
 Prasa w latach 1944-1989 [Die Presse in den Jahren 1944-1989]. In: Grzelewska, Danuta u.a. (Hg.): Prasa, radio i telewizja w Polsce [Presse, Radio und Fernsehen in Polen]. Warszawa 2001, 143-210.
- Kösters, Christoph:
 Sozialistische Gesellschaft und konfessionelle Minderheit in der DDR. In: Hummel, Karl-Joseph (Hg.): Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz. Paderborn 2006 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 100), 131-150.
- Luks, Leonid:
 Einführung. In: Ders. (Hg.): Das Christentum und die Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Köln u.a. 2002, 9-12.
- Ders.:
 Der Kirchenkampf in der UdSSR und im kommunistischen Polen. In: Ders. (Hg.): Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Köln 2002, 251-267.
- Ders.:
 Polen als Satellitenstaat (1944-1956). Zum Charakter eines Abhängigkeitsverhältnisses. In: Karp, Hans-Jürgen/Köhler, Joachim (Hg.): Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Köln 2001, 75-92.
- Machcewicz, Pawel:
 Der Umbruch 1956 in Polen. Gesellschaftliches Bewußtsein, Massenbewegung, politische Krise. In: Foitzik, Jan (Hg.): Entstalinisierungskrise in Ostmitteleuropa 1953-1956. Vom 17. Juni bis zum ungarischen Volksaufstand. Politische, militärische, soziale und nationale Dimensionen. Paderborn u.a. 2001, 139-164.
- Maier, Hans:
 Die totalitäre Herausforderung und die Kirchen. In: Heydemann, Günther/Kettenacker, Lothar (Hg.): Kirchen in der Diktatur. Göttingen 1993, 33-64.
- Main, Izabella:
 The Weeping Mary and the Smiling Comrade Stalin. Polish Catholics and Communists in 1949. In: Rittersporn, Gábor T./ Rolf, Malte/ Behrends, Jan C. (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Frankfurt am Main 2003, 255-278.

Mikrut, Jan:

Die Geschichte einer schwierigen Nachbarschaft. Zwischen der deutschen NS-Verfolgung und der russischen kommunistischen „Befreiung“. Die wechselhafte Geschichte Polens (1939-1956). In: Ders. (Hg.): Die katholische Kirche in Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart. Wien 2006, 231-284.

Pietrzak, Jerzy:

Die politischen und kirchenrechtlichen Grundlagen der Einsetzung Apostolischer Administratoren in den Jahren 1939-1942 und 1945 im Vergleich. In: Karp, Hans-Jürgen/Köhler, Joachim (Hg.): Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Köln 2001, 157-174.

Rittersporn, Gábor T./Rolf, Malte/Behrends, Jan C.:

Von Schichten, Räumen und Sphären: Gibt es eine sowjetische Ordnung von Öffentlichkeiten? Einige Überlegungen in komparativer Perspektive. In: Dies. (Hg.): Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Frankfurt am Main 2003, 389-421.

Rüsen, Jörn:

Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken. In: Füßmann, Klaus (u.a.) (Hg.): Geschichtskultur heute. Köln 1994, 1-26.

Sabrow, Martin:

Einleitung: Geschichtsdiskurs und Doktringesellschaft. In: Ders. (Hg.): Geschichte als Herrschaftsdiskurs. Der Umgang mit der Vergangenheit in der DDR (Zeithistorische Forschungen 14). Köln 2000, 9-35.

Zeitschriftenliteratur

Friskze, Andrzej:

Jakim państwem było Polska po roku 1956. Spór historików historików [Was für ein Staat war Polen nach dem Jahr 1956. Historikerstreitigkeiten]. In: Więż 2 (1996) 131-146.

Cornelißen, Christoph:

Was heißt Erinnerungskultur? Begriffe – Methoden – Perspektiven. In: Geschichte und Wissenschaft und Unterricht 54/10 (2003) 548-563.

Hackmann, Jörg:

Strukturen und Institutionen der polnischen Westforschung (1918-1960). In: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 50 (2001) 230-255.

Kącka, Katarzyna:

Życie religijne w Dekanacie Fordońskim w latach 1939-1956 [Das religiöse Leben in Dekanat Fordoński in den Jahren 1939-1956]. In: Studia Pelplińskie 32 (2002) 143-174.

Łętowski, Maciej:

Dwa tygodniki. „Tygodnik Warszawski” i „Tygodnik Powszechny” (1945-1953) w życiu katolicyzmu społecznego w Polsce [Zwei Wochenzeitschriften. Der „Tygodnik Warszawski” und der „Tygodnik Powszechny” (1945-1953) im gesellschaftlichen Leben des Katholizismus in Polen]. In: Chrześcijaństwo 146 (1985) 41-56.

Luks, Leonid:

Die Tygodnik-Powszechny-Gruppe in den Jahren 1945-1989. In: Forum für Osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte, 6/2 (2002) 215-258.

Murzański, Stanisław:

„Tygodnik Powszechny”, pułapki lojalizmu [Der „Tygodnik Powszechny”. Die Falle des Loyalismus]. Arcana 2000, nr spec., 235- 246.

Requate, Jörg:

Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analyse. In: Geschichte und Gesellschaft 25 (1999) 5-32.

Ruchniewicz, Krzysztof:

Die historische Erinnerung in Polen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 5-6 (2005) 18-26.

Ślabek, Henryk:

Narodowa kondycja polaków (1945-1989) [Die nationale Verfassung der Polen (1945-1989)]. In: Dzieje Najnowsze 4 (1995) 109-125.

Stefaniak, Janusz:

Prasa katolicka w polemikach i ocenie prasy partyjnej (w latach 1945-1953) [Die katholische Presse in den Polemiken und der Bewertung der Parteipresse (in den Jahren 1945-1953)]. Zeszyty Prasoznawcze 3-4 (1996) 140-148.

Ders.:

Z dziejów publicystyki katolickie we Włocławku w latach 1945-1953. Ateneum Kapłańskie 3/553 (2001) 527-531.

Stopikowski, Robert:

Problematyka gospodarczo-społeczna na łamach „Tygodnika Warszawskiego” (1945-1948) [Die wirtschaftlich-gesellschaftliche Problematik im Spiegel des „Tygodnik Warszawski” (1945-1948)]. In: Życie i Myśl 4 (1998) 41-59.

Zabłocki, Janusz:

„Lewicowa” skaza „Tygodnika Powszechnego” [„Die Linke” verurteilt den „Tygodnik Powszechny”]. In: Arcana 6 (1999) 95-115.

Żaryn, Jan:

Państwo-Kościół u progu PRL (1944-1956) Przegląd najnowszej literatury przedmiotu. [Staat-Kirche-Beziehungen in der PRL (1944-1956). Übersicht über die neueste Literatur zum Gegenstand]. In: Dzieje Najnowsze 28/4 (1995) 119-125.

Ders.:

Kardynał Sapięha a tzw. „porozumienie kwietniowe” z 1950 r. między Episkopatem a rządem [Kardinal Sapięha und das sog. „Aprilabkommen” aus dem Jahr 1950 zwischen dem Episkopat und der Regierung]. In: Zeszyty Historyczne 11 (1995) 218-224.

VIII Abkürzungsverzeichnis

ks.	Ksiądz (Priester)
LPE	List pasterski Episkopatu (Hirtenbrief des Episkopats)
LPPP	List pasterski Prymasa Polski (Hirtenbrief des polnischen Primas)
PSL	Polskie Stronnictwo Ludowe (Polnische Volkspartei)
PRL	Polska Republika Ludowa (Volksrepublik Polen)
PPR	Polska Partia Robotnicza (Polnische Arbeiterpartei)
PZPR	Polska Zjednoczona Partia Robotnicza (Polnische Vereinigte Arbeiterpartei)
TL	Trybuna Ludu (Volkstribüne)
TP	Tygodnik Powszechny (Allgemeine Wochenzeitschrift)
UPA	Ukraińska Powstańcza Armia (Ukrainische Aufständische Armee)

Ehrenwörtliche Erklärung

Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig angefertigt habe; die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

München, 16.8.2006