

Agnieszka Balcerzak

Zwischen Kreuz und Regenbogen

Eine Ethnografie
der polnischen Protestkultur
nach 1989



Aus:

Agnieszka Balcerzak

Zwischen Kreuz und Regenbogen

Eine Ethnografie der polnischen Protestkultur nach 1989

Oktober 2020, 764 S., kart., 160 Farbabb.

70,00 € (DE), 978-3-8376-4727-3

E-Book:

PDF: 69,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4727-7

Ein tiefer Riss geht durch die polnische Nach-Wende-Gesellschaft. Agnieszka Balcerzaks multimethodische und historisch fundierte Ethnografie spürt der zeitgenössischen polnischen Protestkultur am Beispiel rechts- und linksgerichteter sozialer Bewegungen nach. Ihr kontrastierender Blick erörtert kulturelle Protestformen wie ikonografisch-linguistische Ausdrucksmittel, urbane Straßendemonstrationen, milieuspezifische (Ver-)Kleidung, subversiven Cyberaktivismus sowie popkulturelle Medien. Die kulturwissenschaftlich-praxeologische Herangehensweise erhellt dabei die weltanschaulichen »Kulturkämpfe« und setzt sich mit der brisanten Frage nach der Stellung Polens im heutigen Europa auseinander.

Agnieszka Balcerzak (Dr. phil.) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Empirische Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Ludwig-Maximilians-Universität München. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Transformationsprozesse im östlichen Europa, soziale Bewegungen und Protestkulturen, Frauen- und Genderforschung, Alltags- und Erinnerungskultur sowie Visuelle Anthropologie.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-4727-3

Inhalt

Danksagung | 11

1 Einleitung | 13

- 1.1 »Der Wawel-Drache ist hetero!«
Von Kontinuitäten und Brüchen im Nach-Wende-Polen | 14
- 1.2 Im Dickicht (in-)formeller Netzwerke und urbaner NGOs.
Forschungsstand und -gegenstand | 26
- 1.3 Habitus, Praxis und Repräsentationen im öffentlichen Raum.
Zielsetzung und Forschungsfragen | 34
- 1.4 Die Erforschung der Protestlandschaft im Überblick.
Die Gliederung der Arbeit | 36

2 Eine Entdeckungsreise durch »fremde« Alltagswelten. Von Forschungsfeldern, Methodendesigns und Quellenpluralismus | 39

- 2.1 Die Forschungsfelder. Konstruktionen,
Zugänge und Eingrenzungen | 39
 - 2.1.1 »Ethnography on the move«. Eine multilokale Analyse
sozialer Bewegungen | 41
 - 2.1.2 Die Großstadt. Urbanes Ethnografieren | 44
 - 2.1.3 Der Cyberspace. Virtuelles Ethnografieren | 46
- 2.2 Die Forscherin. Positionierungen und Zuschreibungen | 48
 - 2.2.1 Die Selbstdefinition im Feld. Eine Insiderin
mit »fremdem Blick« | 49
 - 2.2.2 Ethnografieren in extremen Milieus. Oszillieren zwischen
Selbst- und Fremdpositionierungen | 50
- 2.3 Die Forschungsmethodik. Methodendesigns und Quellenvielfalt | 56
 - 2.3.1 Diskurs- und Dispositivanalyse. Das Zusammenspiel
von Sichtbarem und Unsichtbarem | 56
 - 2.3.2 Teilnehmende Beobachtung. »Der Spagat zwischen
Nähe und Distanz« | 61
 - 2.3.3 Qualitative Interviews. »Die Kunst des Zuhörens und
Reden-Lassens« | 65

- 3 Soziale Bewegungen und Protest im öffentlichen Raum. Theoretischer Bezugsrahmen und terminologische Kontextualisierung | 69**
- 3.1 Protestgalaxien. Soziale Bewegungen als komplexe netzwerkartige Phänomene | 69
- 3.1.1 Konzepte und Rahmenbedingungen kollektiver Aktionen | 70
- 3.1.2 Bürgerlicher Widerstand und der Entwurf einer Gegengesellschaft | 73
- 3.1.3 Neue soziale Bewegungen als alternative Projekte in der Gesellschaft | 75
- 3.1.4 Interdisziplinäre Typologien neuer sozialer Bewegungen | 77
- 3.1.5 Ebenen, Formen und Funktionen gesellschaftlichen Protesthandelns | 79
- 3.2 Aktionsräume. Protestpraxis zwischen Online-Aktivismus und Offline-Wirkung | 82
- 3.2.1 Der Stadt- und Straßenraum als urbane Aktionsbühne | 83
- 3.2.2 Der Cyberspace als virtuelles Protestforum | 86
- 3.3 Repräsentationen und Praxen. Instrumentarien ethnologischer Protestanalyse | 89
- 3.3.1 Rahmen-Analyse, Figurationssoziologie und der Feld-Habitus-Ansatz | 90
- 3.3.2 Ritualisierung der Alltagswelt | 92
- 3.3.3 Performativität und Theatralisierung der Repräsentationen | 94
- 3.3.4 Medialisierung und Visualisierung der Protestpraxis | 96
- 4 Polnische Gesellschaft nach 1989. Geschichtliche Hintergründe und soziokulturelle Perspektiven | 99**
- 4.1 Traditionen, Mythen, Symboliken. Diskurse über Identität und nationale Kultur | 99
- 4.1.1 Romantik und Sozialismus. Die nationale Pfadabhängigkeit Polens | 101
- 4.1.2 »Homo Polonicus«. Polnischer »Nationalcharakter« als soziale Konstruktion | 105
- 4.1.3 Sejm und Kreuze. Das mehrdimensionale Porträt der polnischen Gesellschaft | 106
- 4.2 Das Nach-Wende-Polen. Der Wandel und eine vielfach gespaltene Gesellschaft | 109
- 4.2.1 Zwischen EU und PRL. Die Transformationsprozesse im gegenwärtigen Polen | 111
- 4.2.2 Zwischen Polen A und Polen B. Der marktwirtschaftliche Wandel | 112
- 4.2.3 Zwischen PO und PiS. Die politisch-mediale Landschaft | 115
- 4.2.4 Zwischen Wojtyła und Rydzyk. Katholische Kirche und Religiosität | 124
- 4.2.5 Zwischen »Lemingi« und »Mohery«. Patriotismus und seine konträren Modelle | 130
- 4.2.6 Zwischen Paraden und Märschen. Zivilgesellschaft und soziale Bewegungen | 135

5 Protest von rechts und links.

Ein Querschnitt durch die Protestlandschaft im Nach-Wende-Polen | 143

- 5.1 Rechtsgerichtete Bewegungsfamilien. Für die Nation und den Glauben | 143
 - 5.1.1 »Braune Chamäleons«. Die national-konservative Bewegungsfamilie | 146
 - 5.1.2 »Patriotische Katholiken«. Die klerikal-religiöse Bewegungsfamilie | 177
- 5.2 Linksgerichtete Bewegungsfamilien. Für Toleranz und eine offene Weltsicht | 211
 - 5.2.1 »(Un-)Sichtbare Andere«. Die liberal-proeuropäische Bewegungsfamilie | 215
 - 5.2.2 »Urbane Partisanen«. Die freiheitlich-anarchistische Bewegungsfamilie | 245

6 »Doing culture«. Narrationen, Polaritäten und Leitmotive der Nach-Wende-Protestkultur | 277

- 6.1 Linguistische und ikonografische Ausdrucksformen | 285
 - 6.1.1 Sprache. Die polarisierende Rhetorik linguistischer Repräsentationen | 286
 - 6.1.2 Symbolik. Zur visuellen Bandbreite umkämpfter Bild- und Zeichensysteme | 311
- 6.2 Kulturelle Protestpraxen im urbanen Raum | 366
 - 6.2.1 Demonstrationen. Ritualisierter Straßenprotest zwischen Krawall und Karneval | 367
 - 6.2.2 Happenings. Theatralisierung performativer Protestaktionen | 394
 - 6.2.3 (Ver-)Kleidung. Mode und Styling als Werkzeuge vestimentärer Protestinszenierung | 417
- 6.3 Cyberaktivismus und virtuelle Protesträume | 439
 - 6.3.1 Info-Plattformen. Quelle von Protestwissen, Austausch und Organisation | 440
 - 6.3.2 Soziale Netzwerke. Facebook als Schauplatz von E-Aktivismus | 449
- 6.4 Topografie popkultureller Medien des Protests | 469
 - 6.4.1 Plakat. Zur Bildsprache eines visuellen Kommunikationsmediums | 469
 - 6.4.2 Street-Art. Urbane Provokation zwischen Kunst und Protestaktivismus | 499
 - 6.4.3 Musik. Affirmation und Kritik in der Soundpolitik polarisierter Protestkultur | 525

7 Zusammenfassung | 571

- 7.1 Kreuz statt Regenbogen. Protest im Strudel der Transformation nach 1989 | 572
- 7.2 Polens (un-)erwünschter Rechtsruck? Der »Kulturkampf« zwischen Tradition und Moderne | 578

- 8 Synopsis | 585**
- 8.1 Synopsis 1: National-konservative Bewegungsfamilie | 585
- 8.2 Synopsis 2: Klerikal-religiöse Bewegungsfamilie | 588
- 8.3 Synopsis 3: Liberal-proeuropäische Bewegungsfamilie | 591
- 8.4 Synopsis 4: Freiheitlich-anarchistische Bewegungsfamilie | 595

- 9 Literatur- und Quellenverzeichnis | 599**
- 9.1 Sekundärliteratur | 599
 - 9.1.1 Printmedien | 599
 - 9.1.2 Onlinequellen | 645
- 9.2 Primärliteratur | 687
 - 9.2.1 National-konservative Bewegungsfamilie | 687
 - 9.2.2 Klerikal-religiöse Bewegungsfamilie | 695
 - 9.2.3 Liberal-proeuropäische Bewegungsfamilie | 706
 - 9.2.4 Freiheitlich-anarchistische Bewegungsfamilie | 715
- 9.3 Andere Webpräsenzen | 726

- 10 Abbildungsverzeichnis | 731**

- 11 Abkürzungsverzeichnis | 759**



»Hier soll ein Kreuz stehen! Hier soll ein Regenbogen stehen! Gehen wir einen Kompromiss ein ...«

Satire von Marek Mosor (2013), mit freundlicher Genehmigung des Autors

Danksagung

Ein Dissertationsprojekt ist eine sehr herausfordernde, zugleich aber eine ungemein lohnende Phase der akademischen Laufbahn. Nach mehreren Jahren intensiver Arbeit liegt nun meine Dissertation von Ihnen. Ohne die Unterstützung zahlreicher Personen und Institutionen hätte sie in dieser Form nicht realisiert werden können. Für die vielfältig erfahrene Hilfe möchte ich mich an dieser Stelle herzlich bedanken.

Mein besonderer Dank gilt zunächst meiner Doktormutter Prof. Dr. Irene Götz für die stets hilfsbereite und wissenschaftliche Betreuung meiner Arbeit. Für konstruktive Anregungen sowie die verständnisvolle und motivierende Unterstützung danke ich ebenso Prof. Dr. Dr. h. c. Klaus Roth, der meine Doktorarbeit als Zweitgutachter betreut hat.

Im Rahmen der Drucklegung gilt mein spezieller Dank dem Schroubek Fonds Östliches Europa, der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein, der LMU-Frauenbeauftragten Dr. Margit Weber sowie Prof. Dr. Julia Budka vom Mentoringprogramm der Exzellenzinitiative der Ludwig-Maximilians-Universität München, die meine Veröffentlichung finanziell sehr großzügig unterstützt haben. Zudem stellten mir zahlreiche Privatpersonen, NGOs und Archive im In- und Ausland, insbesondere in Polen, umfangreiches Bildmaterial sowie vielfältige Informationen unbürokratisch zur Verfügung. Sie alle seien in diese Danksagung eingeschlossen.

Für die Durchführung der Publikation gilt mein Dank Frau Anke Poppen vom transcript Verlag, die die Drucklegung umsichtig und engagiert begleitet hat. Die gelungene Gestaltung des Buches verdanke ich der Professionalität von Tomislav Helebrant.

Mein besonderer Dank gilt schließlich neben vielen Freunden meinen Eltern, Wanda und Bogdan Balcerzak, die meine Arbeit mit viel Engagement unterstützt haben. Ein großer Dank gebührt auch Adnan Šišić, ohne dessen unermüdliche Unterstützung die vorliegende Studie nicht möglich gewesen wäre.

1 Einleitung

Nur unter dem Kreuz, nur unter diesem Zeichen, sind Polen Polen und ein Pole ein Pole.

ANONYMUS 19. JAHRHUNDERT¹

Ein Regenbogen? Das ist schon eine schwuchtelige Erfindung. Wen hat das gestört, dass es normal war, leer, grau. [...] Eine graue Rasse, eine graue Masse.

DOROTA MASŁOWSKA (MISTER D.) 2014²

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit der Analyse gegensätzlicher sozialer Bewegungen sowie ihrer kulturellen Protestformen und Praxen in Polen nach 1989. Dazu gehören einerseits rechtsgerichtete Bewegungen mit einem national-konservativen und klerikal-religiösen Profil und andererseits linke Bewegungen mit liberal-pro-europäischer und freiheitlich-anarchistischer Ausrichtung.³ Mit Hilfe eines kultur-

1 | Der patriotisch-religiöse Zweizeiler *Tylko pod krzyżem, tylko pod tym znakiem, Polska jest Polską, a Polak Polakiem* funktioniert im polnischen religiösen und politischen Diskurs bereits seit dem 19. Jahrhundert. Obwohl dafür keine schriftlichen Belege existieren, wird die Urheberschaft Adam Mickiewicz zugeschrieben, dem großen Barden der polnischen Romantik sowie dem Autor des polnischen Nationalepos *Pan Tadeusz* [Herr Thaddäus], erstmals veröffentlicht 1834 in Paris in der Zeit der Nichtexistenz des polnischen Nationalstaates aufgrund der Teilungen Polens 1772–1918. In Wirklichkeit kann der genannte Zweizeiler in keinem der Werke des polnischen Nationaldichters gefunden werden (Rojt 2012). Dafür aber entsprang Mickiewicz' Feder der Reim *Chrześcjaninem jestem i Polakiem, witam cię krzyża i pogoni znakiem* [Ich bin ein Christ und ein Pole, ich begrüße dich mit dem Zeichen des Kreuzes und des Pahonja] im dritten Teil von Mickiewicz' (1832: 234) Dramenzyklus *Dziady* [Totenfeier], mit dem die Entstehung des Zweizeilers in Verbindung gebracht wird.

2 | Dorota Masłowska ist Schriftstellerin, Sängerin und Musikproduzentin, die in ihren Werken die Realität der postkommunistischen Transformation in Polen beschreibt beziehungsweise karikiert. Das präsentierte Zitat ist eine Passage aus Masłowskas Lied *Tęcza* [Regenbogen], veröffentlicht 2014 nachdem die umstrittene *Regenbogen*-Installation auf dem Warschauer Erlöser-Platz von Rechtsradikalen wiederholt in Brand gesetzt wurde (Kap. 6.4.3.3).

3 | Die Forschung bezieht sich auf den Zeitraum nach der Wende von 1989, wobei die aktive Feldforschungsphase den zeitlichen Rahmen 2010–15 abdeckt. Trotzdem wird, falls die Kontextualisierung der Problema-

wissenschaftlichen Blicks erfolgt eine kontrastierende Untersuchung der polnischen Protestkultur sowie der Polaritäten und Leitmotive im Rahmen ihrer Offline- und Online-Protestpraxis. Die Untersuchung fokussiert sich auf Repräsentationen wie ikonografisch-linguistische Ausdrucksformen, urbane Straßendemonstrationen, milieuspezifische (Ver-)Kleidung, Cyberaktivismus in Form von Info-Plattformen und sozialen Netzwerken sowie popkulturelle Medien wie Plakat, Street Art und Musik, die hier als Beispiele der polarisierten Selbst- und Fremdwahrnehmung der Protestmilieus fungieren. Anhand ihrer Analyse wird der Frage nachgegangen welche Ideologien und Diskurse mit ihren Denkschemata und Werten die gesamtgesellschaftliche Kondition Polens prägen. Des Weiteren veranschaulicht die vorliegende ethnologische Text- und Bildanalyse die weltanschaulichen »Kulturkämpfe« extremer Politiken, Codes, Semantiken und Räume, die Aussagen über Polen in seiner Gespaltenheit zwischen nationalem Gedankengut und europäischem Gemeinschaftsdenken zulassen sowie die komplexe Frage nach der Stellung Polens im heutigen Europa erörtern sollen.

1.1 »DER WAWEL-DRACHE IST HETERO!« VON KONTINUITÄTEN UND BRÜCHEN IM NACH-WENDE-POLEN

Der Zusammenbruch des Kommunismus Anfang der 1990er Jahre leitete in Polen eine Reihe allseitiger wirtschaftspolitischer Transformationsprozesse sowie gesellschaftskultureller Veränderungen ein. Der zwischen den Kommunisten und der legendären, oppositionellen Bewegung *Solidarność* [Solidarität] 1989 am Runden Tisch »ausgehandelte Systemwechsel« (Merkel 1999: 410), setzte der Ära der Unterdrückung und Kontrolle der polnischen Gesellschaft ein Ende. Gleichzeitig kennzeichnete er den Beginn der polnischen Transformation, während der das alte kommunistische Regime demontiert wurde, um parallel neue Institutionen aufzubauen und demokratische sowie marktwirtschaftliche Regeln einführen zu können. Besonders bezeichnend für diesen Zeitraum ist das von dem Politikwissenschaftler Claus Offe (1991) als »Dilemma der Gleichzeitigkeit« bezeichnete Phänomen unter dem er die Herausforderung der parallelen Veränderung aller Aspekte der gesellschaftlichen Ordnung und der Simultanität dieser komplexen Wandlungsprozesse versteht. Dazu gehört der Wirtschaftsumbau, der Aufbau einer Zivilgesellschaft und eines neuen Rechtssystems mit einer veränderten Verfassung sowie die Einführung demokratischer Spielregeln mit allen dazu gehörigen kulturellen Widersprüchen und Identitätsproblemen der jungen polnischen Demokratie. Unter der Berücksichtigung dieser Tatsachen und im Vergleich zu anderen postkommunistischen Staaten in Mittelost- und Südosteuropa⁴ kann der als Son-

tik das erfordert, auch Bezug auf Ereignisse, Räume und Personen außerhalb des genannten Zeitrahmens genommen beziehungsweise diese werden zum Gegenstand der vorliegenden Analyse. Der räumliche Referenzrahmen umfasst fünf polnische Großstädte: Gdańsk [Danzig], Kraków [Krakau], Poznań [Posen], Warszawa [Warschau] und Wrocław [Breslau]. Auch in dieser Hinsicht wird kontextabhängig punktuell über andere Städte berichtet, um transregionale Bezüge herzustellen und Vergleiche zu ermöglichen (Kap. 2.1).

4 | Merkel (1999: 397–442) zufolge stellten die postsozialistischen Transformationsprozesse für die jungen Demokratien Osteuropas eine große Herausforderung dar, unabhängig davon, ob es sich um einen demokratisch ausgehandelten Wandel wie in Polen, um einen von oben kontrollierten Systemwechsel wie im Ex-Jugoslawien, um einen Regimekollaps wie in der Tschechoslowakei oder auch um eine Neugründung von

derfall bezeichnete polnische Pfad als einer der erfolgreichen im ehemaligen Ostblock bezeichnet werden.

Polens NATO- und EU-Beitritt, gepaart mit der Übernahme einer ganzen Reihe wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Standards, waren die wichtigsten Prioritäten der polnischen Transformations- und Reformpolitik. Dem Transformations- und Osteuropaforscher Kai-Olaf Lang (2009: 589 ff.) zufolge, entwickelte sich Polen, nach einem »schwierigen Start«⁵ als »alles andere als ein unauffälliger Bittsteller und ein armer Verwandter im Klub der Reichen« mit der »Reputation eines notorischen Störenfrieds und Bremsers der europäischen Integration« zugunsten einer teilweise »prononcierte[n] Geltendmachung nationaler Interessen« und dank Förderprogramme aus Brüssel sowie des Europäisierungsschubs, zu einer »Gestaltungsmacht« sowie zum »Schrittmacher der Ost- und Nachbarschaftspolitik«. Trotz dieser durchaus positiven Einschätzung hat Polen im Rahmen seines Nach-Wende-Entwicklungspfades gleichermaßen Fortschritte wie Rückschläge verzeichnet. Obwohl das Land heute als eines der erfolgreichsten Transformationsländer des ehemaligen Ostblocks gilt, sorgt es immer wieder durch umstrittene politische Entscheidungen, Krisen oder Protestwellen für Schlagzeilen.⁶

Das Land besitzt als eine Demokratie seit 1997 eine moderne Verfassung, die zwar viele Bereiche des sozialen und wirtschaftlichen Lebens regelt, aber nicht immer imstande sei, Ordnung auf der politischen Bühne zu schaffen oder für Rechtsstaatlichkeit zu sorgen. Das äußerst katholische und fromme Polen hat viele westliche Strukturen, Denkmuster sowie Werte adoptiert und dadurch sichtbare Fortschritte in Bezug auf die Transformation der staatlichen Strukturen und gesellschaftliche Lebensweisen gemacht. Dem Soziologen Brunon Synak (2011: 46) zufolge platzte jedoch paradoxerweise

Staaten wie im Falle der baltischen Demokratien handelt. Länder wie Polen, Ungarn oder Tschechien haben in den letzten drei Dekaden diese Herausforderungen mit recht guten Erfolgen gemeistert, doch es gibt auch andere Beispiele, bei denen die Transformation nicht so erfolgreich vorstattengegangen ist, wie zum Beispiel Bulgarien oder Rumänien.

5 | Als 2003 das Referendum über den polnischen EU-Beitritt durchgeführt wurde, waren die Meinungen zur EU-Mitgliedschaft geteilt. AnhängerInnen des Beitritts verwiesen auf die finanzielle Unterstützung aus Brüssel, den zu erwartenden Modernisierungsschub sowie einen positiven Wertewandel. Kritiker sprachen vom Verlust der nationalen Identität und Souveränität sowie von einer problematischen Dominanz Brüssels. Nichtsdestotrotz ergaben Umfragen des größten polnischen Meinungsforschungsinstituts *Centrum Badania Opinii Społecznej* [Zentrum für die Untersuchung der Gesellschaftlichen Meinung, CBOS], dass vor dem Referendum bereits 65 Prozent und während des Referendums sogar über 77 Prozent der Polinnen und Polen sich die EU-Mitgliedschaft wünschten und das bei einer für polnische Verhältnisse hohen Wahlbeteiligung von fast 59 Prozent (Garsztecki 2014: 2, 6).

6 | Zuletzt seit dem absoluten Sieg der rechtskonservativen, europaskeptischen Partei *Prawo i Sprawiedliwość* [Recht und Gerechtigkeit, PiS] in den Parlamentswahlen 2015 und ihrer Wiederwahl 2019. Aktuell erlebt Polen – unter der Leitung des PiS-Vorsitzenden Jarosław Kaczyński – eine durch die Verabschiedung umstrittener Gesetze besiegelte konservative Revolution und die stärkste politische Umwälzung sowie gesellschaftliche Spaltung seit 1989. Kritischen Stimmen zufolge, könnte die unter dem allgegenwärtigen Slogan *dobra zmiana* [guter Wandel] erfolgende Umsetzung der »undemokratischen, autoritären und streitsüchtigen Ideen« (Michnik 2015) der PiS, dazu führen, dass Europa mit Polen langfristig ein neues Bollwerk von Nationalismus nach russischem oder ungarischem Vorbild bekommt. Zur Transformation Polens seit dem Wahljahr 2015 siehe Flis 2016, 2018; Garsztecki 2019; Sapper/Weichsel 2016.

mit dem Zusammenbruch des Kommunismus sowie mit den darauffolgenden allseitigen Transformationsprozessen der »Mythos der gesellschaftlichen Homogenität« und offenbarte die durch den demokratischen Pluralismus hervorgerufenen gesellschaftlichen Differenzierungen und Spaltungen, nicht nur entlang wirtschaftspolitischer sondern insbesondere entlang gesellschaftlicher, religiöser und kultureller Linien.⁷ Dieser Wandel begünstigte die Entwicklung einer durch eine »nationale Neurose« (Żakowski 2004: 3) durchdrungenen III. Polnischen Republik⁸, die den Polen umgeformt hat, so dass der »Mythos der polnischen Nation«, auf den Ireneusz Krzemiński (2011a: 23) hinweist, dekonstruiert wurde. In Anlehnung an den Inglehart-Index⁹ spricht der Publizist Jacek Żakowski (2004: 3) hier von »doppelten polnischen Identitäten«: Der heutige Pole ist ein »träger Workaholic«, »strenger Anarchist«, »toleranter Xenophober«, »demokratischer Diktator«, »religiöser Sünder« und ein »sozialistischer Liberaler«. Dieser »schizophrene Charakter« (Jawłowska 1999: 249) des modernen Polen sei dabei weniger der Ausdruck der von dem Philosophen und PiS-Politiker Ryszard Legutko (2008: 7) in dem *Essay über die polnische Seele* postulierten »unterbrochenen Kontinuität der kulturellen Tradition« zu deuten, sondern vielmehr als Folge des Wandels und des aus ihm resultierenden »Kulturkampfes« zwischen einem nationalen und europäischen Polen (vgl. Jarosz 2014a).

Als die wichtigste Achse dieses mit Emotionen angereicherten, von Streitereien und aggressiver Rhetorik bestimmten polnisch-polnischen Konflikts¹⁰, nennt der Soziologe

7 | Die in der kommunistischen Ära vorherrschende dichotome Struktur Gesellschaft–Machthaber führte zu einer Dissonanz der Werte, Denkmuster und Alltagspraxen des privaten und öffentlichen Lebensbereiches. Trotz einer relativen, nach außen getragenen Homogenität der polnischen Gesellschaft – vereint durch den Kampf gegen das kommunistische System – war der private Lebensbereich stark heterogen und von Differenzierungen geprägt. Der Transformationsprozess hat die bereits im Privaten existierenden Spaltungen und Diskrepanzen lediglich sichtbarer und lebbarer gemacht.

8 | Die *I. Rzeczpospolita* [I. Polnische Republik, 1569–1795] war ein dualistischer und feudaler Unionsstaat, der aus dem Königreich Polen und dem Großfürstentum Litauen bestand. Die *II. Rzeczpospolita* [II. Polnische Republik, 1918–1945] bezeichnet den polnischen Staat in der Zwischenkriegszeit und während des Zweiten Weltkrieges. Die *III. Rzeczpospolita* [III. Polnische Republik, seit 1989] ging nach dem Ende der Kommunismus-Ära aus der sowjetisch dominierten *Polska Rzeczpospolita Ludowa* [Volksrepublik Polen, PRL] hervor und wird als Fortsetzung der demokratischen Tradition von Polen-Litauen sowie der II. Polnischen Republik betrachtet. Seit der PiS-Regierungszeit 2005–07 existiert im öffentlichen Diskurs auch der Begriff *IV. Rzeczpospolita* [IV. Polnische Republik], der in erster Linie von diversen Publizisten als politischer Slogan formuliert und unter anderem vom Ex-Präsidenten Lech Kaczyński und seinem Zwillingsbruder Jarosław verwendet wurde. Der Slogan postuliert die Notwendigkeit von Veränderungen und kritisiert die Rechtslage und die systempolitischen Mechanismen der III. Polnischen Republik.

9 | Der Inglehart-Index geht auf den US-amerikanischen Werteforscher Ronald Inglehart (1971) zurück und wird zur Bestimmung des Wandels der Werteorientierungen herangezogen. Der Index beruht auf der These, dass in den westlichen Gesellschaften eine »stille Revolution« stattfindet, die sich in einer Änderung der Wertorientierungen vom Materialismus zum Postmaterialismus manifestiert. Das umfangreiche Werk *Human Beliefs and Values* (Inglehart et al. 2004) liefert Daten aus 81 Ländern und ist repräsentativ für 85 Prozent der Weltbevölkerung.

10 | Anzumerken sei an dieser Stelle, dass Polen – in Anlehnung an den Schweizer Sozialanthropologen Christian Giordano (2007) – immer mehr als eine »Gesellschaft des öffentlichen Misstrauens« mit schwacher sozialer Partizipation bezeichnet werden sollte (vgl. Roth 2008, Sztompka 1995). Auf dieser Grundlage

Ireneusz Krzemiński (2010: 35) den Kampf um eine bestimmte – national-konservative oder europäisch-liberale – Vision des »Polentums« und die Konstruktion der nationalen Identität:

»In Polen beeinflussen der politische Konflikt, aber auch die sehr wichtigen, quer durch das Alltagsleben verlaufenden gesellschaftlichen Spaltungen vor allem das Ausmaß der nationalen Identität. Was beinhaltet das ›Pole-Sein‹ (natürlich das ›Guter-Pole-Sein‹) und wie sollte das nationale Bewusstsein und die nationalen Interessen im politischen und in den Formen des gesellschaftlichen Lebens definiert werden?«

Erschwert wird die Beantwortung dieser Frage durch die Komplexität und Simultaneität der auf diversen Ebenen verlaufenden Transformationsschritte sowie ihre Beeinflussung durch die Prozesse der Globalisierung, so dass die »kulturelle Welt [...] in Polen gleichzeitig vormodern, modern und postmodern ist«, wie die Kultursoziologin Grażyna Kubica (2006: 103) hervorhebt. Die polnische Zivilgesellschaft ist immer noch ein »ethischer Monolith und kein liberales Diskussionsforum« (ebd.: 69), weitgehend geprägt durch die Dominanz der national-religiösen Homogenität mit einem traditionellen Verständnis der Geschlechterrollen sowie einer mangelhaften Offenheit für kulturelle, religiöse oder sexuelle Vielfalt. In diesem Sinne stellt die Publizistin Agata Sheybal-Rostek (2014) zu Recht fest:

»Polen ist ein seltsames Land. Denn am gesellschaftlichen Diskurs beteiligt sich nur eine geringe Personengruppe, größtenteils mit extremen Ansichten. Theoretisch wollen alle Einfluss darauf haben, was sich im öffentlichen Raum abspielt, das spiegelt sich aber nicht in den realen Handlungen wider. Diejenigen, die ›liberale‹ Ansichten repräsentieren, melden sich widerwillig und sporadisch zu Wort. Damit überlassen sie das Handlungsfeld allen Rechtsradikalen. Der Diskussionsraum ist somit stark auf Konflikte extremer, ideologisch polarisierter ›Lager‹ beschränkt. Inmitten ihrer verbalen Gefechte verliert die Meinung der ›Mitte‹, der Gruppe die sich nicht äußert und in Bezug auf viele Fragen einen gemäßigten Standpunkt vertritt, vollkommen an Bedeutung.«

In Anlehnung an den Kultursoziologen Ernest Gellner (1994) könne in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, dass eine Durchbrechung dieser sozialen Lethargie und der Homogenität eine unerlässliche Bedingung für die Entwicklung einer erfolgreichen Zivilgesellschaft sei. In Polen gestaltet sich das aber, aufgrund der Dominanz der »holistischen nationalistisch-religiösen Ideologie, die gewissermaßen die gesamte Landschaft ausfüllt und keinen Raum für Andere zulässt« (Kubica 2006: 103), außergewöhnlich schwierig und konfliktreich.

An dieser Stelle ist es wichtig auf die Rolle des Katholizismus und der katholischen Kirche im Nach-Wende-Polen hinzuweisen. Die katholische Kirche ist ein enorm einflussreicher Akteur auf der politischen Bühne Polens. Hier genießt der Katholizismus bis heute den Status einer nationalen »civil religion« (Bellah 1967), der es ihm

und als Folge der kommunistischen Erfahrung entwickelte Polen eine Kultur des öffentlichen Misstrauens gegenüber dem Staat und seinen Institutionen, die jedoch verglichen mit den Ländern Südosteuropas, auf die sich die Bezeichnung ursprünglich bezieht, nicht so ausgeprägt sei. Diese Kultur brachte eine bedeutende Tradition informeller Netzwerke und Kontaktsysteme hervor, die nur eine langsame und schwierige Herausbildung einer Zivilgesellschaft westlichen Typs und einer allgemeinen Praxis der Beteiligung an öffentlichen Diskursen ermöglicht.

ermöglicht, die Grenzen der polnischen Nation abzustecken und ein Reservoir an Ausgrenzungen zu schaffen. Zu den Feinden der »polnischen Nation« gehörten demnach während des Zweiten Weltkrieges die Juden, in der PRL waren es die machthabenden Kommunisten und seit der Wende beziehungsweise dem EU-Beitritt sind es unter anderem Homosexuelle oder Muslime. Worauf diese herausragende Stellung der Kirche in Polen zurückzuführen sei, beschreibt sehr anschaulich Ireneusz Krzemiński (2010: 41 f.):

»Die Kraft des polnischen Katholizismus existiert zweifellos, ohne Rücksicht darauf, dass man einen ernsthaften, theologischen, intellektuellen Vorbehalt gegenüber dieser Religiosität anmelden könnte. Die Verwurzelung der Religiosität in kollektiven Verhaltensweisen, in gesellschaftlichen Bekundungen und Ritualen hat eine tiefe Verbindung zur Bedeutung der Kirche in den Jahren des kommunistischen Polens. [...] Die katholische Kirche der 1980er Jahre, der düsteren Jahre des eigenen Gesellschaft von den Organen der Volksrepublik erklärten Krieges, war ein Hort staatsbürgerlicher, freiheitlicher Positionen, unabhängigen Denkens, der unabhängigen Kunst und allgemeinen Kultur. [...] Die katholische Kirche sowie kirchliche Gebäude traten ständig in zwei Rollen auf: Als Kultorte der universalen römisch-katholischen Konfession, aber zugleich als Stätten des nationalen und zivilen Sich-Organisierens von Polen. [...] Unter anderem kann man sich ohne diese Stütze, aber ebenso ohne die bewusste politische Linie der Unterstützung der Gesellschaft, den Sieg der *Solidarność* [Hvh. A. B.] und den überraschenden Effekt in Gestalt sowohl des Zusammenbruchs des Regimes in Polen als auch der in blitzartigem Tempo zerfallenden Macht der UdSSR, nur schwer vorstellen. Es verwundert deshalb nicht, dass die Rolle, Bedeutung und Verwurzelung der Kirche, ihrer Rituale, aber auch die alltägliche Rolle des katholischen Klerus so grundlegend und wahrlich kaum anzufechten sind.«

Paradoxerweise produziert eben dieser Status des Katholizismus als »nationale« Religion und der von der katholischen Kirche bis heute erhobene Anspruch, weiterhin als Sprecherin des politischen Willens zu fungieren, Diskrepanzen und Konflikte innerhalb der polnischen Gesellschaft. Diese Problematik bestätigt in ihrer Diagnose der katholischen Kirche die Religionssoziologin Irena Borowik (2002) und nennt gleichzeitig weitere Ursachen für diesen Status quo. Dazu zählen in erster Linie die aus der Zeit der Kommunismus-Ära stammenden Methoden und Organisierungsmuster wie Messianismus und Ritualität, Ignoranz gegenüber Fremden und der wachsenden Multikulturalität der polnischen Gesellschaft sowie eine patriarchale Einstellung gegenüber sozialen Bewegungen wie der Frauen- oder LGBT¹¹-Bewegung. Dadurch stoßen den Katholizismus kennzeichnende, traditionalistische Gewohnheiten, konservative Sittennormen und moralische Definitionen mit den im Zuge der Globalisierungs- und Säkularisierungsprozesse entstandenen modernen Werten und Denkmustern zusammen und offenbaren, dass sie sich immer weniger vereinbaren lassen.

11 | In der vorliegenden Arbeit definiere ich unter dem Begriff »LGBT« [Lesbian, Gay, Bisexual und Transgender] alle Personen mit einer nichtheteronormativen sexuellen Orientierung, insbesondere Lesben, Schwule, Bi- und Transsexuelle. In der Fachliteratur sowie in meinem Forschungsfeld wird auch der umfangreichere Begriff »LGBTQIA« [Lesbian, Gay, Bisexual, Transsexual, Queer, Intersex, Asexual] verwendet. Beide Termini, als Akronyme für die Bezeichnung queerer, nichtheterosexueller Menschen, können als synonym und gleichwertig behandelt werden. Ich verwende in der vorliegenden Arbeit nur die kürzere LGBT-Variante des Akronyms.

Sinnvoll erscheint vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen die Feststellung, dass die öffentlichen Diskurse in Polen von einem Konflikt mit weltanschaulichem Charakter zwischen den Konservativen und den Liberalen, den Traditionalisten und den Modernisierern – oder wie es die Publizistin Magdalena Dubrowska (2012) ausdrückt – zwischen den »verbissenen Katholen« und den »Regenbogen-Lewaki«¹², bestimmt werden. Die Einen, wie die jungen Rechtsradikalen, die sich auf die Traditionen der polnischen nationalistischen Strömungen der Zwischenkriegszeit berufen, konstruieren ihre Identität auf traditionellen, national-katholischen Werten und in Abgrenzung zu den inneren und äußeren Feinden. Die Anderen, wie zum Beispiel die AktivistInnen¹³ der polnischen LGBT-Bewegung, versuchen wiederum in der Rolle einer modernisierenden Avantgarde, die genannte kulturelle Homogenität zu durchbrechen und die bereits im Westen erfolgreich durchgesetzten emanzipatorischen Strategien, in der polnischen Realität anzuwenden. Definiert man Nation als »imagined community« (Anderson 1983) und verbindet damit die auf den britischen Sozial- und Kulturgeographen Tim Edensor (2002) zurückgehende Idee einer vorgestellten, komplexen »Geografie der nationalen Identität« mit den dazu gehörigen umkämpften Räumen, umstrittenen Symbolen und geteilten Ritualen, so wird auch der präsentierte Konflikt, die diskursive und performative Herstellung nationaler Identitäten sowie die Aushandlung von Loyalitäten und Rivalitäten auf einer symbol-kulturellen Ebene ausgetragen.

Als repräsentativ und symptomatisch für das zwischen nationaler Isolation und europäischer Integration positionierte Polen sowie für den »Kulturkampf« zwischen den AnhängerInnen der konträren Visionen des »Polentums« und der nationalen Identität können die in Polen höchst umstrittenen Symbole des Kreuzes und des Regenbogens mit ihrer besonderen, emotional polarisierenden Aura herangezogen werden.

Tim Edensor (ebd.: 25) verweist darauf, dass die nationale Zugehörigkeit sehr oft anhand von »key« cultural similarities and differences« definiert wird. Im polnischen Kontext erfolgt diese Definition – im religiösen Bereich sowie in Äußerungen politischer Natur – vorwiegend mithilfe der Gleichung *Polak = katolik* [Pole = Katholik] und der mit ihr verbundenen sakralen Symbolik. Somit fungiert auch der zitierte Zweizeiler »Nur unter dem Kreuz, nur unter diesem Zeichen, ist Polen Polen und ein Pole ein Pole«, insbesondere in rechtskonservativen, national-patriotischen oder klerikal-religiösen Milieus, als nationales Credo.¹⁴ Zu den wohl wichtigsten religiösen Symbolen ge-

12 | Beide Termini fungieren als pejorative Bezeichnungen der polarisierten Lager der konservativen (»Kathole«) und liberalen (»Lewaki«) Milieus. Der Begriff *katol* kann als fanatischer beziehungsweise radikaler Katholik und die Bezeichnung *lewak*, analog dazu, als eine Person mit linksliberalen beziehungsweise linksradikalen Ansichten beschrieben werden. In öffentlichen Debatten werden auch synonyme Begriffe wie »Mohery« und »Leming« verwendet (Kap. 4.2.5).

13 | In der vorliegenden Arbeit wird dort, wo es grammatikalisch beziehungsweise stilistisch möglich ist, die gendersensible Schreibweise mittels des Binnen-I angewendet. In Zitaten und an allen anderen Stellen, wo geschlechtergerechte Formulierungen nicht möglich sind, wurden die Personenbezeichnungen in ihrer Ursprungsform belassen.

14 | Bereits während der Teilungen Polens formierte sich in der polnischen Gesellschaft der Mythos der von der katholischen Konfession abhängigen nationalen Zugehörigkeit der Polen. Somit wurde das öffentliche Bekenntnis zum Katholizismus als bestimmendes Element der polnischen Identität wahrgenommen. In der Zwischenkriegszeit begünstigte diese Vorstellung die Verbindung zwischen dem Katholizismus und dem Nationalismus und in der PRL gewann sie an antikommunistischer Bedeutung. So wurde die Maxime in der

hört in Polen das Kreuz, das über Jahrhunderte zu »einem natürlichen Element der polnischen Landschaft [wurde]. [...] Wenn ein Pole über das Kreuz nachdenkt, so denkt er an die Vergangenheit: Aufstände, Standarten, Ehre, Vaterland, Kommunismus und das Kreuz, das für die Polen ein Schutzschild war« (Wodecka 2013: 172 ff.). Zahlreiche Beispiele für die Bedeutung des Kreuzes in der polnischen Geschichte, Kultur sowie für seine Präsenz im öffentlichen Raum könnten an dieser Stelle aufgezählt werden.¹⁵ Das aus der jüngsten Vergangenheit stammende und immer noch für hitzige Diskussionen sorgende Beispiel für eine spezifisch polnische »Hegemonie die Kreuzes« (Włodarczyk 2013: 171) bezieht sich auf das Kreuz, das nach der Katastrophe von Smolensk¹⁶ von den PfadfinderInnen zum Gedenken an die Opfer des Flugzeugabsturzes errichtet wurde. Der Publizistin Ewa Siedlecka (2012b) zufolge kam durch den Flugzeugabsturz keine »mythische nationale Einigung über Grenzen hinweg zustande. Im Gegenteil – die Katastrophe hat nur unwiderruflich die gesellschaftspolitischen Spaltungen vertieft [...] und die politische Ordnung verändert«. Das am 15.4.2010 vor dem Präsidentenpalast in Warschau aufgestellte drei Meter hohe hölzerne Smolensk-Kreuz wurde zwar in den ersten Tagen nach dem Flugzeugabsturz zum Symbol der nationalen Einheit und Erinnerung an die Opfer (Abb. 1). Zu einer gravierenden Veränderung der Lage in der Krakauer Vorstadt¹⁷ kam es nach dem Sieg Bronisław Komorowskis (zit. n. ebd.) in der Präsidentschaftswahl am 4.7.2010 und seiner späteren Aussage:

Zeit der *Solidarność* in den 1980er Jahren entsprechend paraphrasiert: *Tylko pod Solidarności sztandarem i znakiem, Polska będzie Polską, a Polak Polakiem* [Nur unter der Standarte und dem Zeichen der *Solidarność*, wird Polen Polen und ein Pole ein Pole sein] und identitätsstiftend im Kampf der Gesellschaft und der Kirche gegen die kommunistischen Machthaber eingesetzt. Auch nach der Wende von 1989 hat der Zweizeiler seine Aktualität nicht verloren und wurde in diversen öffentlichen Diskursen zur Sprache gebracht, zum Beispiel in der Debatte über die Präsenz des Kreuzes in öffentlichen Einrichtungen wie die Schulen oder das Parlament (Jałoszyński 2012, Włodarczyk 2013).

15 | Im Gegensatz zu deutlich säkularisierten Staaten, wie zum Beispiel Deutschland oder Frankreich, reiht sich Polen in die Gruppe der Länder (u. a. Irland, Italien, Litauen) ein, in denen das Symbol des Kreuzes eine besondere Stellung in öffentlichen Räumen genießt. Ein wichtiges Beispiel ist hier unter anderem das Metallkreuz, das 1901 von den BewohnerInnen Zakopanes anlässlich des 1900. Geburtstages Jesu Christi auf dem Gipfel des Giewont-Berges im polnischen Tatra-Gebirge montiert wurde. Seit 2007 befindet sich eine Kopie des Giewont-Kreuzes in der Ortschaft Pustkowo an der polnischen Ostsee. Beide Kreuze sollen an die in Polen allgegenwärtig bekannte Aufforderung *Brońcie kryża od Giewontu do Bałtyku* [Verteidigt das Kreuz vom Giewont-Berg bis zur Ostsee] des polnischstämmigen Pontifex Johannes Paul II. erinnern. Ein weiteres Beispiel stellen die Kreuze von Ausschwitz dar, die Ende der 1990er Jahre am Rande des KZ Ausschwitz von nationalistisch gesinnten Katholiken zum Gedenken an die in dem KZ ermordeten Katholiken errichtet wurden und zu dem sogenannten »Krieg um die Kreuze« geführt haben (Zubrzycki 2006).

16 | Polens Staatspräsident Lech Kaczyński und seine Ehefrau Maria sowie zahlreiche Regierungsmitglieder, hochrangige Offiziere und Kirchenvertreter befanden sich am 10.4.2010 auf dem Weg nach Russland, um dort an den Feierlichkeiten anlässlich des 70. Jahrestages des Massakers von Katyn teilzunehmen. Kaczyńskis Anliegen war eine aus der Opferperspektive betrachtete Geschichtspolitik zu betreiben. Im Hinblick auf das NS-Deutschland war das Symbol dafür der Warschauer Aufstand 1944, bezogen auf Stalins Sowjetunion wiederum das Massaker von Katyn 1940. Bei dem Absturz der Regierungsmaschine der polnischen Luftstreitkräfte vom Typ Tupolew Tu-154 kamen alle 96 Passagiere im russischen Smolensk ums Leben.

17 | Die Flaniermeile Krakauer Vorstadt bildet unter anderem zusammen mit der Neue-Welt-Straße den Warschauer Königstrakt und somit einen der wichtigsten Straßenzüge der Hauptstadt. Längs der Straße

»Der Präsidentenpalast ist das Sanktuarium des Staates. Das Kreuz, was verständlich gewesen ist, wurde als Folge der Trauerstimmung aufgestellt, die Trauerzeit ist aber zu Ende und diese Angelegenheit muss geregelt werden. Das Kreuz ist ein religiöses Symbol und wird deshalb in Zusammenarbeit mit den Vertretern der Kirche an einen anderen, dafür besser geeigneten Ort gebracht.«

Heute befindet sich das Smolensk-Kreuz in der Loretto-Kapelle der Sankt-Anna-Kirche in Warschau (Abb. 2). Noch vor der Verlegung des Smolensk-Kreuzes warfen PiS-Politiker ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Äußerung des Präsidenten und definierten sein Vorhaben als einen Angriff auf das Kreuz und den Ausdruck einer antireligiösen und antiklerikalen Haltung des neuen Staatsoberhauptes. National-patriotisch gesinnte Gruppen versammelten sich fortan vor dem Kreuz um es zu verteidigen, brachten Devotionalien, sangen patriotisch-religiöse Lieder wie zum Beispiel *Żeby Polska była Polską* [Damit Polen Polen wird]¹⁸ und forderten auf Transparenten die Aufklärung der Ursachen des Smolensker Flugzeugabsturzes. Gleichzeitig versammelten sich aber auch die GegnerInnen des Verbleibs des Kreuzes vor dem Präsidentenpalast, so dass es beim Aufeinandertreffen der KontrahentInnen zu verbalen und physischen Auseinandersetzungen kam. Somit wurde die Krakauer Vorstadt zu einer in Foucaults (1993) Sinne verstandenen temporären, politischen Heterotopie und zum Feld der Austragung des Konflikts über den Verbleib des Smolensk-Kreuzes vor dem Präsidentenpalast.¹⁹ Das Kreuz wiederum – als einstiges Symbol der nationalen Trauer – wandelte sich in das Zeichen einer sich vertiefenden gesellschaftlichen Spaltung und antithetischen Wertung der traumatischen Ereignisse²⁰, eines erbitterten politischen Kampfes sowie eines weltanschaulichen Streites über die Rolle der Religion im öffentlichen Leben, ihre politische Instrumentalisierung und soziale (De-)Privatisierung (Gliński/Wasilewski 2011).

Ein zweites, für den polnisch-polnischen »Kulturkampf« symptomatisches Zeichen, ist das Symbol des Regenbogens, verbunden in erster Linie mit der 2012 auf

befinden sich Warschaus schönsten Kirchen und Paläste – darunter auch die Residenz des polnischen Präsidenten – sowie das Universitätsgelände.

18 | Geschrieben wurde das Lied in den 1970er Jahren durch den Satiriker und aktuellen PiS-Barden Jan Pietrzak. In der Endphase des Kommunismus wurde das patriotisch-religiöse Lied zur inoffiziellen Hymne der *Solidarność*-Bewegung und galt als Ausdruck des Kampfes gegen das kommunistische System. Der Text des Liedes beruft sich sowohl auf die mythische polnische Frühzeit und die legendären Gründerväter Polens Piast, Krak und Lech als auch auf die in der polnischen Geschichte traumatische Zeit der Polnischen Teilungen. Dabei beschwört das Lied den Kampf ums nationale Polen gemäß der Maxime *Bóg, Honor, Ojczyzna* [Gott, Ehre, Vaterland].

19 | Kurz nach dem parlamentarischen PiS-Sieg 2015 kündigte Jarosław Kaczyński (zit. n. Wachnicki 2015) anlässlich der bis 2018 anhaltenden allmonatlichen Gedenkmärsche für die Opfer der Katastrophe von Smolensk an, die Rückkehr des Kreuzes in die Krakauer Vorstadt mit der Begründung: »Wir müssen Polen [...] in enger Verbindung mit dem verändern, was die Grundlage der polnischen Kultur und Werte bildet, und das Kreuz steht im Mittelpunkt dessen, was mit dem »Polentum« [Hvh. A. B.] verbunden ist.«

20 | Neben dem Umgang mit dem Kreuz und dem Streit über seine Instrumentalisierung führte auch die Errichtung eines Denkmals für die Opfer der Flugzeugkatastrophe auf dem Józef-Piłsudski-Platz in der Nähe des Präsidentenpalastes am 10. 4. 2018 in Warschau sowie die Beisetzung des Präsidentenpaares in der Wawel-Burg am 18. 4. 2010 in Krakau – der Grabstätte polnischer Könige und herausragender Persönlichkeiten der polnischen Geschichte – zur Vertiefung der Spaltungen.

dem Warschauer Erlöser-Platz aufgestellten umstrittenen *Regenbogen*-Installation der Künstlerin Julita Wójcik. Bevor das vom staatlichen Adam-Mickiewicz-Institut in Auftrag gegebene Kunstprojekt seinen Platz in der polnischen Hauptstadt gefunden hatte, schmückte es als Symbol der Vielfalt und als Visitenkarte der polnischen EU-Ratspräsidentschaft in der zweiten Jahreshälfte 2011 den Platz vor dem Europäischen Parlament in Brüssel. Als die neun Meter breite, 26 Meter hohe und aus knapp 20.000 bunten Plastikblumen bestehende Installation dann nach Warschau gebracht wurde, betonte ihre Autorin (zit. n. Piątek 2015), dass es für sie wichtig sei, dass ihr Werk »weder gesellschaftlich noch politisch engagiert ist, dass es von jeglichen aufgezwungenen Bedeutungen befreit ist. Ganz einfach – dass es schön ist« (Abb. 3). Gleichzeitig betonte aber das Adam-Mickiewicz-Institut (zit. n. ebd.), dass »Wójcik sich auf die lange Tradition positiver Assoziationen beruft, verbunden mit dem Regenbogen als einem universellen Symbol des biblischen Bündnisses, des Friedens, der Hoffnung, aber auch [...] der Emanzipationsbewegung sexueller Minderheiten«.

Schnell entglitt die *Regenbogen*-Installation den Deklarationen, sowohl der Künstlerin als auch ihres Mäzens. Der in Brüssel als eine fröhliche urbane Skulptur wahrgenommene *Regenbogen* bekam in Warschau eine gesellschaftspolitische Dimension verliehen und wurde für einige Jahre zum wohl umstrittensten Wahrzeichen der polnischen Hauptstadt. Als weitgehend beliebter²¹ Beitrag sozial engagierter Kunst sollte der *Regenbogen* Weltoffenheit und Toleranz symbolisieren, ist aber mit der Zeit zu einem Zankapfel im Kampf um die Rechte der polnischen LGBT-Bewegung geworden. Überdies offenbarte er – ähnlich wie das Smolensk-Kreuz – tiefe gesellschaftliche Risse zwischen den weltoffenen BewohnerInnen Warschauer einerseits und ihren traditionalistisch veranlagten KontrahentInnen andererseits. Somit löste das einstige Zeichen des Friedens, erneut einen weltanschaulichen, auf diskursiv-symbolischer Ebene ausgetragenen polnisch-polnischen Krieg aus und wurde dabei zum Denkmal polnischer Homophobie und Intoleranz. Der Regenbogen ist bereits seit einigen Jahrzehnten ein international stark politisiertes Symbol der LGBT-Bewegung, das nach der Wende auch durch die polnische LGBT-Community übernommen wurde. Homophobie, die sich auf symbolischer Ebene in der »Bekämpfung« dieses Zeichens manifestiert, ist in diesem Kontext kein exklusiv polnisches Problem und auch in Europa, unter anderem in einigen Balkan-Ländern oder Russland, weit verbreitet. Nichtsdestotrotz stehen die *Regenbogen*-Installation sowie der Umgang mit ihr wie kein anderes Symbol für die homophoben Haltungen in Polen. Die GegnerInnen der Installation, unter anderem national-konservative und klerikal-religiöse Milieus, betrachten das Kunstwerk als Promotion nichtheteronormativer Lebensweisen und eine aufdringliche, antikatholische Provokation. Diese, aufgestellt auf dem nach dem Erlöser Jesus Christus benannten Platz auf dem sich auch die Kirche des Heiligsten Erlösers befindet – beleidige

21 | Laut einer 2014 von der auflagenstärksten, linksliberalen Tageszeitung *Gazeta Wyborcza* [Wahlzeitung] zitierten Umfrage (Pacewicz 2014b), freuten sich über 60 Prozent der WarschauerInnen über die Kunstinstallation, in der sie das »Symbol einer für die Stadt belebenden Freude und Toleranz« sahen. Lediglich 19 Prozent waren anderer Meinung und 20 Prozent haben keine eindeutige Position in Bezug auf den *Regenbogen* eingenommen. Auf der 2014 vor dem Hintergrund der Ereignisse um den *Regenbogen* eingerichteten Internetseite *Ratuj tęczę* [Rette den Regenbogen]: <http://www.ratujtecze.pl> (10. 2. 2016) haben sich über 56.000 Personen für eine symbolische »Verbrennung« und rund 50.000 für den Erhalt des Kunstwerks ausgesprochen.



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4

deshalb die polnischen Traditionen und die religiösen Gefühle. Aus diesem Grund wurde der *Regenbogen* zur Zielscheibe rechtsradikalen Protests und Vandalismus. In dem Zeitraum 2012–14 wurde die Installation insgesamt sieben Mal in Brand gesetzt²², unter anderem im Rahmen der größten landesweiten rechtsradikalen Demonstration am polnischen Tag der Unabhängigkeit am 11. November (Abb. 3). Die GegnerInnen der Installation nahmen klare Stellung zu den Vorfällen²³, haben vor ihrem Hintergrund Protestaktionen organisiert und religiöse Praxen ausgeübt²⁴ oder Vorschläge gemacht, wodurch das Kunstwerk ersetzt werden könnte²⁵. Diese intolerante Haltung löste Gegenreaktionen seitens der BefürworterInnen des Kunstwerks aus, die mit Facebook-Aktionen und Happenings gegen die im Zusammenhang mit dem *Regenbogen* begangenen Hassverbrechen protestierten.²⁶ Der Kampf um die Installation, die »mächtige extreme Emotionen entfesselte« (Kowalska/Kamiński 2014: 246), wurde 2015 entschieden. Die Demontage des umstrittenen Kunstwerkes erfolgte nicht ohne Zufall – auch wenn Julita Wójcik (zit. n. Mrozek 2015) in diesem Zusammenhang konstatierte, dass jeder Zeitpunkt für die Entfernung des *Regenbogens* »politisch« wäre – kurz nach der Amtsübernahme durch Andrzej Duda, der sich als PiS-Kandidat ge-

22 | Interessanterweise hat in diesem Zusammenhang die 2006–18 amtierende Oberbürgermeisterin von Warschau, Hanna-Gronkiewicz-Waltz, die als Symbol der LGBT-Bewegung geltende Kunstinstallation jedes Mal aus öffentlichen Mitteln wiederaufbauen lassen. Dafür wurden Kameras und Sprinkleranlagen installiert und vorübergehend auch ein Sicherheitsdienst eingestellt. Paradoxerweise hat aber Gronkiewicz-Waltz seit ihrer Amtsübernahme Jahr für Jahr abgelehnt, die offizielle Schirmherrschaft über *Parada Równości* [Parade der Gleichheit], die alljährlich in Warschau stattfindende größte polnische LGBT-Demonstration, zu übernehmen.

23 | Nachdem der *Regenbogen* nach dem rechtsradikalen *Marsz Niepodległości* [Marsch der Unabhängigkeit] 2013 zum wiederholten Mal niedergebrannt wurde, haben seine GegnerInnen ihre Zufriedenheit darüber öffentlich kundgetan. So sprach Robert Winnicki (zit. n. Karpieszuk 2013a), der Chef der jungen Nationalisten, davon, dass »das Symbol einer Seuche verbrannt wurde. Dieses Symbol ist eine große Bedrohung für Polen, das ist ein Symbol linker Revolution«. Der PiS-Abgeordnete Bartosz Kownacki (zit. n. Wybieralski 2013) brachte seine Freude über das Brennen des »Schwuchtel-Regenbogens« zum Ausdruck und der umstrittene Geistliche, Pater Tadeusz Rydzyk (zit. n. Hołub 2013a), betonte, dass »solche Symbole von Abnormalität, von Entartung, nicht toleriert [...] werden sollten«.

24 | Zusammen mit jungen NationalistInnen veranstalteten 2014 die Priester Stanisław Małkowski und Jerzy Garda zyklische Proteste gegen den Wiederaufbau der Installation, denen die TeilnehmerInnen mit Transparenten *Polska wolna od pedałów* [Polen frei von Schwuchteln] oder *Tu jest Polska, nie Bruksela – Tu się zboczeń nie popiera* [Hier ist Polen und nicht Brüssel – Hier werden Perversionen nicht unterstützt], Gebeten und Exorzismen beiwohnen konnten (Śmigiel 2014).

25 | Die GegnerInnen der *Regenbogen*-Installation schlugen mehrmals vor ein anderes Denkmal auf dem Erlöser-Platz zu errichten. Die Bandbreite der Vorschläge reichte von einem Kreuz oder Denkmal des Heiligsten Herzens Jesu, über ein Denkmal der Heterosexualität – in Form verbundener Venus- und Mars-Symbole – bis hin zu einem weiß-roten Bogen, entsprechend der polnischen Nationalfarben (Anonymus [jk, PAP] 2013).

26 | So haben zum Beispiel nach der Verbrennung des *Regenbogen*-Kunstwerks nach dem *Marsch der Unabhängigkeit* 2013 die BefürworterInnen der Kunstinstallation im Rahmen der Facebook-Aktion *Niewzruszeni! Całujemy się pod tęczę* [Unerschütter! Wir küssen uns vor dem Regenbogen] eine öffentliche Kussaktion veranstaltet, bei der sie bunte Plastikblumen in das schwarze Gerüst reinstecken konnten (Kielar 2014).

gen den ehemaligen Präsidenten Bronisław Komorowski behaupten konnte.²⁷ Unterm Strich ist, der Queer-Theoretikerin und LGBT-Aktivistin Marta Konarzewska (2014) zufolge, der erbitterte

»Kampf um den *Regenbogen* ein Kampf um das symbolische Feld, um die Narration. Und wer in Polen die Macht über die Narration und das kollektive Phantasma hat (das bei uns schon seit Langem das Reale verdrängt), besitzt die Macht im Allgemeinen. [...] Der *Regenbogen* gehört den Nationalisten, denn sie haben ihm Bedeutung und Sinn gegeben. Sie haben ihm die LGBT-Identität zugeschrieben. [...] Das Problem besteht darin, dass der *Regenbogen* [...] politisiert wurde, der *Regenbogen* ist seit Langem *over the rainbow* [Hvh. im Original]²⁸ [...], er hat aufgehört real zu sein und wurde [...] symbolisch [...]. Als vorgestellt, ist der *Regenbogen* ein Phantasma über die Schwuchtel, symbolisch – ist es die Bühne politischen Austauschs und Verhandlungen. Der *Regenbogen*, ist auch, und vielleicht vor allem, mehr als ein einfaches Symbol der LGBT-Community oder des Friedens zwischen den Menschen. [...] Nein, der *Regenbogen* ist kein Zeichen des Bündnisses! Er ist das Gegenteil des Bündnisses.« [Hvh. A. B.]

Die hier im kurzen Abriss präsentierte Vielschichtigkeit und Disparatheit der polnischen Gesellschaft seit der Wende von 1989 sowie die seit Langem auf diskursiv-symbolischer Ebene ausgetragenen weltanschaulichen Konflikte sind symptomatisch und wegweisend für den gesamten polnischen Transformationsprozess. Einerseits offene BürgerInnen, darunter LGBT-AktivistInnen oder AntifaschistInnen, die bei landesweiten bunten Toleranzmärschen und Gleichheitsparaden auf die Straßen gehen »damit Polen kein Polen« (Żurawiecki 2014) im traditionell-konservativem Sinne ist, sondern für kulturelle Vielfalt und den proeuropäischen Gedanken steht. Andererseits Mitglieder nationalistischer Gruppen und sozialer Bewegungen mit einem affirmativen, martyrologisch-religiösen Verständnis von Patriotismus, die bei Gegendemonstrationen mit Transparenten wie *Smok wawelski jest hetero!* [Der Wawel-Drache ist hetero!]²⁹, das »nationale Sanktuarium Polen« vor der als fremde »Invasion« begriffene-

27 | Kurz vor der Demontage bereitete das Adam-Mickiewicz-Institut einen symbolischen Abschied vom *Regenbogen* vor. Dafür wurde auf dem Erlöser-Platz eine Fotobox aufgestellt, um den WarschauerInnen zu ermöglichen, ein letztes Foto mit dem *Regenbogen* zu schießen und im weiteren Schritt aus den Fotos ein Erinnerungsalbum an die Kunstinstallation zusammenzustellen. Die Künstlerin und Fotografin Mirella von Chrupek plante zusätzlich eine Miniatur des *Regenbogens* zu entwerfen und in einem kleinen Schaukasten in der Marszałkowska-Straße direkt am Erlöser-Platz auszustellen, um das umstrittene Warschauer Wahrzeichen auch nach seiner Demontage weiterhin im öffentlichen Raum den PassantInnen zu präsentieren. Nach der Demontage wurde die Installation zum *Centrum Sztuki Współczesnej* [Zentrum für Moderne Kunst] verlagert. Dort wurde sie nach ihrer Restaurierung in die Dauerausstellung der Kultureinrichtung aufgenommen, die sich die Rechte für das Kunstobjekt gesichert hat.

28 | Es handelt sich hier um eine metaphorische Anspielung auf das Lied *Somewhere Over the Rainbow*, erstmals gesungen in den 1930er Jahren in dem Film *Der Zauberer von Oz* von Judy Garland, einer Ikone der internationalen LGBT-Bewegung.

29 | Hier handelt es sich um den *Marsz dla Tolerancji* [Marsch für die Toleranz] veranstaltet 2004 in Krakau im Zusammenhang mit dem EU-Beitritt Polens. Der Wawel-Drache ist ein mythisches Untier aus der Volkssage über den Herrscher Krak, den legendären Stadtgründer von Krakau, der polnischen Hauptstadt bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Laut einer Legende lebte der Drache unter dem Wawel-Hügel an dem Weichsel-Ufer, an dem bis heute das Wawel-Schloss steht, der einstige Sitz polnischer Herrscher. In der Nähe der Kathedrale befinden sich eine Drachenhöhle sowie eine Statue des Wawel-Drachens, die an seine

nen globalen LGBT-Emanzipationsbewegung zu verteidigen suchen. Dabei ist dieser »Kulturkampf« Träger vieler Bedeutungen. Diese betreffen den Inhalt des polnischen Nationalbewusstseins sowie die durch die Adaptation westlicher Werte und Denkmuster beeinflussten Formen und Praxen, um das nationale Interesse zu artikulieren. Hinzu kommen auch die Bestimmungen der Rolle von Religion und katholischer Kirche in der Politik und im Agieren des Staates ebenso wie der Positionierung Polens in dem sich dynamisch wandelnden Europa sowie der aktuell von zahlreichen Krisen geschwächten Europäischen Union.

1.2 IM DICKICHT (IN-)FORMELLER NETZWERKE UND URBANER NGOs. FORSCHUNGSSTAND UND -GEGENSTAND

Die präsentierten Problematiken des polnischen Transformationsprozesses sowie die daraus resultierenden gesellschaftspolitischen Brüche innerhalb der polnischen Gesellschaft nach 1989 sollen hier aus der Perspektive sozialer Bewegungen analysiert werden.³⁰ Diese werden, in Anlehnung an das Konzept globaler *scapes* [Landschaften] des Ethnologen Arjun Appadurai,³¹ als eine multilokale Landschaft des Protests betrachtet. Kulturen sind laut Appadurai (1990: 296) nicht an bestimmten Orten zu finden, sondern zeigen sich im Rahmen des globalen Zeit-Raum-Zusammenhanges in Form »kultureller Ströme« die (trans-)nationale Bewegungen ausdrücken. Ins Zentrum seines Ansatzes, der im Zusammenhang mit der Methode der *multi-sited ethnography* von George E. Marcus und Mark-Anthony Falzon (Kap. 2.1.1) steht, rückt er die Verflüssigung von Grenzen auf globaler und lokaler Ebene sowie die daraus resultierende Fluidität von symbolischen und materiellen Dimensionen.

Der von Appadurai geprägte Landschaftsbegriff kann als eine Forschungskategorie mit dem prozesshaft-dynamischen Verständnis von Landschaft in den Kulturwissenschaften, das maßgeblich durch geografische Definitionen geprägt wird³², in Einklang

Niederlage im Kampf mit Krak erinnert und bis heute eine beliebte Touristenattraktion ist. Die Botschaft des Transparents »Der Wawel-Drache ist hetero« lautet in diesem Kontext: Polnische Tradition, Geschichte, Kultur und sogar mythische Wesen sind heteronormativ und somit fest in der rechten Ideologie verankert.

30 | In dem vorliegenden Dissertationsprojekt stütze ich mich auf die Forschungspraxis und die Ergebnisse meiner Masterarbeit zum Thema *Die Orangene Alternative. Ein Beitrag zum Wandel einer Protestbewegung in Polen seit den 1980er Jahren*. Für eine Kurzfassung der Arbeit siehe Balcerzak 2011.

31 | Appadurai (1990: 295) sieht in den Spannungen zwischen den Prozessen der »kulturellen Homogenität« und der »kulturellen Heterogenität« die Ursache für kulturelle Konflikte. Diese Komplexität globaler Prozesse führte zu fundamentalen Brüchen zwischen Wirtschaft, Politik, Kultur und Religion. Im Rahmen seines Konzepts dieses »globalen kulturellen Flusses«, schlägt Appadurai (ebd.: 296) vor, diese Brüche anhand von fünf Dimensionen zu analysieren: *ethnoscapes*, *technoscapes*, *financescapes*, *mediascapes* und *ideoscapes*.

32 | So schreibt der Geograf Friedrich Ratzel (1906: 8) im Zusammenhang mit der Analyse einer Landschaft: »Um die Dinge in ihrer natürlichen Ordnung, Abhängigkeit und Beziehung darzustellen, genügt nicht mehr das Beobachten der Einzelheiten allein. Es wäre ein großer Irrtum zu glauben, eine solche Naturschilderung sei ein Mosaik, das man einfach aus den Steinchen der Einzelbeobachtungen zusammensetzt. Gerade in dieser Schilderung kommt es auf Dinge an, die über den Einzelheiten schweben, und auf Dinge, die unter den Einzelheiten liegen. Dazu gehört ein Blick für das Ganze und die Zusammenhänge.«

gebracht werden. Unter der Berücksichtigung kultureller, symbolischer und sozialer Dimensionen betrachte ich die analysierte Protestlandschaft als ein komplexes Geflecht aus den polarisierenden rechts- und linksgerichteten Bewegungen, (in-)formellen Netzwerken und Organisationen, die sich »zwischen physikalisch-topografischer Faktizität und kultureller Konstruktion, zwischen visueller Anschaulichkeit, atmosphärischer Gestimmtheit, emotionalisierbarer Wirklichkeit und dem konkreten vitalen Befinden im belebten Raum« (Seifert 2012: 85) verorten. In diesem Sinne verstehe ich den Begriff »Protestlandschaft« nicht nur als ein physiognomisch-atmosphärisches, sondern als ein geistig-kulturelles Phänomen, als einen »wahrnehmbare[n] Ausschnitt« (Fischer 2001: 47) aus der Gesamtheit der sich (trans-)formierenden, polarisierten Lebenswelten der Gesellschaft in Polen. Im Rahmen der so gedeuteten Protestlandschaft entsteht durch die kulturellen Repräsentationsformen und Inszenierungspraxen der mobilen, multilokalen Akteure eine für jede Bewegung spezifische »Handlungsmatrix«, die der Soziologe Rainer Paslack (1990: 285) als »besondere Handlungssemantik [beschreibt, A. B.], die das kognitive, normative, affektive und strategische Verhalten der Gruppenmitglieder nach innen und außen prägt«. Die im Rahmen der Protestlandschaft entstehende »Handlungsmatrix« wird, unter besonderer Berücksichtigung der nach Appadurai (1990) verstandenen Dimension der *ethno-*, *media-* und *ideoscapes*, in Offline- und Online-Räumen legitimiert und institutionalisiert. Das geschieht in Form von Programmen, (trans-)nationaler Vernetzung, Verhaltensregeln und Konfliktstrategien sowie medialer Selbstdarstellung, die dem Selbstverständnis der AkteurInnen entspricht und mit der sie ihre Identitäten und sozialen Verortungen konstruieren und verhandeln können.

Die als alternative »Projekte in der Gesellschaft« (Rucht 1998) verstandenen Bewegungen, die die präsentierte mosaikartige Protestlandschaft konstituieren, sind der Forschungsgegenstand der Arbeit. Der Bewegungsforschungsforscher Dieter Rucht (1994: 157) unterscheidet im Hinblick auf soziale Bewegungen rechts- und linksgerichtete Bewegungsfamilien³³, die als Gruppen von Bewegungen definiert werden können, die »gemeinsame Grundwerte teilen und ähnliche Vorstellungen gesellschaftlicher Ordnung entwickeln«. Besonders wichtig für das Verständnis der vorliegenden Arbeit ist in diesem Zusammenhang die Annahme, dass soziale Bewegungen als »kollektive Organisationsformen von Menschen, die auf eine mehr oder weniger tiefgreifende Veränderung der Gesellschaft abzielen und sich dabei überwiegend der Strategien des politischen Protests bedienen« (Klein/Walk 2012: 117), nicht nur aus (in-)formellen (trans-)nationalen Netzwerken von Gleichgesinnten bestehen, sondern auch aus »Bewegungsorganisationen« (ebd.). Darunter sind Stiftungen, Vereine und Nichtregierungsorganisationen [NGOs]³⁴ zu verstehen, das heißt nichtstaatliche Organisationen und zivilgesellschaftliche Interessenverbände, die hauptsächlich bei der Mobilisierung von AktivistInnen und Ressourcen sowie der Organisation von Protestaktionen und Kampagnen Unterstützung leisten. Einerseits werden NGOs im Rahmen der Transformation Polens als wichtige Akteure im Hinblick auf die Implementierung und Umsetzung der EU-Politik betrachtet, zum Beispiel in Bezug auf die Rechte von sexuellen, ethnischen oder religiösen Minderheiten. Andererseits als eine rechte »anti-politics machine of development« (Asad/Kay 2014: 1), ein »Bollwerk des Widerstandes« (Keinz

33 | Der Begriff »Bewegungsfamilie« stammt von Dieter Rucht (1994: 157). In der vorliegenden Arbeit wird er als Bezeichnung der analysierten links- und rechtsgerichteten Bewegungsgruppen übernommen.

34 | Für einen vertiefenden Einblick in die Strukturen und Praxen von NGOs siehe Heins 2002, Kuhn 2005.

2008: 35) gegenüber der als »bedrohlich« empfundenen Liberalisierung und Verwestlichung der alltagskulturellen Lebensweisen.

In der vorliegenden Arbeit unterziehe ich die vier Bewegungsfamilien einer ausführlichen kulturwissenschaftlichen Analyse, wobei jede dieser Bewegungsfamilien aus Gründen der Proporzherstellung aus jeweils vier Bewegungen beziehungsweise die jeweilige Bewegungsfamilie bildenden NGOs und Netzwerken besteht. Gleichzeitig werden auch an ausgewählten, kontextuell relevanten Stellen weitere Gruppierungen oder soziale Bewegungen erwähnt, die der jeweiligen Bewegungsfamilie zugeschrieben werden können. Um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen, werden sie in dem Analyseteil nicht weiter berücksichtigt und ihre kurze Nennung soll lediglich der Veranschaulichung der Heterogenität und komplexen Vernetzung der antihetischen Milieus dienen. Ausschlaggebend für die Wahl der Bewegungen und der NGOs waren vier Faktoren: Größe und thematische Ausrichtung, Bekanntheitsgrad und Stellung im Rahmen der Protestlandschaft, Präsenz in den öffentlichen Diskursen und Medien sowie die Bereitschaft zu kooperieren und sich an meiner Forschungsarbeit zu beteiligen.

Das endgültige Konzept, welche sozialen Bewegungen aus dem Dickicht der städtischen Protestlandschaft untersucht werden, entwickelte sich sukzessiv während des gesamten Feldforschungsprozesses. Bei der Auswahl der Untersuchungsfälle handelt es sich in erster Linie um die Fortentwicklung und Kontrastierung der ausgewählten kulturellen Phänomene. Alle vier Bewegungsfamilien werden genau beschrieben und kontextualisiert, im Rahmen der Analyse wird ihnen allerdings ein unterschiedlicher Stellenwert und abweichende Gewichtung zugeschrieben, entsprechend ihrer Relevanz, Schwerpunkte sowie kulturellen Produktivität. Viele der AktivistInnen der jeweiligen Bewegungsfamilien lassen sich nicht eindeutig nur einer Gruppierung zuschreiben, sie sind in unterschiedlichen rechts- oder linksgerichteten Milieus angedockt und präsentieren dadurch eine vernetzte Landschaft sozialer Beziehungen. Dabei besteht das Ziel der Analyse nicht in der Suche nach einer möglichst konvergenten Sichtweise auf die Phänomene, sondern im Sammeln von Differenzinformationen aus diversen Perspektiven, um auf diese Art und Weise zu einer plastischen, die Heterogenität des Protestphänomens einfangenden Darstellung zu gelangen.

Aufgrund ihrer ideologischen Orientierung und thematischen Ausrichtung wird die Protestlandschaft in jeweils zwei rechts- und zwei linksgerichtete Bewegungsfamilien folgendermaßen unterteilt:

1. Rechtsgerichtete Bewegungsfamilien
 - 1.1 *National-konservativ*: *Młodzież Wszechpolska* [Allpolnische Jugend, MW], *Obóz Narodowo-Radykalny* [National-Radikales Lager, ONR], *Narodowe Odrodzenie Polski* [Nationale Wiedergeburt Polens, NOP], *Autonomiczni Nacjonalści* [Autonome Nationalisten, AN],
 - 1.2 *Klerikal-religiös*: *Radio Maryja* [Radio Maria, RM], *Krucjata Różańcowa za Ojczyznę* [Rosenkranz-Kreuzzug fürs Vaterland, KRzO], *Ruch na Rzecz Intronizacji Jezusa Chrystusa na Króla Polski*, kurz: *Ruch Intronizacyjny* [Bewegung für die Inthronisierung Jesu Christi zum König Polens, kurz: Inthronisierungsbewegung, RI], *Obrońcy Krzyża/Solidarni 2010* [Verteidiger des Kreuzes/Solidarischen 2010, OK/S2010].

2. Linksgerichtete Bewegungsfamilien

- 2.1 *Liberal-proeuropäisch*: *Lambda Warszawa* [Lambda Warschau, LW], *Kampania Przeciw Homofobii* [Kampagne gegen Homophobie, KPH], *Trans-Fuzja* [Trans-Fusion, TF], *Wolontariat Równości* [Volontariat der Gleichheit, WR],
- 2.2 *Freiheitlich-anarchistisch*: *Federacja Anarchistyczna* [Anarchistische Föderation, FA], *Ruch Skłoterski* [Squat-Bewegung, RS], *Antifa Polska* [Antifa Polen, AP], *Nigdy Więcej* [Nie Wieder, NW].³⁵

Die Begriffe »rechts« und »links« bieten eine wohl am häufigsten verwendete Form der Beschreibung soziopolitischer Akteure, Räume und Inhalte.³⁶ »All known cultures – primitive as well as advanced – use dual classifications and opposites« (Laponce 1981: 23), so dass auch in Bezug auf das heutige Polen die Verwendung dieser Termini verstanden als »most universal classifiers of political actors and ideologies« (ebd.: 10) alle Gesellschaftsschichten durchzieht und regelmäßige Anwendung sowohl im Bereich der Umgangssprache als auch in Wissenschaft oder Politik findet. In Anlehnung an den US-amerikanischen Politologen Jean A. Laponce (1981) sowie den italienischen Philosophen Norberto Bobbio (1994), die sich der Thematik der gesellschaftspolitischen Archetypen in ausführlicher Weise widmen, wird auch in der vorliegenden Arbeit die Meinung vertreten, dass die Rechts-Links-Dichotomie, begleitet von »Kulturkämpfen« zwischen Tradition und Moderne, im heutigen Europa lebendiger denn je ist. Neben Polen belegen es Beispiele wie Ungarn, Österreich oder Großbritannien besonders anschaulich (vgl. Aisch et al. 2016).

Hinsichtlich der Einstellung zur Freiheit und Gleichheit unterscheidet Bobbio (1994: 83) zwischen einer demokratischen und extremen Rechten und Linken:

»Es gibt sowohl auf der Rechten wie auf der Linken freiheitliche und autoritäre Doktrinen und Bewegungen. Und zwar deshalb, weil das Kriterium der Freiheit dazu dient, das politische Ordnungssystem nicht so sehr im Hinblick auf seine Ziele, als vielmehr im Hinblick auf seine Mittel oder auf seine Methoden zu unterscheiden, die es zur Erreichung seiner Ziele einsetzt: [D]as heißt es bezieht sich auf die Annahme oder auf die Verweigerung der demokratischen Methode unter der man die Gesamtheit von Regeln zu verstehen hat, die es möglich machen, kollektive Beschlüsse aufgrund freier Diskussionen und [...] Wahlen zu fassen, und nicht, weil zu Mitteln der Gewalt gegriffen wird.«

Obwohl diese eindimensionale Systematik des gesellschaftspolitischen Spektrums bei differenzierteren Betrachtungen, unter anderem bei politischen Randthemen, Partei-

35 | Eine Zusammenfassung aller vier Bewegungsfamilien befindet sich im Anhang dieser Arbeit (Synopsen 1–4). Zum Thema Zivilgesellschaft und weiterer sozialer Bewegungen siehe Kap. 4.2.6.

36 | Der Soziologe Armin Nassehi (2015) übt scharfe Kritik an den Kategorien »rechts« und »links« und verweist darauf hin, dass diese im deutschen Kontext, nicht mehr zu funktionieren scheinen. Dabei konstatiert er, dass ein vernetztes Denken, geprägt von Abweichungen und Instabilitäten, viel treffender sei, um gesellschaftspolitische Konfliktfelder zu problematisieren. Dies mag auf Gesellschaften, wie zum Beispiel in Deutschland oder Frankreich, zutreffen, die von multikulturellem Pluralismus geprägt werden. Im Gegensatz dazu ist Polen ein Land, in dem transformationsbedingt, die aus dem Kommunismus stammenden Denkmuster noch präsent seien und in dem die national-religiöse Ideologie und Prägung der öffentlichen Diskurse an Stärke gewinnt. Demnach begreift sich die polnische Gesellschaft immer noch in den konventionellen Beschreibungsschiffren »rechts« und »links«.

en oder Ideen, auch Unzulänglichkeiten aufweisen kann, steht die Rechts-Links-Dyade stellvertretend für allgemein anerkannte und im Kontext der vorliegenden Arbeit brauchbare Gegensätze wie elitär-egalitär, konservativ-progressiv oder national-transnational. Gleichzeitig stützt sich die hier präsentierte Auffassung der Spaltung der Protestlandschaft in Polen in rechte und linke Bewegungsfamilien auf das antagonistische Demokratieverständnis der belgischen Philosophin und politischen Theoretikerin Chantal Mouffe.

Anders als die konsensorientierten Theoretiker wie Ullrich Beck, Anthony Giddens oder Benedikt Köhler³⁷, geht Mouffe (2007: 8) davon aus, dass es einen Antagonismus, eine »Wir-Sie-Unterscheidung« innerhalb der Gesellschaft geben muss, denn eben diese Unterscheidung macht den pluralistischen Charakter der Demokratie aus. Mouffe (ebd.: 64) kritisiert die konsensorientierte »postpolitische Vision« von Beck oder Giddens, die in ihrem individualistischen Ansatz das Vorhandensein kollektiver Identitäten und die pluralistische Natur des Sozialen nicht anerkennen oder wie es Mouffe (ebd.) ausdrückt, »ohne Definition eines Gegners« formuliert werden. Dadurch verlieren sie die für das Politische konstitutive antagonistische Dimension. Mit den in »Wir-Sie-Gegensätzen« definierten Identitäten schafft Mouffe (ebd.: 27) einen Gegenentwurf zu reflexiven, individualistischen Sichtweisen des Menschen, das heißt sie verfolgt damit die Teilung von gesellschaftlichen Gruppen in »wir« und »sie« basierend auf einem Freund-Feind-Schema, ohne die eine auf Antagonismen beruhende Demokratie nicht vorstellbar wäre.

Ähnlich wie der US-amerikanische Gesellschaftspsychologe Jonathan Haidt (2012), vertritt Mouffe (2007: 8) ebenfalls die Meinung, dass die »Wir-Sie-Unterscheidung«, neben politischen, auch in moralischen Kategorien definiert wird. Überträgt man das antagonistische Demokratieverständnis von Mouffe (ebd.: 11 f.) auf die gegenwärtige gesellschaftspolitische Lage in Polen, so ist »keineswegs das Verschwinden des Politischen in der Dimension der Gegnerschaft« diagnostizierbar: Der bipolare politische Kampf zwischen den rechts- und linksgerichteten Bewegungen wird immer stärker in moralischen Registern ausgetragen, so dass wir in Polen mit einem kontinuierlichen »Kampf zwischen ›richtig‹ und ›falsch‹« zu tun haben. Die Offensive sowie die Auswahl der Protestformen und Inszenierungspraxen der Bewegungsfamilien basiert in diesem Kontext auf einem Freund-Feind-Schema und einer vereinfachten, auf dem Rechts-Links-Kontinuum basierenden Auffassung der (Trans-)Formationsprozesse. Die dabei entstehende Konstellation »stellt in einer klaren Art und Weise die ›wahren Polen‹ den links-liberalen Milieus gegenüber« (Kuligowski 2013: 34) und erschwert dadurch jegliche Form gesellschaftlichen Dialogs.

37 | Die Ansätze von Beck, Giddens oder Köhler basieren auf der Hauptthese, dass sich politische Grenzen auflösen und es keine Identitäten mehr gibt. Zentral für die Konzepte des »Neuen Kosmopolitismus« (Köhler 2006) und der »reflexiven Modernisierung« (Beck 1993, Giddens 1991) ist die kosmopolitische Perspektive. Während in der ersten Moderne Grenzziehungen, Dichotomien und Dualismen vorherrschend waren, wird die beginnende »reflexive Modernisierung« von der Verschmelzung des ehemals Gegensätzlichen, einer Infragestellung herrschender Normen und gesellschaftlicher Deutungsmuster zugunsten pluralistischer Lebensmodelle sowie einer kosmopolitischen Problemlösung gekennzeichnet. Der Kosmopolitismus wird als Gegenkonzept zum Nationalismus betrachtet, so dass nicht der einzelne Nationalstaat, sondern die gesamte Welt als die »Heimat« wahrgenommen wird.

Anhand der ausgewählten sozialen Bewegungen wird hier die Gespaltenheit der polnischen Protestlandschaft zwischen den geradezu idealtypischen, soziokulturellen Extremen, das heißt zwischen national-konservativen und religiös-klerikalen Bewegungen einerseits sowie liberal-proeuropäischen und freiheitlich-anarchistischen andererseits, in einer dichten Form skizziert. Die Begriffe »extreme rechts- und linksgerichtete« Bewegungen beziehen sich zum einen auf die außenstehenden Pole der Rechts-Links-Achse. Zum anderen tragen die Milieus zum Teil extreme Züge im Sinne des Extremismusverständnisses von Eckhard Jesse (2004: 21 f., 2013: 508 f.):

»Extremismen, welcher auch Richtung immer, lehnen gesellschaftlichen Pluralismus ab. [...] Der Extremismusbegriff ist der Gegenbegriff zum demokratischen Verfassungsstaat. Insofern handelt es sich um ein antithetisches Begriffspaar. Extremismus und Demokratie verhalten sich im Prinzip wie Feuer und Wasser. Sie sind miteinander nicht zu versöhnen. Hingegen stehen die beiden Hauptvarianten des Extremismus – Rechts- und Linksextremismus – nur scheinbar in einem diametralen Gegensatz. Einerseits sind sie weit voneinander entfernt, andererseits dicht benachbart – wie die Enden eines Hufeisens.«

Die Hauptvarianten Rechts- und Linksextremismus sind in diesem Sinne als Sammelbegriffe zu begreifen: Mit ihnen sollen unterschiedliche Phänomene – samt aller Gemeinsamkeiten und Differenzen – in Bezug auf die Ideologie, Organisation und Strategie unter einem Oberbegriff erfasst werden. Nach Jesse (2004: 8 f.) kann beim Extremismus zwischen alten und neuen, autochthonen und allochthonen sowie eindeutigen und nicht eindeutigen Phänomenen differenziert werden. Diese können zusätzlich nach ihren Zielen, Mitteln (Gewaltanwendung) sowie ihrem Organisations- und Intensitätsgrad unterschieden werden.³⁸ Als die wichtigsten Strukturmerkmale, sowohl rechter als auch linker extremer Phänomene, nennt Jesse (ebd.: 11 f., vgl. Backes 1989: 298 ff.) zum einen die Identitätstheorie der Demokratie, offensive und defensive Absolutheitsansprüche, Freund-Feind-Stereotypen, hohes Maß an Dogmatismus, gepaart mit einer gruppenspezifischen Ethik und fanatischem Aktivismus. Zum anderen weist Jesse (2004: 12) auf die enorme Wichtigkeit der Akteursebene hin, auf der im Falle der analysierten Bewegungen, zwischen den Mitgliedern der jeweiligen Bewegungen, ihren AnhängerInnen sowie einem extremistischen Einstellungspotenzial, auch in der Mitte der Gesellschaft differenziert werden muss. Zentral für die vorliegende Analyse sind überdies die Vielgestaltigkeit und die Zersplitterung der extremen Phänomene. Dabei sind die Grenzen zwischen den noch demokratischen und bereits extremen Gruppierungen nicht starr oder undurchlässig und es kann auf beiden Seiten des soziopolitischen Spektrums – trotz theoretischer Abgrenzungskriterien – Grenzfälle geben, bei denen eine Durchmischung sowohl innerhalb einer Extremismusgruppe als auch von extremistischen mit nichtradikalen Kräften stattfindet.

38 | So Jesse (2013: 509): »Zu den Zielen: Mit Linksextremismus ist jene Spielart des Extremismus gemeint, die alle gesellschaftlichen Übel auf die kapitalistische Klassengesellschaft zurückführt (Kommunismus) oder die generell jede Form der Herrschaft ablehnt (Anarchismus). Unter Rechtsextremismus fallen umgekehrt jene Strömungen, die strikt antiegalitär sind – entweder stärker rassistisch oder stärker nationalistisch ausgerichtet. Zum Intensitätsgrad: [Hier, A. B.] ließe sich etwa zwischen einem harten Extremismus [...] und einem weichen Extremismus [...] differenzieren. [...] Zur [Organisation, A. B.]: Während Parteien gut organisiert sind und in aller Regel keine Gewalt anwenden, ist dies bei den Formen des subkulturellen Extremismus häufig umgekehrt.«

Ausgewählte AktivistInnen der hier analysierten rechts- und linksgerichteten Bewegungen bezeichne ich in diesem Zusammenhang als Rechts- oder Linksextremisten³⁹, für die es Feindbilder gibt, die sich decken, wie etwa das politische System oder Kapitalismus (z. B. *Autonome Nationalisten* und *Antifa Polen*) und die mit diesen Feindbildern gleiche beziehungsweise ähnliche Protestpraxen verbinden. Andererseits gibt es aber auch Feindbilder, die völlig anders sind, wie etwa die Fremden (z. B. *Allpolnische Jugend* und *Squat-Bewegung*), die (nicht) bekämpft werden müssen. Interessant dabei ist die Tatsache, dass sich Rechts- oder Linksradikale, wie immer sie sich im gesellschaftspolitischen Spektrum verorten mögen, nur in Ausnahmefällen als Extremisten wahrnehmen, was der Publizist Adam Szostkiewicz (2009) treffend beobachtet:

»Radikale bezeichnen sich selbst sehr selten als Radikale oder Extremisten. Ebenso bestreiten Neofaschisten, sie seien Neofaschisten und die Linksradikalen, dass sie Linksradikale seien. Sie bevorzugen es sich als kompromisslose Verteidiger der Tradition, des Christentums, der Meinungsfreiheit, der Armen und Ausgeschlossenen zu präsentieren. Es sind ihre Gegner, die sie als Radikale oder Extremisten [...] beschreiben. Auf diese Art und Weise streben sie danach – meines Erachtens zu Recht – die Extremisten mit der Überzeugung zu demaskieren, dass zum Wohle der Demokratie und damit die Bürger nicht vom Schein getrügt werden, die Dinge beim Namen genannt werden sollten.«

Auf diese Art und Weise fügen sie sich im Sinne der von Laponce (1981), Bobbio (1994) und Mouffe (2007) postulierten Recht-Links-Spaltung des gesellschaftspolitischen Spektrums, in die Freund-Feind-Konstruktion der polnischen Protestlandschaft ein. Die Existenz rechts- und linksextremer Bewegungen im postkommunistischen Polen bedeutet somit in Anlehnung an die Definition von Jesse (2004, 2013) nicht nur eine Bedrohung der Demokratie, sondern auch eine Herausforderung für die demokratischen Kräfte in Polen, die in Anbetracht ihrer Präsenz offensiv ihre Werte begründen müssen.

Die Thematik des gesellschaftlichen Protests und sozialer Bewegungen wird seit Langem von der Wissenschaft untersucht und beschrieben. Damit reiht sich die präsentierte Arbeit in eine umfangreiche Liste internationaler, interdisziplinärer Monografien, Herausgeberschaften sowie wissenschaftlicher Artikel über sozialen Protest ein. Dabei wird die Problematik des Protests und der Bürgerpartizipation aus diversen wissenschaftlichen Perspektiven beleuchtet. Dazu zählen einerseits Publikationen, die sich mit Protestkulturen und diversen Protestformen im Allgemeinen beschäftigen. So tut sich dem Leser mit *go.stop.act! Die Kunst des kreativen Strassenprotests. Geschichten – Aktionen – Ideen* (Amann 2005a) eine mit internationalen Belegen fundierte Chronologie der Protestkultur und ein interdisziplinäres Lexikon des Widerstandspotenzials auf. Die Publikation *Kommt herunter, reißt euch ein ... Eine kleine Geschichte der Protestformen sozialer Bewegungen* (Schönberger/Sutter 2009a) beschreibt aus kulturwissenschaftlicher Perspektive die wechselvolle Geschichte der Aktionsformen und Protestpraxen sozialer Bewegungen und ihrer Kommunikations- und Handlungs-

39 | Dem Duden-Wörterbuch: <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/extremist> (11. 1. 2015) zufolge ist ein Extremist ein »(politisch) extrem, radikal eingestellter Mensch« und als extremistisch wird eine »extreme, radikale (politische) Einstellung« bezeichnet. In Anlehnung an Eckard Jesse und Tom Thieme (2011) verwende ich daher die Begriffe »Rechts-/Linksextremismus« und »Rechts-/Linksradikalismus« synonymisch. Zum Rechts- und Linksextremismus in Europa siehe Knütter/Winckler 2002, Kolls/Spöhr 2010.

muster seit dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart. *Protest Cultures. A Companion* (Fahlenbrach et al. 2016) ist wiederum ein interdisziplinärer Ratgeber über Protestkulturen und Aktionsformen, der gleichzeitig den aktuellen Forschungsstand beleuchtet und mögliche weiterführende Forschungsfelder erörtert.

Andererseits umfasst der Forschungsstand auch Werke, die sich den Protestkulturen und Inszenierungsformen im globalen Kontext anhand ganz konkreter empirischer Fallbeispiele widmen, um nur einige aus jüngster Zeit stammende Beispiele zu nennen. In *Occupy. Räume des Protests* (Mörtenböck/Mooshammer 2012) werden die Schauplätze, Perspektiven und Methoden des globalen Widerstandes aus der Perspektive visueller Kultur beleuchtet. Die Arbeit *Protest als Ereignis. Zur medialen Inszenierung von Bürgerpartizipation* (Ertl 2015) widmet sich aus der Perspektive von Partizipationsforschung sowie Diskurs- und Medienanalyse einer vergleichenden Analyse der medialen Protestberichterstattung und dem Verhältnis von Medien und Protest. Die Studie *Vergnügter Protest. Erkundungen hybridisierter Formen kollektiven Ungehorsams* (Betz 2016) liefert ethnografische Einblicke in die Mobilisierung, Praxis und Hybridisierungsstrategien von öffentlichen Ereignissen zwischen Protest und Vergnügen. Eine detaillierte Untersuchung der Strategien sozialer Bewegungen in Spanien im Kontext der Eurokrise stellt die Publikation *Krisenproteste in Spanien. Zwischen Selbstorganisation und Überfall auf die Institutionen* (Huke 2016) dar. Mit *Macht, Politische Kultur, Widerstand. Studentischer Protest an der Universität Kiel* (Tauschek 2016) vertieft der Autor mit Hilfe kulturwissenschaftlicher Analyse den studentischen Protest an der Christian-Albrechts-Universität Kiel seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges bis in die unmittelbare Gegenwart.

Auch die polnische Protestpraxis wird wissenschaftlich erforscht, wobei sich das Interesse hauptsächlich dem sozialen und politischen Wandel in der Kommunismus-Ära oder der Umbruchphase widmet. Zum einen analysiert die Autorin von *Theatraler Protest und der Weg Polens zu 1989. Zum Aushandeln von Öffentlichkeit im Jahrzehnt der Solidarność* (Szymanski 2012) unter dem Aspekt der Performanz und Theatralität in einer interdisziplinären Studie den Zusammenbruch des Kommunismus in Polen. Im Zentrum der soziologischen Untersuchung *Polnischer Protest. Zur pragmatischen Fundierung von Theorien sozialen Wandels* (Dietz 2015) stehen wiederum zwei wichtige Arbeiterbewegungen in der PRL. Bei *Rebellious Civil Society. Popular Protest and Democratic Consolidation in Poland, 1989–1993* (Ekiert/Kubik 1999) wird ein soziopolitischer Blick auf die Prozesse der demokratischen Konsolidierung und zivilgesellschaftlichen Partizipation in den ersten Jahren nach 1989 präsentiert.

Zum anderen können Publikationen genannt werden, die sich mit der Entwicklung der polnischen Zivilgesellschaft und Protestkultur im Rahmen der Transformation nach 1989 beschäftigen. Am Beispiel der Antiglobalisierungsbewegung sowie der Schwulen- und Lesbenbewegung wird dem Leser in *Freiheit, Gleichheit, Verschiedenheit. Neue soziale Bewegungen in Polen zu Beginn des 21. Jahrhunderts* (Krzemiński 2006) eine soziologische Analyse der mit der Transformation entstandenen neuen sozialen Bewegungen geboten. Die kulturwissenschaftlichen Arbeiten *Polens Andere. Verhandlungen von Geschlecht und Sexualität in Polen nach 1989* (Keinz 2008) und *Anarchie ist die Mutter der Ordnung. Alternativkultur und Tradition in Polen* (Schwell 2005) beleuchten anhand ausgewählter Beispiele die Problematiken, Alltagskulturen und Praktiken der LGBT-Bewegung und der anarchistischen Subkultur. *Nationalismus und Hegemonie. Der Fall Allpolnische Jugend* (Wrzosek 2010) ist wiederum eine

gut fundierte, interdisziplinäre Studie des polnischen Nationalismus am Beispiel der *Allpolnischen Jugend*.

In Anbetracht des dargestellten Forschungsstandes verortet sich die präsentierte Arbeit in der Tradition kulturwissenschaftlicher Analysen mit interdisziplinären Referenzen. Durch die bis dato nicht vorhandene Zusammenstellung polarisierender Bewegungsfamilien und eines kulturwissenschaftlich-praxeologischen Blicks auf die (Trans-)Formation der kulturellen Repräsentationen und Inszenierungspraxen, leistet die vorliegende Studie einen Beitrag zur Protest- und Transformationsforschung in Polen nach der Wende von 1989.

1.3 HABITUS, PRAXIS UND REPRÄSENTATIONEN IM ÖFFENTLICHEN RAUM. ZIELSETZUNG UND FORSCHUNGSFRAGEN

Dem präsentierten Dissertationsprojekt liegt die kulturwissenschaftliche Herausforderung einer Ethnografie der Gegenwart zugrunde, in der die Akteure der untersuchten sozialen Bewegungen komplexe kulturelle Phänomene widerspiegeln. Meine Aufgabe als Ethnologin besteht darin, den gesellschaftlich festgelegten Code, den symbolischen Gehalt dieser Phänomene zu entschlüsseln. Wegweisend für das Verständnis der vorliegenden *multi-sited-ethnography* (Marcus 1995, Falzon 2009) der sozialen Bewegungen erscheint das Konzept von »Kultur als Praxis« (Hörning/Reuter 2004a). Kultur zeigt sich in diesem Zusammenhang »in Aktion« und wird als vielschichtiger Prozess mit sozialen Asymmetrien auf der Makro- und Mikroebene der postkommunistischen Gesellschaft untersucht. Ihre Analyse fokussiert sich auf die dynamische Natur der Repräsentationen und Inszenierungen kultureller Vielfalt sozialer Bewegungen sowie auf die im Rahmen der Protestkommunikation (re-)produzierten und (re-)kontextualisierten Protestformen und Praxen der Konfliktparteien. In diesem Sinne sind die analysierten Bewegungen prozesshaft-dynamische Kulturphänomene, die zugleich – in Anlehnung an Manuel Castells (2001) – auch netzwerkartige Akteure des gesellschaftspolitischen Spektrums in Polen darstellen. Als solche versuchen sie sich in dem von den Prozessen der »Europäisierung« (Roth 2006) und »Glokalisierung« (Robertson 1998) mitbestimmten »polnischen Kontext mit seinen spezifischen kulturellen Gegebenheiten und Normen, einen im Bourdieu'schen (1974) Sinne verstandenen Habitus zu schaffen sowie Repräsentationsformen und Inszenierungspraxen zu entwickeln, die ihrem Selbstverständnis gerecht werden und mit denen sie (trans-)national ihre Identitäten konstruieren und vermitteln können.

Vor diesem Hintergrund besteht die erste zentrale Forschungsfrage des präsentierten Dissertationsprojekts in dem Anfertigen – mittels eines breit angelegten methodischen Forschungsdesigns – einer möglichst »dichten Beschreibung« (Geertz 1983b) der polnischen Protestlandschaft. Der Frage nach ihrer von Vielschichtigkeit und Disparität gekennzeichneten Spezifik sowie ihrem Einfluss auf die gesellschaftspolitischen Alltagswelten nach 1989 wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei lautet die Hauptthese, dass die polnischen sozialen Bewegungen im Rahmen ihres Offline- und Online-Aktivismus auf transnational verbreitete Formen und Praxen zurückgreifen und diese um spezifisch polnische Traditionen und Symboliken, Denkmodelle und Rhetorikern ergänzen, die auf einer kulturellen Achse zwischen Rechts und Links angedockt sind. Überdies dienen sie als Spiegel der Orientierungskämpfe um den Gehalt der Diskurse und die Bestimmung gesellschaftspolitischer Legitimationen. Ausschlag-

gebend für die Gewichtung der jeweiligen Strömungen sind ihre Größe, Vernetzung und Mobilisierungskraft, ihre Präsenz in den öffentlichen Debatten und wie sie diese mit Hilfe ihrer Repräsentation beeinflussen, verändern oder dominieren. Somit fungieren die analysierten sozialen Bewegungen nicht nur als kulturelle Ornamente der Transformation, sondern vielmehr als Katalysatoren der gesellschaftlichen Mobilisierung, des soziopolitischen Wandels und der Herausbildung von Antithesen und Leitmotiven der polnischen Nach-Wende-Kultur.

Essenziell bei der Analyse der sozialen Bewegungen ist – neben dem Profil sowie der Verortung im Rahmen des Rechts-Links-Kontinuums – das Repertoire der in Offline- und Online-Räumen präsenten kulturellen Repräsentationen. Dazu zählen ikonografische und linguistische Ausdrucksformen, Demonstrationen, milieuspezifische (Ver-)Kleidung, Cyberaktivismus sowie popkulturelle Medien wie etwa Street-Art oder Musik. Diese sind Produkte der alltäglichen »Repräsentationspraxis« (Welz 1996: 84) – oder wie es Karl H. Hörning und Julia Reuter (2004a) ausdrücken – des *doing culture* der jeweiligen Bewegungen, die je nach Darstellungs- und Inszenierungsweise den Konventionen der audiovisuellen, performativen, emotionalen und medialen Herstellung, Vermittlung und Rezeption folgen. Ihr Ziel besteht dabei darin, die zwischen den jeweiligen polarisierten Bewegungsfamilien bestehenden Differenzen und Asymmetrien aufzuzeigen und eine mediale Rahmung der Bewegungen mit allen dazugehörigen gruppenspezifischen Spielräumen und Beschränkungen zu schaffen. Des Weiteren liegt die Aufgabe dieser Arbeit in der Entschlüsselung der Ideologien und Handlungsmuster, die diesen Bewegungen in ihren Alltagswelten zugrunde liegen beziehungsweise von ihnen erzeugt werden. Gleichzeitig soll darauf hingewiesen werden, dass die analysierten Bewegungsfamilien im Laufe der Transformation zum wichtigen Element des kulturellen Gedächtnisses (Assmann 1992) der Polinnen und Polen geworden sind, was am Beispiel ihrer Präsenz als Leitmotive und Antithesen der Popkultur besonders sichtbar wird.

Die zweite zentrale Frage der vorliegenden Arbeit soll – ausgehend von der Skizze der Protestlandschaft – Rückschlüsse auf das gesellschaftliche Gesamtklima, die Kondition der polnischen Gesellschaft und ihre Einbettung in einen breiteren (trans-)nationalen Kontext ermöglichen. Das Ziel dabei besteht darin, mittels eines kulturwissenschaftlichen Blicks vom extremen »Tellerrand« der gegenwärtigen Protestlandschaft in Polen, die Spezifik und die Spaltung zwischen den rivalisierenden und komplementären Einstellungen und Lebensweisen auf der Makro- und Mikroebene der sich transformierenden polnischen Gesellschaft zu beleuchten. Hier lautet die These, dass angesichts aktueller europäischer Entwicklungen, Polen in Bezug auf die Rolle und Stärke nationalistischer Tendenzen, die sich unter anderem in der »Veralltäglichung des Nationalen« (Götz 2000) manifestieren, keine Alleinstellung genießt. Was jedoch als Besonderheit in diesem Zusammenhang gelten könnte, ist der bereits angesprochene enorme Einfluss des Religiösen und der Kirche auf die gesellschaftspolitischen Entwicklungen in Polen und somit die deutliche ideologische und oft organisatorische Überlegenheit der rechts- über den linksorientierten Bewegungsfamilien.

Als Ethnologin, die dank ihres kulturwissenschaftlichen Blicks die schwierige Rolle der Interpretin ihrer eigenen Gesellschaft übernimmt, konzentriere ich mich im Sinne des »whole way of life«⁴⁰ auf eine kritische Beobachtung und Analyse der bereits an-

40 | Der britische Kulturtheoretiker Raymond Williams (1958: 325) entwickelte mit seinem »whole way of life«-Ansatz einen neuen ethnologischen Kulturbegriff: »Yet a culture is not only a body of intellectual and imaginative work, it is also and essentially a whole way of life.« Mit der Formulierung »a whole way of life«

gesprochenen Risse und Brüche in der polnischen Gesellschaft. Dabei liegt mein Fokus auf dem zeitlich-räumlichen Referenzrahmen sowie den Ideologien und Diskursen mit ihren innewohnenden Denkschemata und Werten. Die in den öffentlichen Debatten und Medienberichten präsenten Begriffe wie »national«, »konservativ«, »religiös-klerikal«, »proeuropäisch«, »liberal« oder »antifaschistisch« spielen in der vorliegenden Ethnografie des Protests eine wesentliche Rolle bei der Markierung, Kategorisierung und Abgrenzung bestimmter sozialer Gruppen und Milieus, auch wenn sie nicht immer von den als solche beschriebenen Individuen oder Gruppen genauso reflektiert und zugeordnet werden. Letztendlich versucht die vorliegende Arbeit mittels einer *multi-sited ethnography* die verschiedenen ideologischen Referenzrahmen und kulturellen Codes der Akteure als »moving targets« (Welz 1998) zu untersuchen, unter welchen Bedingungen sie sich transformieren, welche kulturellen Repräsentationen sich daraus für den Zustand der Gesellschaft ergeben und in welchem Maße sie zum Abbild der gesellschaftlichen Befindlichkeiten im Nach-Wende-Polen werden.

In Anbetracht der Komplexität der Themenfelder, der Vielzahl des Quellenmaterials sowie deren Auswertung im Hinblick auf die zentralen Forschungsfragen erhebt die vorliegende Arbeit keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder Repräsentativität. Das Ziel der Analyse besteht vielmehr in der Kontrastierung der extremen Protestströmungen anhand ausgewählter Fallbeispiele und zugleich in ihrer soziokulturellen und diskursanalytischen Kontextualisierung auf (trans-)nationaler Ebene. Im Endeffekt soll eine Art Vademekum des polnischen Protests entstehen, dass soziale Bewegungen und ihre Protestpraxis anhand ausgewählter Medien und Beispiele kritisch analysiert und als Wegweiser dienen kann, für diejenigen, die sich auf eine Reise durch die polnische Landschaft des Protests begeben.

1.4 DIE ERFORSCHUNG DER PROTESTLANDSCHAFT IM ÜBERBLICK. DIE GLIEDERUNG DER ARBEIT

Der Argumentationsstrang der vorliegenden Studie, deren roter Faden die Analyse der sozialen Bewegungen sowie ihrer kultureller Repräsentationsformen in Polen nach der Wende von 1989 bildet, stellt sich im Überblick folgendermaßen dar. Auf die Einleitung folgen zwei Kapitel, die dem Methodendesign und dem theoretischen Bezugsrahmen gewidmet sind. Im zweiten Kapitel wird auf die Methodologie der präsentierten Arbeit eingegangen und eine in einer multilokalen Ethnografie der Gegenwart verortete Untersuchungsperspektive etabliert. Zu diesem Zweck werden erstens die Feldkonstruktionen, Zugänge und Eingrenzungen einer in urbanen und virtuellen Räumen angedockten kulturwissenschaftlichen Arbeit erörtert. Zweitens werden die Selbst- und Fremdpositionierungen einer in ihrem eigenen Land und in extremen Milieus forschenden Ethnologin herausgearbeitet. Drittens werden die methodische Vorgehensweise mit den Schwerpunkten Diskurs- und Dispositivanalyse, teilnehmende Beobachtung und qualitative Interviews präsentiert. Im dritten Kapitel wird der Untersuchungsgegenstand in den interdisziplinären Kontext der Protestforschung gestellt. In drei aufeinanderfolgenden Schritten erfolgen das theoretische Framing und die termi-

definiert Williams Kultur als Prozess und richtet gleichzeitig den Forschungsfokus auf die Gesamtheit kultureller Praktiken. Die Kulturkonzeption von Williams ist damit eine erfahrungsnahe und Kultur wird nicht ideologisch oder elitär vordefiniert.

nologische Kontextualisierung. Zum einen werden Konzepte und Rahmenbedingungen kollektiver Aktionen aber auch interdisziplinäre Typologien sozialer Bewegungen sowie Ebenen, Formen und Funktionen gesellschaftlichen Protesthandels behandelt. Zum anderen wird der Stadt- und Straßenraum sowie der Cyberspace als Protesträume thematisiert, um anschließend das Repertoire der Formen und Praxen sowie die Instrumentarien ethnografischer Analyse wie Ritualisierung, Theatralisierung, Performativität, Medialisierung und Visualisierung zu präsentieren.

Im dritten Kapitel erfolgt die geschichtliche und soziokulturelle Kontextualisierung der polnischen Gesellschaft und Protestlandschaft nach 1989. Problematisiert werden neben den Diskursen über die polnische Identität und nationale Kultur auch die Eckdaten des postkommunistischen Wandels. Dazu gehören der Übergang von der PRL zur demokratischen Polnischen Republik und der EU-Beitritt Polens, der marktwirtschaftliche Wandel, die Transformation der politisch-medialen Landschaft, die Bedeutung der Religiosität und des Patriotismus sowie die Entwicklung der Zivilgesellschaft und sozialer Partizipation.

Beide darauffolgenden Kapitel gehören zum empirischen Analyseteil der vorliegenden Studie. Im fünften Kapitel wird ein Querschnitt durch die polarisierte polnische Protestlandschaft präsentiert. Es folgt eine umfassende Darstellung aller vier Bewegungsfamilien. Im Zentrum dieser Präsentation steht zum einen die Verortung der jeweiligen Bewegungen, NGOs oder Netzwerke auf der Rechts-Links-Achse und zum anderen eine detaillierte Darstellung des Profils der Gruppen. Dazu gehören Angaben zur Entstehungsgeschichte und der historischen Verortung der Milieus, der sozialen Zusammensetzung, der Mitgliederzahl und den Inhalten sowie den primären Medien, Aktionsräumen und Protestformen. Im anschließenden, sechsten Kapitel, findet eine umfangreiche Kontextualisierung und Analyse der Protestformen und Praxen anhand ausgewählter Beispiele statt. Dabei werden Symboliken und Sprache, kulturelle Praktiken im urbanen Räumen (Demonstrationen, Happenings, Styling) sowie im virtuellen Raum (Informationsplattformen und soziale Netzwerke) und abschließend popkulturelle Medien (Plakat, Street-Art, Musik) hinsichtlich ihres antithetischen Charakters und Leitmotivpotenzials kritisch analysiert und kommentiert. Um die Analyse visuell zu stützen, werden im fünften und sechsten Kapitel Abbildungen in Form von mehreren Bilderkonvoluten präsentiert.

Im siebten Kapitel erfolgen dann eine synthetisierende Zusammenfassung der Ergebnisse und der Versuch einer Auseinandersetzung mit der im Kontext der anhaltenden polnischen Transformation gestellten Frage *Quo vadis, Polonia?* Die Fragestellung bezieht sich einerseits auf die Protestbewegungen und ihre kulturellen Repräsentationsformen. Andererseits auf die Kondition der polnischen Gesellschaft seit 1989 und die aktuellen gesellschaftspolitischen Krisen und Entwicklungstendenzen.

Die vorliegende Studie verfügt zusätzlich über einen umfangreichen Anhang. Dieser besteht aus einem Sekundärquellenverzeichnis, das Printmedien und Onlinequellen umfasst. Um den Archivcharakter der Arbeit zu erhalten, wird diese um weitere, auf die jeweiligen vier Bewegungsfamilien bezogene Quellenverzeichnisse mit einer Zusammenstellung der Primärquellen und relevanter Onlineadressen ergänzt. Der Entstehungskontext entscheidet darüber, wo sich jeweils die Quellen im Literaturverzeichnis befinden. Ergänzt wird das Archiv um vier vorangehende Synopsen mit Angaben zu Akteuren, Räumen, Inhalten und Repräsentationen jeder der vier analysierten Bewegungsfamilien. Abschließend folgt ein Abbildungs- und Abkürzungsverzeichnis.