

Theologische Annäherungen an Auschwitz in Deutschland und in Polen. Zwei Parallelwelten?

Urszula Pekala

Einleitung

Auschwitz stellt eine tragische Schnittstelle in der Geschichte der Deutschen, Juden und Polen dar. Für eine theologische Arbeit nach Auschwitz und über Auschwitz bietet sich daher ein trilaterales Gespräch an. Doch stattdessen werden unter den Theologen zwei parallele Dialoge geführt – ein jüdisch-deutscher und jüdisch-polnischer. Ein theologischer deutsch-polnischer Dialog bleibt aus. Die Theologen in Deutschland und Polen scheinen sich in zwei Parallelwelten zu bewegen; selbst das auf beiden Seiten der Grenze präsenste Interesse an dem jüdisch-christlichen Verhältnis bringt sie nicht zusammen. Was verbindet und was trennt die deutsche und polnische theologische Reflexion über Auschwitz? Was sind die möglichen Ursachen dafür? Kann überhaupt von einem Transfer zwischen Deutschland und Polen im Bereich der theologischen Reflexion über Auschwitz die Rede sein? Dieser Beitrag nähert sich diesen Fragen an, indem er Interessensfelder und Herangehensweisen der deutschen und polnischen Theologie „nach Auschwitz“ skizziert und vergleicht. Der Fokus liegt dabei auf der katholischen Theologie.

Theologische Annäherungen an Auschwitz in Polen

Die polnische Erinnerung an Auschwitz und somit die theologische Aufarbeitung von Auschwitz hängt eng mit der Erfahrung des Zweiten Weltkriegs zusammen. Stephan Lehnstaedt fasst die Lage Polens in den Kriegsjahren folgendermaßen zusammen:

Schon 1939, nach wenigen Wochen der deutschen Besetzung, war deutlich geworden, dass bislang in Europa verbindliche gesellschaftliche Normen beim deutschen Zugriff auf den Osten keine Gültigkeit mehr hatten. [...] Einheimische verloren ihre Rechte und ihren Schutz vor der neuen Herrschaft, während die Besatzer die Spitze der Hierarchie darstellten [...].¹

¹ Stephan Lehnstaedt, *Okkupation im Osten. Besatzeralltag in Warschau und Minsk 1939–1944*. München 2010, S. 312. Zum NS-Terror in Polen vgl. auch z.B. Jochen Böhrer, Stephan Lehn-

Ungefähr 10% Kriegsopfer unter der Bevölkerung Polens kamen infolge direkter Kriegshandlungen um, 90% aber infolge der über fünf Jahre andauernden Terrormaßnahmen der Besatzer.² Die Besetzung bedeutete für viele Bürger Polens den Entzug jeglicher materieller Lebensgrundlagen. Der Raub des Privateigentums erfolgte während des ganzen Krieges und auf dem gesamten besetzten Gebiet; er betraf sowohl die jüdische als auch die polnische Bevölkerung.³ Ca. 2,5 Millionen Menschen wurden zur Zwangsarbeit verschleppt⁴ und mindestens 20.000 polnischer Kinder aus ihren Elternhäusern, Pflegefamilien oder Waisenheimen zu „Germanisierungszwecken“ entführt.⁵ Das Eisenbahnwesen wurde zu 84% zerstört, das Schulwesen zu etwa 60%, die materielle Kulturausstattung zu 43%, die Forstwirtschaft zu 28%.⁶

Die katholische Kirche in Polen wurde von schweren Verlusten betroffen. Das NS-Regime vertrat in den besetzten Gebieten nämlich eine unterschiedliche Einstellung zur Kirche als in Deutschland. Die Terrormaßnahmen gegenüber der Kirche, als einem der wichtigsten Träger der polnischen nationalen Identität, waren ein Bestandteil des Programms der Vernichtung polnischer intellektueller, politischer und gesellschaftlicher Eliten und der Zerstörung der polnischen Kultur. 912 Kirchen wurden im Krieg zerstört, viele Kapellen und Pfarrhäuser ausgeraubt. Repressalien trafen 6565 polnische Priester und Ordensleute; davon kamen 2812 um, darunter 6 Bischöfe. Das machte ca. 25% der Gesamtzahl der Geistlichen aus. 464 Priester und Seminaristen sowie 35 Ordensschwestern waren Gefangene in Auschwitz, manche trafen dort bereits mit dem ersten Transport polnischer Häftlinge 1940 ein. Nach den Juden stellten die Geistlichen die am meisten verfolgte Gruppe

staedt (Hrsg.), *Gewalt und Alltag im besetzten Polen 1939–1945*. Osnabrück 2012; Hans-Jürgen Bömelburg, Jerzy Kochanowski, *Die deutsche Besatzungspolitik in Polen 1939–1945*. In: ders., Beate Kosmala (Hrsg.), *Deutschland, Polen und der Zweite Weltkrieg. Geschichte und Erinnerung*. Potsdam 2009, S. 41–54; Norman Davies, *Auschwitz and the Second World War in Poland. A lecture given at the Representations of Auschwitz international conference at the Jagiellonian University, July 1995 = Auschwitz i druga wojna światowa w Polsce*. Übersetzung aus dem Englischen Ewa R. Nowakowska. Kraków 1997.

² Vgl. Mariusz Muszyński, Przemysław Sypniewski, Krzysztof Rak (Hrsg.), *Sprawozdanie w przedmiocie strat i szkód wojennych Polski w latach 1939–1945 = Reports on Poland's wartime losses and damage in the years 1939–1945 = Bericht über Polens Verluste und Kriegsschäden in den Jahren 1939–1945*. Warszawa 2007, S. 151.

³ Vgl. Tadeusz Janicki, *Raub von Eigentum*. In: Jerzy Kochanowski, Beate Kosmala (Hrsg.), *Deutschland, Polen*, a.a.O., S. 304–305; Alexa Stiller, *Gewalt und Alltag der Volkstumspolitik. Der Apparat des Reichskommissars für die Festigung Deutschen Volkstums und andere gesellschaftliche Akteure der veralltäglichten Gewalt*. In: Jochen Böhler, Stephan Lehnstaedt (Hrsg.), *Gewalt*, a.a.O., S. 45–66.

⁴ Vgl. Mariusz Muszyński, Przemysław Sypniewski, Krzysztof Rak (Hrsg.), *Sprawozdanie*, a.a.O., S. 142.

⁵ Vgl. Isabel Heinemann, „Rasse, Siedlung, deutsches Blut“. *Das Rasse- und Siedlungshauptamt der SS und die rassenpolitische Neuordnung Europas*. Göttingen 2003, S. 508–530.

⁶ Vgl. Mariusz Muszyński, Przemysław Sypniewski, Krzysztof Rak (Hrsg.), *Sprawozdanie*, a.a.O., S. 147–148.

der Häftlinge dar.⁷ Angesichts dessen ist der Mord an Christen einer der wichtigen Merkmale der polnischen Erinnerung an Auschwitz. Dieser Mord wurde durch einen Terror vollzogen, der in Polen als Ausdruck eines zutiefst antichristlichen Neuheidentums der Nazis gilt (obwohl – paradoxerweise – viele dieser „Neuheid“ getauft waren).

Bereits während des Krieges gewann Auschwitz für die Polen eine symbolische Bedeutung, die bis heute ihre Erinnerung prägt: als Symbol der höchsten Eskalation des NS-Terrors auf polnischem Boden mit dem Zweck, die Polen als Sklaven dem neuen „Lebensraum“ besiedelnden deutschen „Herrenvolk“ zu unterwerfen.⁸ Seit dem Kriegsende herrschte die Überzeugung, dass das Gelände von Auschwitz-Birkenau erhalten bleiben und das, was hier passiert ist, dokumentiert werden muss. Angesichts anderer Kriegsverluste und Zerstörungen stellte dies finanziell und organisatorisch keine einfache Aufgabe dar.⁹ Die Erinnerung an Auschwitz spaltete sich allerdings bald. Einerseits gab es die staatlich gesteuerte kommunistische Erinnerung, die einer propagandistischen Positionierung gegenüber dem deutschen Faschismus und Imperialismus, aber auch der Ausblendung der Wahrheit über Katyń und GULAG diente.¹⁰ Der Stalinismus hielt Auschwitz für ein Symbol des Völkermordes schlechthin, ohne eine Unterscheidung zwischen ethnischer Herkunft der Opfer zu machen. Die kommunistische Regierung Polens betonte das Martyrium und den antifaschistischen Kampf der Polen; die jüdischen Opfer wurden ausgeblendet. Andererseits gab es eine in den Familien und im kirchlichen Raum aufbewahrte Erinnerung. Ein öffentliches religiöses Erinnern an Auschwitz war im Kommunismus nicht gerne gesehen und in den Gedenkstätten der ehemaligen Lager Auschwitz und Birkenau unmöglich.¹¹ Wenn aber in der polnischen

⁷ Vgl. Konrad Białecki, *Kirchen in Polen während der Besatzungszeit*. In: Jerzy Kochanowski, Beate Kosmala (Hrsg.), *Deutschland, Polen*, a.a.O., S. 261–263; Teresa Wontor-Cichy, *Duchowieństwo i życie religijne w KL Auschwitz* [Die Geistlichen und das religiöse Leben im KL Auschwitz]. In: „Katecheta“, 6 (2011), S. 60–68, hier S. 60–64. Mehrere der in Auschwitz gestorbenen Priester und Ordensschwestern gehörten zu den 108 Märtyrern des Zweiten Weltkrieges, die 1999 in Warschau von Johannes Paul II. seliggesprochen wurden.

⁸ Vgl. Teresa Świebocka, *Miejsce Pamięci Auschwitz-Birkenau – historia i symbolika* [Gedenkstätte Auschwitz-Birkenau – Geschichte und Symbolik]. In: Manfred Deselaers (Hrsg.), *Dialog u progu Auschwitz* [Dialog an der Schwelle von Auschwitz]. Bd. 1. Kraków 2003, S. 89–101, hier S. 95–96.

⁹ Vgl. Teresa Świebocka, *Miejsce Pamięci*, a.a.O., S. 99.

¹⁰ Vgl. Henryk Seweryniak, *Teologia po Auschwitz – perspektywa polska* [Theologie nach Auschwitz – die polnische Perspektive]. In: Manfred Deselaers (Hrsg.), *Dialog u progu Auschwitz*. Bd. 2: *Perspektywy teologii po Auschwitz*. Kraków 2010, S. 73–103, hier S. 76.

¹¹ Vgl. Manfred Deselaers, *Chrześcijańskie przesłanie krzyża w obliczu Auschwitz* [Die christliche Botschaft des Kreuzes im Anblick von Auschwitz]. In: „Studia Oecumenica“, 1 (2001), S. 91–103, hier S. 96; Manfred Deselaers, *Znaczenie dwóch wizyt papieskich w Auschwitz* [Bedeutung der zwei päpstlichen Besuche in Auschwitz]. In: Manfred Deselaers, Leszek Łysień, Jan Nowak (Hrsg.), *Bóg i Auschwitz. O Edycie Stein, wizycie papieża Benedykta XVI i Bogu w mrokach dziejów* [Gott und Auschwitz. Über Edith Stein, den Besuch von Papst Benedikt XVI. und Gott in der Dunkelheit der Geschichte]. Kraków 2007, S. 111–124, hier S. 113; Waldemar Chrostowski, *Auschwitz: wrażliwość polska – wrażliwość żydowska* [Auschwitz: die polni-

Erinnerung die Juden auch außerhalb der offiziellen Strömung mehrere Jahrzehnte lang nicht gesondert erwähnt wurden, hängt dies nicht so sehr mit der Propaganda zusammen, sondern damit, dass man der Opfer allgemein als Menschen gedachte, ohne nach ihrer religiösen oder ethnischen Zugehörigkeit zu fragen.¹²

Die polnische Erinnerung an Auschwitz erstreckt sich allerdings nicht nur auf die Toten, sondern auch auf die Bevölkerung aus der Umgebung von Auschwitz, die – trotz der Androhung schwerer Strafen – den Häftlingen Hilfe leistete.¹³ Die Hilfe reichte von Nahrungsmitteln, die an die außerhalb vom Lager arbeitenden Häftlingen verteilt wurden, über Schmuggel von Hostien und Wein für geheime Eucharistiefeiern im Lager, bis hin zum Verstecken der Flüchtlinge. Auch die katholische Kirche engagierte sich in der Hilfe für die Gefangenen. Sowohl Pfarrer aus der Gegend von Auschwitz als auch der Krakauer Erzbischof Adam Stefan Kardinal Sapieha (dieses Gebiet gehörte damals zum Erzbistum Krakau) beteiligten sich daran.¹⁴

Für polnische Theologen, die sich mit Auschwitz auseinandersetzen, spielt es eine entscheidende Rolle, dass die Nazis die Vernichtungslager Auschwitz und Birkenau in dem okkupierten, dem Deutschen Reich angeschlossenen Teil Polens errichteten. Anfang 1945 wurden zwar die Besatzer aus diesem Gebiet verdrängt, doch der Ort ihrer Verbrechen ist geblieben. Somit ist Auschwitz für Polen nicht nur ein Symbol, sondern vor allem ein realer Ort, mit dem die Erfahrung Tausender polnischer Familien verbunden ist. Auschwitz stellt eine konkrete Erfahrung dar, die sich nicht nur auf die Jahre 1940–45 beschränkt, sondern immer noch präsent ist – selbst wenn natürlich diese Erfahrung gegenwärtig eine andere ist als in der Kriegszeit.¹⁵ Daher fragt die polnische Theologie nicht nur nach einem Leben und Denken *nach* Auschwitz, sondern auch nach einem Leben und Denken *mit* Auschwitz. Dieses „mit“ hat eine mehrfache Bedeutung. Erstens ist Auschwitz der größte Friedhof der polnischen Opfer des Zweiten Weltkrieges. Selbst wenn die meisten Opfer von Auschwitz jüdisch waren (1 Million), stellen Polen die zweitgrößte Gruppe der Opfer von Auschwitz dar (70.000–75.000 Tote bei 150.000 Häftlingen).¹⁶

sche Sensibilität – die jüdische Sensibilität]. In: ders. (Hrsg.), *Auschwitz – oczyszczanie pamięci* [Auschwitz – Säuberung des Gedächtnisses]. Warszawa 2001, S. 141–156, hier S. 155.

¹² Vgl. Łukasz Kamykowski, *Spojrzenie na „Auschwitz” – polski punkt widzenia* [Der Blick auf Auschwitz – die polnische Perspektive]. In: Manfred Deselaers (Hrsg.), *Dialog u progu Auschwitz*. Bd.1, a.a.O., S. 105–115, hier S. 109.

¹³ Vgl. Marek Szafranski, *Pomoc mieszkańcóm Oświęcimia dla więźniów KL Auschwitz* [Die Hilfe von Oświęcim-Bewohner für die Häftlinge KL Auschwitz]. <http://dzieje.pl/aktualnosci/pomoc-mieszkancow-oswiecimia-dla-wiezniow-kl-auschwitz> (Zugriff am 17.06.2013).

¹⁴ Vgl. Teresa Wontor-Cichy, *Duchowieństwo*, a.a.O., S. 67–68.

¹⁵ Mehrere der in diesem Beitrag zitierten polnischen Autoren haben einen persönlichen Bezug zu Auschwitz: ihre Familienangehörigen waren Auschwitz-Überlebende oder sind dort umgekommen. Dies betrifft auch die Autorin dieses Beitrags: Ihre Großtante war Auschwitz-Überlebende und ihre Großmutter gehörte zu der Gruppe von Helena Stupka, die Hilfe für Häftlinge von Auschwitz organisierte. An diese Gruppe erinnert sich August Kowalczyk in: ders., *Stacheldraht-Refrain. Eine wahre Trilogie*. Oświęcim 2008, S. 273, S. 354 und S. 357. Vgl. auch: Marek Szafranski, *Pomoc mieszkańcóm*, a.a.O.

¹⁶ Vgl. http://en.auschwitz.org/h/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=13&limit=1&limitstart=3 (Zugriff am 12.06.2013).

Mit Auschwitz zu leben, bedeutet daher ein Leben mit dem Verlust und mit der Erinnerung an die Opfer. Zweitens leben viele Familien mit Auschwitz als einer körperlichen und psychischen Last der erlittenen Grausamkeiten. Drittens bleibt Auschwitz-Oświęcim eine Stadt, deren Name seit einigen Generationen fast ausschließlich mit dem Vernichtungslager assoziiert wird.¹⁷ Daher bemüht man sich in Polen, für die Stadt den polnischen Namen „Oświęcim“ und für das ehemalige Lager den deutschen Namen „Auschwitz“ zu verwenden. Viertens bestehen Überreste von diesem Lager bis heute. Dabei ist es nur ein kleiner Ausschnitt aus dem „Interessengebiet KL-Auschwitz“. Dieses umfasste 40 Außenlager, eingerichtet auf dem Gebiet mehrerer Dörfer, deren Einwohner ausgesiedelt und ihre Häuser zerstört oder in Lageranlagen umgewandelt wurden. Zum großen Teil ist dieses Gebiet heute wieder bewohnt. Die Menschen dort leben mit Auschwitz und Birkenau buchstäblich vor der Haustür. Dies mag schockieren und als Zeichen einer Respektlosigkeit angesehen werden. Es kann aber auch als Zeichen gelesen werden, dass an diesem Ort der Tod kein letztes Wort hat. Fünftens bedeutet das Leben mit Auschwitz eine offene Wunde in den jüdisch-polnischen Beziehungen. Die Schoah hat die jüdische Wahrnehmung Polens gravierend verändert. Selbst wenn das jüdisch-polnische Verhältnis nicht frei von Spannungen war, blieb Polen über Jahrhunderte hinweg Heimat für eine der größten, sich dynamisch entwickelnden, jüdischen Diaspora der Welt. Hier befinden sich bis heute viele Schätze jüdischer Kultur, die seit der Wende 1989 allmählich neu entdeckt und aufbewahrt werden.¹⁸ Die deutschen Nazis haben die Gebiete Polens für die Judenvernichtung ausgewählt, da hier die meisten europäischen Juden lebten.¹⁹ Seit der Schoah ist Polen für Juden das Land des Todes, wo das jüdische Leben innerhalb von einigen Jahren fast vollständig ausgelöscht wurde.²⁰ Hier ist buchstäblich eine Welt untergegangen. Gleichzeitig sind aber die Schicksale der Juden und der Polen auf eine besondere Weise miteinander verflochten. Norman Davies bemerkt, dass unter den 6 Millionen polnischen

¹⁷ Wie weit diese Assoziation verbreitet ist, sieht man beispielsweise in einem Buch des deutschen Fundamentaltheologen Markus Knapp, wo er, die Bedeutung von Auschwitz für die Theologie reflektierend, von dem „Geschehen“ spricht, „für das der Name *der polnischen Stadt Auschwitz* steht“. Markus Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*. Freiburg i.Br. u.a. 2006, S. 57. Hervorhebung – U.P.

¹⁸ Vgl. Andrzej Choromański, *Seminarium dla duchownych z Polski na temat holokaustu i judaizmu. Instytut Yad Vashem. Jerozolima, Izrael (20 stycznia – 3 lutego 2008)* [Seminar für Geistliche aus Polen zum Thema Holocaust und Judentum, Israel (20. Januar–3. Februar 2008)]. In: „*Studia Teologiczne*“, 26 (2008), S. 611–617, hier S. 614; Byron L. Sherwin, *Haggada holokaustu* [Haggada über Holocaust]. In: Waldemar Chrostowski (Hrsg.), *Auschwitz – oczyszczanie pamięci*, a.a.O., S. 157–188, hier S. 184–187.

¹⁹ Vgl. Waldemar Chrostowski, *Auschwitz: wrażliwość polska – wrażliwość żydowska*, a.a.O., S. 153.

²⁰ Dabei gilt es zu bedenken, dass Auschwitz-Birkenau nicht als das einzige Vernichtungslager auf dem besetzten polnischen Boden errichtet wurde, wo die meisten Opfer Juden waren. In Treblinka starben mind. 700.000 Menschen (http://www.treblinka.bho.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=184&Itemid=108; Zugriff am 12.06.2013); in Bełżec 350.000–400.000 (<http://www.belzec.eu/articles.php?acid=77&lng=1>; Zugriff am 12.06.2013); in Sobibór 170.000–250.000 (<http://www.sobibor-memorial.eu/articles.php?acid=270&lng=1>; Zugriff am 12.06.2013).

Staatsbürgern, die unter der deutschen Besatzung ihr Leben verloren haben, 3 Millionen jüdisch waren; unter den 6 Millionen Juden aus ganz Europa, die ermordet wurden, waren 3 Millionen polnische Juden.²¹

Die polnischen Theologen verbinden in ihrer Reflexion über Auschwitz diese polnische Erfahrung und Erinnerung mit der Rezeption ausländischer, darunter deutschsprachiger, christlicher Theologen (z.B. Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann) und jüdischer Denker (z.B. Hans Jonas, Abraham Joshua Heschel, Emil Fackenheim, Elie Wiesel, Hannah Arendt). In Bezug auf Auschwitz behandelt die polnische Theologie mehrere Themen.

Die polnischen Theologen konzentrieren sich vor allem auf Anthropologie. Einerseits gilt nämlich Auschwitz als ein Ort, an dem sich entscheidet, wer die eigene Menschlichkeit unter den unmenschlichen Umständen bewahrt und wer ihr entsagt hat. Dies bezieht sich sowohl auf das Verhältnis von Opfern und Tätern als auch auf die Haltungen der Häftlinge untereinander. Andererseits wird Auschwitz in der Perspektive eines dynamischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen verstanden, wo der letztere – in seiner Freiheit – Gott bis zum Tod treu zu bleiben oder ihn zu leugnen vermag. Die Verbrechen von Auschwitz werden als höchster Ausdruck der Ablehnung Gottes durch den Menschen verstanden. Deswegen steht Auschwitz eher für eine Haltung des Menschen gegenüber Gott und seinen Mitmenschen als für eine Theodizeefrage. Auschwitz entsprang doch Entscheidungen und Taten konkreter Menschen, die dafür die volle Verantwortung tragen. Wenn Gott in Auschwitz abwesend war, dann deswegen, weil sich der Mensch ihm gegenüber in seiner Freiheit verschlossen hat.²² Somit ist die Re-

²¹ Vgl. Norman Davis, *Auschwitz and the Second World War in Poland*, a.a.O., S. 13. Die Haltungen der polnischen Bevölkerung angesichts der Shoah fielen unterschiedlich aus – von Rettung der Juden, über (mehrheitlich) Passivität, bis hin zur Kollaboration. Die antisemitischen Haltungen in Teilen der polnischen Gesellschaft sind allerdings nicht pauschal mit der Beihilfe zum Judenmord gleichzusetzen. Es gab nämlich Menschen, wie die Schriftstellerin Zofia Kossak, die zu den Rettern von Juden gehörten, obwohl ihre Ansichten als antisemitisch zu bezeichnen sind. Kossak meinte, die Juden seien „politische, wirtschaftliche und ideologische Feinde Polens“, doch angesichts der Judenvernichtung erhob gerade sie 1942, als erste europäische Intellektuelle, die Stimme in einem Protest (in 5000 Exemplaren verbreitet) gegen die Judenvernichtung. Władysław Bartoszewski, *Po obu stronach muru* [Auf beiden Seiten der Mauer]. In: ders., Zofia Lewinówna (Bearb.), *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945* [Dieser ist aus meinem Vaterland. Polnische Bürger helfen Juden 1939–1945]. Kraków 1967, S. 14–15. Immerhin waren es Mitglieder der polnischen Widerstandsbewegung (wie Jan Karski), die den westlichen Alliierten die ersten Berichte über das Ausmaß der NS-Verbrechen gegen Juden herüberbrachten. Michał Horoszewicz, *Symbolika Auschwitz dla Żydów i chrześcijan* [Symbolik von Auschwitz für Juden und Christen]. In: Waldemar Chrostowski (Hrsg.), *Auschwitz: wrażliwość polska – wrażliwość żydowska*, a.a.O., S. 57–140, hier S. 71–72. Die Polen machen die zahlreichste Gruppe der „Gerechten unter den Völkern“ aus (6394 von insgesamt 24811); <http://www.yadvashem.org/yv/en/righteous/statistics.asp> (Zugriff am 3.06.2013).

²² Vgl. Johannes Paul II., *Rede in Yad Vashem am 23.03.2000*. <http://www.akdh.ch/Papstnyvs.html> (Zugriff am 17.06.2013); Karol Tarnowski, *Odpowiedzialność Boga – odpowiedzialność człowieka* [Gottes Verantwortung – Verantwortung eines Menschen]. In: Manfred Deselaers,

flexion über die Anwesenheit bzw. Abwesenheit Gottes in Auschwitz oft an die Haltung des Menschen und an persönliche Glaubenserfahrungen gekoppelt. Die Theodizeefrage bleibt dadurch auf eine persönliche Glaubenserfahrung derjenigen beschränkt, die mit Auschwitz konfrontiert werden.²³ Joanna Barcik schreibt zu diesem Sachverhalt, dass wir nicht wissen, wie wir die Anwesenheit Gottes in Auschwitz denken sollen.

Wir wissen aber, dass es in Auschwitz Zeugen dieser Anwesenheit gab. Dank ihnen war und ist der Glaube in Auschwitz und nach Auschwitz möglich, obwohl wir keine Ahnung haben, wie er möglich ist. Vielleicht werden wir das auch nie erfahren. Dies reicht jedoch nicht, um diesen Glauben zu negieren.²⁴

Die Frage nach der Anwesenheit bzw. Abwesenheit Gottes in Auschwitz und somit nach seinem Schweigen angesichts der Verbrechen in Auschwitz wird, neben der anthropologischen Perspektive, auch in der christologischen Perspektive reflektiert. Polnische Theologen vertreten grundsätzlich die Überzeugung, dass Gott angesichts von Auschwitz nicht stumm oder fern blieb, sondern dass er dort in Christus anwesend war und mit den Menschen litt. Die Menschwerdung ist der höchste Ausdruck der Fähigkeit Gottes zum Mit-Leiden. Jedes Leiden, das einem Menschen zugefügt wird, betrifft auch Christus (Mt 25, 40). In einer besonderen Weise bezieht sich dies auf das Leiden des Volkes, aus dem er selbst in seiner menschlichen Natur stammte. Die Leidenserfahrung der Häftlinge und Opfer wird in Verbindung mit dem Kreuz Christi als ein doppeltes Symbol – des unschuldigen Leidens und der Auferstehung, einer Erfahrung der Gottesferne („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ Mt 27, 46; Mk 15, 34²⁵) und der Gottesnähe – gebracht.²⁶ Waclaw Hryniewicz schreibt:

Leszek Łysień, Jan Nowak (Hrsg.), *Bóg i Auschwitz*, a.a.O., S. 221–230, hier S. 225 und S. 228; Krzysztof Kaucha, *Perspektywy polskiej teologii fundamentalnej po Auschwitz* [Perspektiven der polnischen Fundamentaltheologie nach Auschwitz]. In: Manfred Deselaers (Hrsg.), *Dialog u progu Auschwitz*. Bd. 2, a.a.O., S. 105–129, hier S. 111–112 und S. 115–116.

²³ Vgl. Krzysztof Wieczorek, *Czy naprawdę będziecie jak Bóg? Poszukiwanie sensu cierpienia jako walka człowieka z Bogiem* [Werdet ihr wirklich wie Gott sein? Die Suche nach dem Sinn des Leidens als Kampf des Menschen mit Gott]. In: Manfred Deselaers, Leszek Łysień, Jan Nowak (Hrsg.), *Bóg i Auschwitz*, a.a.O., S. 231–241.

²⁴ Joanna Barcik, *Wymagająca obecność Boga*. In: Manfred Deselaers, Leszek Łysień, Jan Nowak (Hrsg.), *Bóg i Auschwitz*, a.a.O., S. 127–135; hier S. 134. Im Original: „Wiemy jednak, że w Auschwitz byli świadkowie tej obecności. Dzięki nim wiara w Auschwitz i po Auschwitz była i jest możliwa, choć nie mamy pojęcia, w jaki sposób. Być może nigdy się nie dowiemy. To jednak nie wystarczy, by ją zanegować“. Alle Übersetzungen aus dem Polnischen stammen von der Verfasserin.

²⁵ Alle Bibelzitate nach: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg i.Br. u.a. 1980.

²⁶ Vgl. Manfred Deselaers, *Chrześcijańskie przestanie krzyża*, a.a.O., S. 91–103, bes. S. 98–99; Waclaw Hryniewicz, *W mroku wiary* [In der Dunkelheit des Glaubens]. In: „Tygodnik Powszechny“, 5 (2005), S. 12; Jan Andrzej Kłoczowski, *Czy Bóg cierpiał w Auschwitz? Gdzie był Bóg w tamtych dniach? Dlaczego milczał?* [Hat Gott in Auschwitz gelitten? Wo war Gott in diesen Tagen? Warum hat Er geschwiegen?]. In: Manfred Deselaers, Leszek Łysień, Jan Nowak

Gott vermag es, in die menschliche Hölle herab zu steigen. Der Unschuldige nahm den Platz der Schuldigen am Kreuz ein. Das Leiden der Unschuldigen ist nicht vereinsamt. Es wird von dem Leiden *des* Unschuldigen begleitet. Ich glaube daran, dass Er in Auschwitz da war und wie alle anderen litt.²⁷

Es scheint kein Zufall zu sein, dass Hryniewicz seinen Erwägungen einen persönlichen Ton verleiht. Er will nämlich, wie übrigens auch andere polnische Autoren, keinen Anspruch auf Vollständigkeit und Endgültigkeit der Antwort auf die Frage nach dem Schweigen Gottes und seiner Ab-/Anwesenheit in Auschwitz erheben. Eine solche Antwort erschließt sich vor allem der persönlichen Glaubenserfahrung. Ansonsten solle jede Antwort auf diese Frage immer lediglich als ein Versuch betrachtet werden, der sich dem Geheimnis Gottes nähert, ihn aber nie ausschöpft. Selbst wenn in diesem Zusammenhang die christologische Ausrichtung der Rede von der Anwesenheit Gottes für die Juden problematisch sein mag, haben doch Juden und Christen angesichts von Auschwitz eines gemeinsam: Sie seien laut Hryniewicz

auf eine negative Theologie angewiesen, die an der Schwelle des Geheimnisses auf der Überzeugung beharrt, dass Gott immer größer und besser als unsere menschlichen Vorstellungen ist. Angesichts aller negativen und düsteren Seiten der Menschheitsgeschichte entsteht aus dieser Überzeugung das Gefühl einer geistigen Verwandtschaft durch die Leidenserfahrung.²⁸

Der Glaube angesichts von Auschwitz ist also ein wesentliches Thema der polnischen Theologie. Die Theologen beziehen sich auf Zeugnisse des Glaubens als Stärkung zum Überdauern, als Motivation zum Widerstand angesichts des Bösen bis hin zum Heroismus (Maximilian Kolbe, Stanisława Leszczyńska) oder zur Vergebung gegenüber den Peinigern im Namen Christi.²⁹ Die Frage nach dem Glauben

(Hrsg.), *Bóg i Auschwitz*, a.a.O., S. 185–194; Roman Rogowski, *Tajemnica Szoaah. Próby teologicznej interpretacji* [Das Geheimnis der Shoah. Die Versuche einer theologischen Interpretation]. In: Anita Czarniecka-Stefańska (Hrsg.), *Szukając prawdy. Edyta Stein w kulturze polskiej* [Auf der Suche nach Wahrheit. Edith Stein in der polnischen Kultur]. Wrocław 1998, S. 55–72, hier S. 67–69; Jerzy Szymik, *Passibilis? Impassibilis? Jezus Chrystus – Bóg współcierpiący* [Passibilis? Impassibilis? Jesus Christus – der mitleidende Gott]. In: Jerzy Działowicki, Karolina Rąb, Iwona Sobieraj (Hrsg.), *Holokaust a teodycea* [Holocaust und Theodizee]. Kraków 2008, S. 95–105.

²⁷ Wacław Hryniewicz, *W mroku wiary*, a.a.O. Im Original: „Bóg potrafi zstępować w ludzkie piekło. Niewinny zajął miejsce winnych na krzyżu. Cierpienie niewinnych nie jest osamotnione. Towarzyszy mu cierpienie Niewinnego. Wierzę, że On był w Auschwitz i cierpiał jak wszyscy.“

²⁸ Ebd. Im Original: „Wyznawcy jednej i drugiej religii zdani są w tym względzie na teologię negatywną, która umie trwać na progu tajemnicy w przeświadczeniu, że Bóg jest zawsze większy i lepszy niż nasze ludzkie wyobrażenia. Wobec wszystkich negatywnych i mrocznych stron historii ludzkości, świadomość ta rodzi poczucie duchowego pokrwieństwa w doświadczeniu cierpienia.“

²⁹ Vgl. Jan Wysocki, *Bóg na nieludzkiej ziemi. Życie religijne w hitlerowskich obozach koncentracyjnych (Oświęcim, Majdanek, Stutthof)* [Gott auf der unmenschlichen Erde. Das religiöse Leben in Nazi-Konzentrationslagern (Auschwitz, Majdanek, Stutthof)]. Warszawa 1999, S. 25–34 und S. 275–282.

ist von der Frage nach dem religiösen Leben in Auschwitz nicht zu trennen. Hierzu werden Zeugnisse über das Gebet hinzugezogen – über individuelles als auch konspiratives gemeinschaftliches Gebet (im Kreis der eigenen ethnischen bzw. konfessionellen Gruppe oder auch Juden gemeinsam mit Christen); über das Gebet in Momenten eines besonderen Leidens, der Folter, in Erwartung der Hinrichtung. Ein besonderes Kapitel der religiösen Praktiken in Auschwitz sind streng geheim gehaltene (für religiöse Praktiken oder den Besitz religiöser Gegenstände drohten harte Strafen) Eucharistiefeiern und das Spenden von den Sakramenten.³⁰

Für die polnische Theologie stellt Auschwitz keine allgemeine Glaubenskrise dar, sondern eine Glaubenserfahrung, die die Einen zweifeln lässt, bei Anderen jedoch sogar zur Vertiefung des Glaubens führt und einen Anstoß für eine Glaubenserneuerung darstellt, die über die Erfahrung von Auschwitz hinaus reicht.³¹ Der Glaube nach Auschwitz betrifft nicht nur die Überlebenden, sondern auch die Hinterbliebenen – er bietet einen Raum, in dem sie und die Ermordeten vereint werden, sich einander begegnen.³²

Mit der theologisch-anthropologischen Herangehensweise und der Reflexion über den Glauben hängt die Wahrnehmung von Auschwitz nicht ausschließlich als einem Ort des Schreckens, sondern auch als einem Zeichen der Hoffnung zusammen. Denn Auschwitz ist aus polnischer Perspektive auch ein Ort vieler individueller Siege der Menschlichkeit über die Unmenschlichkeit; ein durch das Gebet und Zeugnis der Opfer unterschiedlicher Religionen geheiligter Ort.³³

Schließlich behandelt die polnische Theologie auch das jüdisch-christliche Verhältnis nach der Schoah.³⁴ Neben der Rezeption ausländischer Autoren, wird Bezug auf lehramtliche Aussagen der Kirche zu diesem Thema genommen. Eine besondere Stellung haben hierzu die Aussagen von Johannes Paul II., dessen Sicht auf das jüdisch-christliche Verhältnis unter anderem dadurch geprägt war, dass

³⁰ Vgl. Teresa Wontor-Cichy, *Duchowieństwo*, a.a.O., S. 64–67; Jan Wysocki, *Bóg na nieludzkiej ziemi*, a.a.O., S. 65–120.

³¹ So gründete z.B. der Auschwitz-Überlebende Pfarrer Franciszek Blachnicki in den 50ern eine der wichtigsten katholischen Jugendbewegungen „Licht-Leben“ [polnisch: Światło-Życie], die bis heute besteht. Vgl. Manfred Deselaers, *Chrześcijańskie przestanie krzyża*, a.a.O., S. 96.

³² Vgl. Łukasz Kamykowski, *Spojrzenie na „Auschwitz“*, a.a.O., S. 108.

³³ Vgl. Manfred Deselaers, *Znaczenie dwóch wizyt*, a.a.O., S.113.

³⁴ Hierzu z.B. Grzegorz Ignatowski, *Wpływ Szoah na teologię* [Der Einfluss von Schoah auf die Theologie]. In: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne“, 1-5 (2005), S. 67-76; Manfred Deselaers, *Chrześcijańskie przestanie krzyża*, a.a.O.; Łukasz Kamykowski, *Podstawowe elementy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu* [Die Grundelemente einer neuen christlichen Theologie des Judaismus]. In: Manfred Deselaers (Hrsg.), *Dialog u progu Auschwitz*. Bd.1, a.a.O., S. 145-170; Waldemar Chrostowski, *Auschwitz a przyszłość stosunków chrześcijańsko-żydowskich*. In: Waldemar Chrostowski (Hrsg.), *Auschwitz – oczyszczenie pamięci*, a.a.O., S. 255-266; Mirosław Patalon, *Holokaust jako nieustające wyzwanie dla teologii chrześcijańskiej* [Holocaust als eine stete Herausforderung für die christliche Theologie]. In: „Rocznik Teologiczny ChAT“, 1-2 (2006), S. 47-58; Andrzej Sobieraj, *Szoah – Misterium iniquitatis. Próba teologicznej interpretacji Szoah w świetle teologii współczesnej* [Shoah – Misterium iniquitatis. Der Versuch einer theologischen Interpretation von Schoah im Lichte der Theologie der Gegenwart]. Wrocław 2008.

er die NS-deutsche Besatzung nicht weit von Auschwitz erlebte.³⁵ Besondere Bezugspunkte sind dabei die Predigt von Johannes Paul II. in Auschwitz 1979, der Brief zum 60. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz, sein Besuch in Yad Vashem und sein Gebet vor der Klagemauer in Jerusalem im Jahr 2000. Im Kontext des jüdisch-christlichen Verhältnisses setzen sich polnische Autoren kritisch mit den Haltungen der Polen als Christen zur Schoah und mit antisemitischen Tendenzen mancher katholischen Kreise auseinander und sprechen die Relevanz der Schoah für die polnische Pastoral an.³⁶ Es gibt auch Versuche einer polnischen Israel-Theologie, die aus der polnischen Erfahrung der Jahrhunderte des jüdischen Lebens in Polen hervorgeht.³⁷

Auschwitz wird also von den polnischen Theologen eindeutig als eine Herausforderung erkannt.³⁸ Doch interessiert sich die polnische Theologie nicht so sehr für eine Herausarbeitung von allgemein geltenden theologischen Ansätzen, als für die Aufarbeitung von Auschwitz als Erfahrung. Selbst wenn hier gewisse Leitthemen identifizierbar sind, so gibt es in Polen keine „Theologie nach Auschwitz“ als etablierte Denkströmung. Dies stellt sich in Deutschland anders dar.

Deutsche „Theologie nach Auschwitz“

Die deutsche theologische Reflexion über Auschwitz geht von dem historischen Faktum Auschwitz aus. Doch ist die deutsche Erfahrung von Auschwitz eine ganz andere als die polnische. Im Mittelpunkt stehen nicht das Martyrium der Christen und ihr Glaubenszeugnis, sondern das Versagen des Christentums, das die Schoah nicht verhindert hat, und die Theodizeefrage.³⁹

Ende 1960er Jahre bemerkten – zunächst vereinzelte – deutsche Theologen, dass „das Faktum von Auschwitz einen epochalen Einschnitt in die westeuropäische

³⁵ Vgl. Tomasz Kosiek, *Holokaust w myśli Jana Pawła II* [Holocaust nach Johannes Paul II.]. In: Jerzy Diatłowicki, Karolina Rąb, Iwona Sobieraj (Hrsg.), *Holokaust a teodycea*, a.a.O., S. 117–127; Ewa Józwiak, *Szoah w nauczaniu Jana Pawła II* [Schoah in der Lehre von Johannes Paul II.]. In: „Collectanea Theologica“, 62 (1992), S. 151–158.

³⁶ Vgl. Waldemar Chrostowski, *Odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa* [Die Verantwortung für den Tod von Jesus Christus]. In: „Collectanea Theologica“, 60 (1990), S. 222–241; Michał Czajkowski, *Znaczenie Szoah dla polskiego duszpasterstwa* [Die Bedeutung von Schoah für das polnische Seelsorgeamt]. In: „Collectanea Theologica“, 62 (1992), S. 135–150; Stanisław Obirek, *Holokaust – problem Boga czy człowieka?* [Holocaust – Problem von Gott oder des Menschen?]. In: Jerzy Diatłowicki, Karolina Rąb, Iwona Sobieraj (Hrsg.), *Holokaust a teodycea*, a.a.O., S. 59–79; ders., *Why a Polish Catholic has a problem facing the Holocaust?* In: Jerzy Diatłowicki, Karolina Rąb, Iwona Sobieraj (Hrsg.), *Holokaust a teodycea*, a.a.O., S. 333–348.

³⁷ Vgl. Łukasz Kamykowski, *„Cały Izrael“*. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów* [„Das ganze Israel“. Die katholische Perspektive von Israel und Juden]. Kraków 1996.

³⁸ Dieser Herausforderung widmeten beispielsweise die polnischen Fundamentaltheologen ihre Jahrestagung 2008.

³⁹ Vgl. Aussage von Manfred Deselaers in: *Dyskusja panelowa na temat: „Jakim językiem mówić o złu?“* [Podiumsdiskussion: „Wie kann man über das Böse sprechen?“]. In: Manfred Deselaers, Leszek Łysień, Jan Nowak (Hrsg.), *Bóg i Auschwitz*, a.a.O., S. 243–256, hier S. 255.

Zivilisation und mithin in die christliche Kultur inklusive ihrer Reflexionsinstanz, der Theologie, bedeutet“.⁴⁰ Johann Baptist Metz postulierte, angesichts von Auschwitz sei die gesamte Theologie nur als eine „Theologie nach Auschwitz“ zu denken.⁴¹ Heute gilt dieser Begriff als Bezeichnung für eine Strömung im Rahmen der deutschen Theologie, die Auschwitz und die Schoah als Anstoß für ein neu perspektiviertes theologisches Denken nimmt.

Laut dieser Strömung erschüttert Auschwitz zunächst die bisherigen christlichen Gottesvorstellungen. Denn wie kann man nun „Todeslager und Gott zusammen denken“?⁴² Wie lässt sich noch von Gott als einem Liebenden und Allmächtigen angesichts des unermesslichen Leidens in Auschwitz sprechen? Es ist also die Theodizeefrage, die sich angesichts Auschwitz mit einer einmaligen Schärfe stellt.

Des Weiteren, von der Haltung der Kirche in Deutschland gegenüber dem NS-Regime ausgehend, ruft die „Theologie nach Auschwitz“ zu einer Gewissenerforschung auf. Wenn nämlich Schoah im christlichen Europa möglich war, dann haben die Theologie, die christlichen Lebensprinzipien und die Christen selbst versagt. Daher gehöre jetzt zu den Aufgaben der Theologie, auch das „schuldhafte Verhalten der Kirche in der nazistischen Judenverfolgung“⁴³ zu reflektieren.

Angesichts von Auschwitz postuliert die deutsche Theologie eine Revision des bisherigen Verhältnisses des Christentums zum Judentum. Sie zeigt sich als eine jüdisch-sensibilisierte Theologie, die versucht, die Gemeinsamkeiten zwischen dem Judentum und dem Christentum zu entdecken und erst dann das Trennende zu erkennen und zu diskutieren. Es werden also antijüdische Motive in der christlichen Theologie identifiziert. Dazu gehört vor allem die sog. Substitutionstheorie, die besagt, dass die Kirche aus den Heiden, als das neue erwählte Volk Gottes, das alte Volk – Israel – ersetze. Israel sei nämlich, aufgrund seines Unglaubens an Jesus Christus seine Erwählung entzogen worden. Diese Sicht war bis ins 20. Jahrhundert hinein in der katholischen Kirche sehr verbreitet; seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde sie von der katholischen Kirche offiziell verworfen.⁴⁴

Eine jüdisch-sensibilisierte Theologie richtet auch kritische Anfragen an das Neue Testament und an die Christologie hinsichtlich ihres antijüdischen Potenzi-

⁴⁰ Reinhold Boschki, *Zur Aktualität einer Theologie nach Auschwitz*. In: „Theologie der Gegenwart“, 52 (2009), S. 123–141, hier S. 125.

⁴¹ Vgl. Johann Baptist Metz, *Auschwitz. II. Theologisch*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1. Freiburg i.Br. 1993, S. 1261.

⁴² Reinhold Boschki, *Zur Aktualität*, a.a.O., S. 135. Vgl. Johann Baptist Metz, *Auschwitz. II. Theologisch*, a.a.O., S. 1262.

⁴³ Johann Baptist Metz, *Auschwitz. II. Theologisch*, a.a.O., S. 1260. Vgl. Reinhold Boschki, *Zur Aktualität*, a.a.O., S. 135.

⁴⁴ Vgl. Rolf Rendtorff, Ekkehard Stegemann, *Nachwort. Aufgaben einer christlichen Theologie nach Auschwitz*. In: Rolf Rendtorff, Ekkehard Stegemann (Hrsg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*. München 1980, S. 178–188, hier S. 180–183; Helmut Hoving, *Messianität Jesu und das Mysterium Israels. Isrealtheologie als Aufgabe der Christologie*. In: Helmut Hoving, Jan-Heiner Tück (Hrsg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Schoah*. Freiburg 2005, S. 159–181; Magnus Striet, *Christologie nach der Schoah. Horizontverschiebung*. In: Helmut Hoving, Jan-Heiner Tück (Hrsg.), *Streitfall Christologie*, a.a.O., S. 182–215, hier S. 212–215.

als.⁴⁵ Es geht allerdings nicht darum, das für den jüdischen Glauben inakzeptable Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes und Messias aufzugeben, denn so würde sich das Christentum selbst auflösen. Es geht vielmehr darum, erstens das Jude-Sein Jesu zu entdecken, und somit seine Botschaft besser vor dem Hintergrund der Tradition, aus der sie sich speiste, zu verstehen, aber auch wegen des Jude-Seins Jesu das ganze Judentum zu respektieren; zweitens, aus der Interpretation neutestamentlicher Texte Motive zu entfernen, die den Entzug der göttlichen Erwählung der Juden zu belegen versuchen. Deutsche Theologen gebieten auch Vorsicht bei der Anwendung der Kreuzestheologie auf die Schoah, die das Leiden jüdischer Opfer als Anteil an dem erlösenden Leiden Jesu interpretiert. Dies bedeutet nämlich eine christliche Vereinnahmung des jüdischen Leidens. Außerdem mag das Kreuz an die Anklage gegen die Juden als „Gottesmörder“ erinnern und durch die Juden selbst als ein Zeichen der Täter – die doch meistens getaufte Christen waren – angesehen werden.⁴⁶

Mittlerweile ist eine Generation der Theologen am Werk, die sich selbst als dritte Generation seit der Schoah bezeichnen (geboren in den 1960ern). Sie versuchen nicht nur die christliche Theologie angesichts von Auschwitz, sondern auch die „Theologie nach Auschwitz“ selbst nach über 30 Jahren ihres Bestehens kritisch zu reflektieren. Sie wenden gegen die ältere Generation der Theologen ein, ihr theologisches Denken über Auschwitz sei zu stark theoretisch orientiert und lasse die grundsätzliche Problematik eines persönlichen Bezugs der Theologen zur Schoah – z.B. durch die Zugehörigkeit ihrer eigenen Familienmitglieder zu den Tätern – außer Acht.⁴⁷

Die „Theologie nach Auschwitz“ macht – im Unterschied zu der polnischen theologischen Reflexion über Auschwitz – eine starke Strömung der deutschen Theologie aus. Sie arbeitet mit einem universalistischen Anspruch, ihre Prinzipien nicht nur für Deutschland, sondern auch für die gesamte christliche Theologie geltend zu machen. Ihre bisherigen Ergebnisse haben bereits Eingang in Theologiehandbücher gefunden.⁴⁸

Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Spannungsfelder

Bereits diese kurze Übersicht lässt Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede der deutschen und polnischen theologischen Zugänge zu Auschwitz erkennen. Die

⁴⁵ Hierzu vgl. z.B. den Sammelband Helmut Hoving, Jan-Heiner Tück (Hrsg.), *Streitfall Christologie*, a.a.O.

⁴⁶ Vgl. Reinhold Boschki, *Zur Aktualität*, a.a.O., S.136; Joachim Valentin, *Relative Gotteskrise. Fundamentaltheologische Anmerkungen zur Diskussion um Theologie nach Auschwitz*. In: Helmut Hoving, Jan-Heiner Tück (Hrsg.), *Streitfall Christologie*, a.a.O., S. 13–40, hier S. 29–30.

⁴⁷ Vgl. Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Schoah*. Darmstadt 2001; Björn Krondorfer, Katharina von Kellenbach, Norbert Reck (Hrsg.), *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*. Gütersloh 2006.

⁴⁸ Vgl. z.B. Helmut Hoving, *Einführung in die Christologie*. Darmstadt 2004, S. 147–162; Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*. Regensburg 2008, S. 447–476.

Theologen in beiden Ländern reflektieren das Gottesbild angesichts von Auschwitz und vor allem das christlich-jüdische Verhältnis. Unterschiedlich ist allerdings schon der Ansatz. Die polnische Theologie konzentriert sich auf Aufarbeitung von Auschwitz als Erfahrung des Leidens, während in Deutschland eher der theoretische Ansatz ausgeprägt ist, der die Bedeutung und Auswirkung von Auschwitz auf die Theologie selbst herauszuarbeiten versucht. Unterschiede gibt es auch in der Behandlung der einzelnen Themen. Sowohl in Deutschland als auch in Polen wird nach den menschlichen Haltungen in und angesichts von Auschwitz gefragt, doch auf eine andere Art und Weise. Die deutschen Theologen fragen vor allem: Warum haben es die Christen den Juden angetan? Warum war die christliche Theologie nicht imstande, Auschwitz zu verhindern? Für die deutschen Theologen stehen die Christen meistens auf der Seite der Täter, Mitläufer, Zuschauer, die nicht eingegriffen haben, wo das notwendig war. Sie fokussieren sich daher selbstreflexiv auf das Versagen der Kirche angesichts der Schoah.

Für die polnische Perspektive sind die Akzente anders gelagert. Angesichts der Schoah gibt es neben der Frage nach der christlichen Verantwortung auch die Erinnerung an die „Gerechten unter den Völkern“, nicht selten seitens der katholischen Kirche. Es stellt sich aber vor allem das Problem der christlichen Opfer von Auschwitz. Dies resultiert aus der schweren Verfolgung der Kirche in Polen durch die Nazis. Die Täter werden aus der polnischen Sicht nicht als Christen, sondern als christenfeindliche Neuheiden identifiziert. Angesichts der mehreren Opfergruppen von Auschwitz stellen die polnischen Theologen eine eher anthropologische Frage: Wie konnte ein Mensch einem anderen Menschen so etwas antun? Warum werden unter denselben unmenschlichen Bedingungen die einen zu Mördern, die anderen zu Zuschauern, andere wiederum riskieren ihr Leben, um ihren Mitmenschen zu helfen? Warum gibt es diese Spanne von Bestialität bis hin zur Selbstaufopferung? Die Sentenz von Zofia Naikowska „Das haben die Menschen den Menschen angetan“ prägt die Erinnerung vieler Polen an Auschwitz und den Zweiten Weltkrieg.

Eines der zentralen Themen der polnischen Theologie – nämlich der Glaube und das religiöse Leben in Auschwitz – wird in Deutschland nur zögernd angesprochen und bleibt in der deutschen Theologie fast vollkommen aus. Dies mag daraus resultieren, dass man diejenigen respektieren will, die angesichts von Auschwitz ihren Glauben verloren haben oder ein Verzicht auf jegliche religiöse Kategorien in der Rede von Auschwitz postulieren. Dieses Zögern gibt es bei den polnischen Theologen nicht, denn für sie gehören die Zeugnisse des Glaubens in den Konzentrations- und Vernichtungslagern zum festen Bestandteil der Erinnerung an Auschwitz.

Auch die Reflexion über die Anwesenheit Gottes in Auschwitz fällt in den beiden Ländern unterschiedlich aus. Vermutlich hängt dies mit der Herangehensweise an das Problem des Glaubens in Auschwitz zusammen. In der polnischen Theologie wird nämlich diese Reflexion mit der persönlichen Glaubenserfahrung der konkreten Menschen in Auschwitz in einen Zusammenhang gebracht. Die Frage wird zum Teil offen gelassen und selbst wenn eine systematische Analyse dieser Frage unternommen wird, hat der Umgang mit ihr eher einen meditativ-kontemplativen Charakter. In Deutschland wird diese Frage auf einem hoch spekulativen

Niveau in Bezug auf das Gottesbild oder auf die Geschichtstheologie erörtert. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Rezeption jüdischer Denker. Ein genuin katholischer Aspekt dieses Problems bleibt aber bei den deutschen Theologen unerwähnt. In Auschwitz fanden doch konspirative Eucharistiefeste statt. In Anbetracht der katholischen Lehre von der Realpräsenz Christi in der Eucharistie war Gott – theologisch gesprochen – in realer und nicht nur symbolischer oder metaphorischer Weise in Auschwitz präsent: unter den eucharistischen Gestalten.⁴⁹

Die unterschiedlichen Akzentsetzungen in der deutschen und polnischen Theologie in Bezug auf Auschwitz könnten für beide Seiten eine Bereicherung darstellen. Doch es findet eigentlich kein Austausch in dieser Hinsicht statt. Die polnischen Theologen rezipieren zwar die deutsche Theologie, aber eher im allgemeinen Umriss, ohne eine vertiefte Auseinandersetzung mit ihr. Ihrerseits versuchen sie nicht, die aus den polnischen Erfahrungen erwachsende Reflexion über Auschwitz nach Deutschland zu vermitteln. Die deutschen Theologen haben einen stark ausgeprägten Anspruch, ihre Ergebnisse für die Theologie auch außerhalb von Deutschland fruchtbar zu machen, doch eine Rezeption der polnischen Perspektive auf Auschwitz bleibt bei ihnen bis heute völlig aus. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken formulierte 1990 Postulate für christliches Eingedenken von Auschwitz. In seiner Erklärung betont es den millionenfachen Mord an Juden in Auschwitz. Doch befindet sich da auch folgende Passage: „Wir Christen müssen uns bewusst machen, daß Auschwitz auch zwischen dem polnischen und deutschen Volk steht und als Ort des polnischen Leidens erinnert werden will.“⁵⁰ In die deutsche „Theologie nach Auschwitz“ hat dieses Postulat keinen Eingang gefunden. Dies wirkt umso erstaunlicher, wenn man das Selbstverständnis der „Theologie nach Auschwitz“ bedenkt: Ihre primäre Aufgabe sei, den Opfern von Auschwitz zuzuhören. Nach Auschwitz soll die Theologie eine Theologie mit den Opfern von Auschwitz sein; in ihr sollen die Opfer unvergessen bleiben und zweckfrei, um ihrer selbst willen, erinnert werden.⁵¹ Das Zuhören und das Erinnern an die Opfer von Auschwitz beziehen sich in der deutschen Theologie zu Recht auf die ermordeten Juden. Gleichzeitig beschränkt sie sich aber auf diese Opfergruppe. Anderen Opfern – darunter auch den polnischen – wird kaum zugehört.⁵²

⁴⁹ Die Reflexion über die eucharistische Präsenz bietet allerdings keine Antwort auf die jüdische Frage nach der Anwesenheit Gottes in Auschwitz. Angesichts der katholischen Opfer und Häftlinge, die Eucharistie in Auschwitz tatsächlich feierten, soll sie jedoch zugelassen werden – im vollen Bewusstsein ihrer konfessionellen Einschränkung.

⁵⁰ *Kloster und Kreuz in Auschwitz? Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)*, 26. April 1990, Nr. 8. Bonn 1990.

⁵¹ Vgl. Johann Baptist Metz, *Auschwitz. II. Theologisch*, a.a.O., S. 1261; Reinhold Boschki, *Zur Aktualität*, a.a.O., S.140.

⁵² Vgl. Manfred Deselaers, *Chrześcijańskie przestanie krzyża*, a.a.O., S. 91–103. Beispielsweise schildert das *Lexikon für Theologie und Kirche* beim Stichwort „Auschwitz – historisch“ die Geschichte von Auschwitz unter Berücksichtigung des polnischen Kontexts. Hermann Graml, *Auschwitz. I. Historisch*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg i.Br. 1993, Bd.1, S. 1259. Im darauf folgenden Artikel *Auschwitz – theologisch* wird Polen mit keinem Wort erwähnt. Johann Baptist Metz, *Auschwitz. II. Theologisch*, a.a.O., S. 1259–1261. Mehrere Bei-

Angesichts des Selbstverständnisses der „Theologie nach Auschwitz“ ist hier eine methodische Frage nach dem Ausbleiben der polnischen Perspektive berechtigt. Deren Berücksichtigung wäre aus mehreren Gründen für die deutschen theologischen Analysen relevant. Einerseits sind es Theologen aus Deutschland, die sich mit einem Thema befassen, das die deutsch-polnischen Beziehungen bis heute belastet: Auschwitz war zunächst für polnische Häftlinge bestimmt; die Platzierung von dem Vernichtungslager gerade im okkupierten Polen hatte nicht nur praktische Gründe (die größte jüdische Diaspora Europas), sondern schreibt sich in das gesamte Verhältnis der Nazi-Deutschen zu den Polen und zu ihrem Land ein. Andererseits – selbst wenn die deutsche und die polnische Theologie das Interesse für das christlich-jüdische Verhältnis verbindet – ist die polnische Erfahrung der jüdischen Welt und deren Vernichtung auf polnischem Boden durch eine Besatzungsmacht, die zugleich immense Verluste auf der polnischen Seite verursacht hatte, eine andere als die Judenverfolgung im Dritten Reich und die Verlagerung deren Vernichtung hauptsächlich auf die besetzten Gebiete. Schließlich bietet die polnische Perspektive ein anderes Selbstverständnis und eine andere Erfahrung der Kirche angesichts des Nationalsozialismus.

Ursachen des ausbleibenden Transfers

Wenn Auschwitz eine deutsch-polnische Erfahrung darstellt, warum scheinen sich die Theologen beider Länder in ihrem Nachdenken über Auschwitz in zwei Parallelwelten zu bewegen? Diese Situation hat vielfältige Ursachen – vorwiegend außer-theologischer Natur.

Sicherlich stellt die Sprachbarriere einen wichtigen Grund der ausbleibenden Kommunikation zwischen den deutschen und polnischen Theologen dar. Sie ist aber nicht unüberwindbar. Viele polnische Theologen beherrschen die deutsche Sprache, da sie in Deutschland studiert haben oder promoviert wurden. Des Weiteren gibt es polnische und polnisch-sprachige Mitarbeiter an den deutschen theologischen und historischen Instituten. Es kommt dabei häufiger vor, dass die polnischen Wissenschaftler Deutsch sprechen, als umgekehrt. Das 1992 gegründete katholische Zentrum für Dialog und Gebet in Oświęcim⁵³ bietet Information,

träge in „Katechetischen Blättern“ von 2010 widmen sich Auschwitz als Unterrichtsstoff. Es werden sogar praktische Hinweise zur Reise nach Polen gegeben, doch Auschwitz wird ausschließlich mit der Schoah in Verbindung gebracht. Polnische Perspektive auf Auschwitz wird an einer einzigen Stelle in einem Interview mit Manfred Deselaers angedeutet. Ders., *Wir können nicht nur schweigen...* In: „Katechetische Blätter“, 135 (2010), S. 4-7, hier S. 6. Auch die Theologen der „dritten Generation seit der Schoah“, die neue bisher unberücksichtigte Aspekte der „Theologie nach Auschwitz“ bearbeiten, bieten fast keine Analysen zu Polen. Beispielsweise werden im Buch von Norbert Reck, *Im Angesicht der Zeugen: eine Theologie nach Auschwitz* (Mainz 1998) lediglich zwei Veröffentlichungen zu Polen berücksichtigt, diese beziehen sich allerdings auf die jüdische Perspektive.

⁵³ Vgl. <http://www.cdim.pl/de/hauptseite> (Zugriff am 17.06.2013).

Publikationen und Veranstaltungen – unter anderem gezielt für Teilnehmer aus Deutschland. Für das inhaltliche Profil des Zentrums ist ein deutscher Priester, Dr. Manfred Deselaers, zuständig.

Die verfügbaren Mittel zur Überwindung der Sprachbarriere werden von den Theologen selten in Anspruch genommen. Doch weist dies auf ein Geflecht von anderen Faktoren hin. Vor allem handelt es sich hier um die unterschiedlichen, unmittelbaren Kontexte der deutschen und der polnischen Theologie, in denen sie eingebettet und teilweise auch befangen sind. Einerseits ist es der biographische Kontext der Theologen selbst. Für die polnischen Theologen ist Auschwitz zunächst eine Erfahrung des Leidens und des Opferseins, zu der oft auch ein persönlicher Bezug durch das Schicksal der eigenen Familie besteht. Die deutschen Theologen haben entweder keinen persönlichen Bezug zu Auschwitz oder – mit einigen wenigen Ausnahmen – sie reflektieren ihn nicht. Sie schauen auf Auschwitz aus einer Distanz, die nicht nur durch die geographische Entfernung von dem Ort Auschwitz entsteht, sondern vor allem dadurch, dass sie „im Land der Täter“⁵⁴ agieren. Und „die Geschichte der Täter ist in Deutschland keine Familiengeschichte“⁵⁵ – im Gegensatz zu Polen, wo beinahe jede Familiengeschichte durch die Erinnerung an das Leiden unter der deutschen Besatzung geprägt ist. Doch auch die deutsche Erinnerung ist von dem Opfer-Diskurs geprägt, freilich in anderer Art und Weise als in Polen. So schreibt Björn Krondorfer:

Die Rekonstruktion von Lebensgeschichten nicht-verfolgter Deutscher setzt [...] typischerweise mit den letzten Kriegsjahren und den ersten Nachkriegsjahren ein. Damit rücken Geschichten von Flucht und Vertreibung, von alliierten Bombenangriffen und Kriegsgefangenschaft, von Hunger und Kälte in den Vordergrund. In ihnen sind Deutsche Subjekte des Leidens. [...] Ausgeblendet bleiben die Jahre vor 1944. Deshalb tauchen [...] Juden oder andere rassistisch Verfolgte in Familiengeschichten nie oder nur selten auf. [...] Als *Nachkriegsgeneration* bleiben nicht-verfolgte Deutsche in einem familienbiographischen Erinnern verhaftet, das das Leiden und den Opferstatus der Deutschen (unreflektiert und unbewusst) zum Ausgangspunkt der Erfahrung und des Denkens macht.⁵⁶

Andererseits ist das kirchliche Milieu ein direkter Kontext der Theologie. Die Erfahrungen der Kirche in Deutschland und in Polen in der Kriegszeit waren aber – wie bereits angemerkt – anders. Dies beeinflusst selbstverständlich die Profilierung der Theologie.

Auf die Asymmetrien und Unterschiede in der gegenseitigen Wahrnehmung der deutschen und polnischen „nach Auschwitz“ betriebenen Theologie wirkt sich

⁵⁴ Vgl. den Titel des oben zitierten Sammelbandes: Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, a.a.O.

⁵⁵ *Lekcja z Auschwitz* [Die Lektion aus Auschwitz]. Interview mit Manfred Deselaers. In: „Charaktery“, 2 (2013), S. 110–113, hier S. 112. Im Original: „Historia sprawców nie jest w Niemczech historia rodziną.“

⁵⁶ Björn Krondorfer, *Abschied von (familien-)biographischer Unschuld im Land der Täter. Zur Positionierung theologischer Diskurse nach der Schoah*. In: Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, a.a.O., S. 11–28, hier S. 20 und S. 22. Hervorhebung im Original.

auch ein weiterer, mittelbarer Kontext aus. Es ist der Kontext der europäischen Erinnerung(en) an den Zweiten Weltkrieg. Obwohl der Zweite Weltkrieg immer noch einen wichtigen Punkt in der Geschichtsschreibung europäischer Länder ausmacht, lässt sich in Europa eine eher schwache Erinnerungsgemeinschaft feststellen. Die Erinnerung Westeuropas an den Krieg bleibt vor allem auf eigene Opfer und die Shoah konzentriert, bei gleichzeitiger mangelnder Berücksichtigung der besonderen Bedingungen des NS-Terrors in Osteuropa. Seit dem man in Westeuropa und in den USA in den 1960ern das Schweigen über die Shoah gebrochen hat, wird Auschwitz mit der Judenvernichtung assoziiert. Im westlichen gemeinsamen Bewusstsein sind die anderen Opfergruppen von Auschwitz fast gar nicht präsent. Dafür werden aber die Polen – vor allem in den USA – mit der Rede von den „polnischen Konzentrationslagern“ konfrontiert.⁵⁷

Dieser mittelbare Kontext spiegelt sich in der deutschen „Theologie nach Auschwitz“ wider – sie geht in ihren Prämissen selten über deutsche Erfahrungen einerseits und die westeuropäische Sicht auf Osteuropa und seine Kriegserfahrungen andererseits hinaus.⁵⁸

Potenzial für einen Transfer

Die deutschen und polnischen theologischen Auseinandersetzungen mit Auschwitz speisen sich aus unterschiedlichen länderspezifischen Erinnerungen, Erfahrungen und nicht zuletzt unterschiedlichen Stilen der theologischen Arbeit. Daraus resultieren unterschiedliche Themenzugänge und Akzentsetzungen. Gerade diese Vielfalt kann sich allerdings nicht als ein Hindernis, sondern als eine fruchtbare Erweiterung der theologischen Reflexion über Auschwitz erweisen – vorausgesetzt, die Theologen auf beiden Seiten der deutsch-polnischen Grenze zeigen mehr Interesse an einem gegenseitigen Transfer und nutzen das bereits bestehende Potenzial hierzu. Es gibt mehrere Fragestellungen, für die sich eine gemeinsame deutsch-polnische theologische Reflexion anbietet.

Erstens ist es die Frage danach, was Auschwitz als ein Angriff auf das Christentum bedeutet. Systematisch-theologisch wurde dieses Problem weder in Deutschland noch in Polen erörtert, selbst wenn die polnischen Theologen oft auf Zeugnisse des christlichen Martyriums in Auschwitz und unter der deutschen Besatzung zurückgreifen. Diese Fragestellung darf das Versagen des Christentums angesichts der Shoah nicht aus den Augen verlieren. Die Erörterung der christlichen Mit-

⁵⁷ Vgl. Teresa Świebicka, *Miejsce Pamięci*, a.a.O., S. 93; Waldemar Chrostowski, *Auschwitz: wrażliwość polska – wrażliwość żydowska*, a.a.O., S. 151–152.

⁵⁸ Interessant ist in diesem Kontext beispielsweise der Versuch einer „Globalisierung“ der Theologie nach Auschwitz von Gregor Taxacher, der einen Bogen von Auschwitz zur blutigen Eroberung Amerikas schlägt, dabei aber die NS-deutsche Besatzung in Polen und Osteuropa übergeht. Vgl. Gregor Taxacher, *Fanal und Geschichte. Plädoyer für eine „Globalisierung“ der Theologie nach Auschwitz*. In: Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter*, a.a.O., S. 68–94.

schuld an der Schoah ist ein unbestreitbarer Beitrag der deutschen „Theologie nach Auschwitz“. Wenn aber die Theologie dem historischen Faktum Auschwitz und allen seinen Opfern gerecht werden will, muss sie neben der spezifisch jüdischen Erfahrung von Auschwitz auch diejenige seiner christlichen Opfer erfassen. Gerade auf diesen Aspekt macht die polnische Theologie aufmerksam, die in dem Christentum – anders als die deutsche – nicht nur einen Verfolger, sondern auch einen Verfolgten erkennt. Diese durchaus paradoxe Situation der Kirche, die sich angesichts Auschwitz zuspitzt, ist eine Herausforderung für die heutige Ekklesio-logie und könnte in einem deutsch-polnischen theologischen Dialog gemeistert werden.

Zweitens stellt sich der gemeinsamen deutsch-polnischen theologischen Reflexion die Frage, was Auschwitz für den christlichen Auferstehungsglauben und was die Hoffnung auf Auferstehung angesichts Auschwitz bedeuten. Auschwitz in der Perspektive der Hoffnung zu betrachten ist eine Sichtweise, die in der polnischen Theologie als ein Rekurs auf die Zeugnisse der Hoffnung und des Auferstehungsglaubens der Gefangenen von Auschwitz immer wieder durchscheint. In der deutschen Theologie wird das Thema der Auferstehungshoffnung angesichts von Auschwitz kaum angesprochen. Dies mag mehrere Gründe haben. Einerseits will man nicht den Eindruck erwecken, dass das jüdische Leid von einer christlichen Interpretation vereinnahmt wird. Andererseits könnte eine „im Land der Täter“ vorgenommene Koppelung von Auschwitz und Auferstehung als Versuch einer Verharmlosung der Verbrechen verstanden werden. Die Auferstehungshoffnung ist aber nicht exklusiv christlich. Das Judentum kennt die Vision der Auferweckung des ganzen Israels aus dem Buch Ezechiel (Ez. 37).⁵⁹ Außerdem will die polnische Rede von der Hoffnung und Auferstehung angesichts von Auschwitz das Ausmaß der Verbrechen gar nicht verkennen. Erst angesichts der Unermesslichkeit der Verbrechen und der überwältigenden Macht des Todes in Auschwitz gewinnt die Hoffnung auf einen endgültigen Sieg Gottes über den Tod ihre Aussagekraft.

Drittens bietet sich im deutsch-polnischen Kontext die Frage nach der Vergebung und Versöhnung angesichts von Auschwitz. Die deutsche Theologie ist tatsächlich eine Theologie *nach* Auschwitz, die nach den Konsequenzen von Auschwitz fragt. Sie will auch zeigen, was man tun *soll*, damit sich Auschwitz nie wiederholt. Die polnische Theologie ist eine Theologie *nach* und *mit* Auschwitz zugleich, die nicht nur danach fragt, was sein soll bzw. nicht sein soll, sondern auch

⁵⁹ Eine Perspektive der Hoffnung auf den Sieg des Lebens über den Tod ist dabei nicht nur eine religiöse. Halina Birenbaum, polnische Jüdin und Auschwitz-Überlebende, aus deren Familie nur sie und ihr Bruder die Schoah überlebt haben und die sich wegen ihrer Erfahrung von Auschwitz als areligiös bekennt, schreibt fast 60 Jahre nach Auschwitz: „Das Leben hat gesiegt! [...] Heute verspüre ich hier [d.h. in Auschwitz – U.P.] die Freude des Sieges und den Sinn meines Überlebens, Überdauerns – Daseins.“ Vgl. Halina Birenbaum, *Auschwitz wczoraj i dziś. Czy mam prawo czuć się tutaj szczęśliwa?* [Auschwitz gestern und heute. Habe ich das Recht, mich hier glücklich zu fühlen?]. In: Manfred Deselaers (Hrsg.), *Dialog u progu Auschwitz*. Bd.1, a.a.O., S.17–21, hier S. 19–20. Im Original: „Życie zwyciężyło! [...] Dziś czuję tutaj radość zwycięstwa i sens swego przeżycia, przetrwania – istnienia.“

danach, was man mit der vorhandenen Erfahrung von Auschwitz bereits getan hat und tut. Diese zwei Herangehensweisen könnten sich fruchtbar für die Erörterung der Frage nach Vergebung und Versöhnung erweisen. In Deutschland meidet man dieses Thema, weil man fürchtet, dies könnte als ein Versuch der Selbstrechtfertigung verstanden werden.⁶⁰ In Polen fehlt zwar eine systematische Reflexion darüber, das Thema an sich kommt jedoch in den Zeugnissen der Häftlinge vor.

Dies sind nur drei mögliche Fragestellungen für eine gemeinsame deutsch-polnische theologische Reflexion über Auschwitz, es ließe sich aber mehr finden. Ist es nicht höchste Zeit für eine solche gemeinsame Reflexion? Sie könnte die beiden Seiten aus den Binnenperspektiven eigener Erfahrungen befreien, so dass sie keine parallelen theologischen Zugänge mehr darstellen würden. Dabei geht es nicht um die Suche nach einem vereinheitlichten Gesichtspunkt, sondern um ein Gespräch gleichberechtigter Partner, die sich gegenseitig kennen, ihre eigenen Grenzen reflektieren, die Unterschiede respektieren und einander zuhören – ohne Anspruch auf eine endgültige oder allgemeingültige Deutung von Auschwitz.

Zusammenfassung

Auschwitz stellt eine tragische Schnittstelle in der Geschichte der Deutschen, Juden und Polen dar. Für eine theologische Arbeit nach Auschwitz und über Auschwitz bietet sich daher ein gemeinsames Gespräch an. Doch stattdessen werden unter den Theologen zwei parallele Dialoge geführt – ein jüdisch-deutscher und jüdisch-polnischer. Ein theologischer deutsch-polnischer Dialog bleibt aus. Die Theologen in Deutschland und Polen scheinen sich in zwei Parallelwelten zu bewegen. Was verbindet und was trennt die deutsche und polnische theologische Reflexion über Auschwitz? Was sind die möglichen Ursachen hierzu? Kann überhaupt von einem Transfer zwischen Deutschland und Polen im Bereich der theologischen Reflexion über Auschwitz die Rede sein? Der Beitrag nähert sich diesen Fragen an, indem er Interessenfelder und Herangehensweisen der deutschen und polnischen Theologie „nach Auschwitz“ skizziert und vergleicht. Der Fokus liegt dabei auf der katholischen Theologie.

Summary: Theological Approaches to Auschwitz in Germany and Poland. Two Parallel Worlds?

Auschwitz is a tragic point of intersection in the history of Germans, Jews and Poles. A theological reflection after and about Auschwitz in mutual exchange of all involved parties seems self-evident. However, instead of that, there are two se-

⁶⁰ Vgl. Manfred Deselaers, *Znaczenie perspektyw dla teologii po Auschwitz* [Die Bedeutung von Perspektiven für die Theologie nach Auschwitz]. In: Manfred Deselaers (Hrsg.), *Dialog u progu Auschwitz*. Bd.2, a.a.O., S. 13–27, hier S. 26.

parate dialogues – Jewish-German and Jewish-Polish. Between German and Polish theologians there is no dialogue about Auschwitz. The theologians in Germany and Poland seem to explore two parallel worlds; even though the interest for the Jewish-Christian relationship, which is present in both countries, does not bring them together. What is the difference between the German and Polish theological reflection about Auschwitz? What do they have in common? Can we ever talk about a transfer between the German and Polish theology in this matter? What are possible causes for this situation? Focusing on Catholic theology, this paper analyzes these questions while it outlines and compares main research fields and approaches of the German and Polish theology “after Auschwitz”.