



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

„Das traditionelle Frauenbild in der polnischen Kultur

Mythos der 'Mutter Polin' und seine Relevanz für Migrantinnen aus Polen"

Katarzyna Waniek

Magistra der Philosophie (Mag. phil)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt.  
Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt.  
Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

Dr. Marie-France Chevron Univ.-Doz.



## **Danksagung**

Mein besonderer Dank gilt Frau Dr. Marie-France Chevron, die mit großem Engagement diese Diplomarbeit betreut hat.

Großer Dank gebührt auch allen Personen, die mich bei der Erstellung dieser Arbeit unterstützt haben.

Meinen Interviewpartnerinnen danke ich für ihre Offenheit und Gesprächsbereitschaft.

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. EINLEITUNG .....</b>	<b>3</b>
1.1. STAND DER FORSCHUNG.....	3
1.2. ZUGANG ZUR FORSCHUNGSFRAGE .....	5
1.3. FORMULIERUNG DER FORSCHUNGSFRAGEN.....	7
1.4. AUFBAU DER ARBEIT .....	8
<b>2. THEORETISCHER RAHMEN.....</b>	<b>10</b>
2.1. BEGRIFFE DER KULTUR UND GESELLSCHAFT IN DER KULTUR- UND SOZIALANTHROPOLOGIE .....	10
2.2. MIGRATION UND GENDER .....	11
2.3. GESCHLECHTERROLLEN UND STEREOTYPE.....	12
2.4. WEIBLICHKEIT ALS KULTURELL UND SOZIAL KONSTRUIERTE KATEGORIE.....	14
2.4.1. <i>Universelle Dichotomien</i> .....	14
2.4.2. <i>Die Kritikpunkte zum universellen Charakter mancher Dichotomien</i> .....	17
2.4.3. <i>Sex und Gender</i> .....	18
2.5. DIE PRAXEOLOGISCHE THEORIE VON BOURDIEU.....	19
<b>3. DIE FRAU IN DER POLNISCHEN KULTUR UND GESELLSCHAFT .....</b>	<b>22</b>
3.1. DIE SOZIO-ÖKONOMISCHE REALITÄT DER FRAUEN IN POLEN IN ZAHLEN.....	22
3.2. DIE FRAUENTHEMEN IN POLEN NACH DEM POLITISCHEN SYSTEMUMBRUCH.....	24
3.3. DAS POLNISCHE „SANFTE PATRIARCHAT“ UND DER GESCHLECHTERVERTRAG.....	26
3.4. DAS KATHOLISCHE FRAUENBILD .....	30
<b>4. DIE ENTSTEHUNG DER NARRATION ÜBER DIE „MUTTER POLIN“ UND IHRE WEITERE ENTWICKLUNGEN.....</b>	<b>33</b>
4.1. VERORTUNG DES MYTHOS „MUTTER POLIN“ .....	33
4.2. DER MYTHOS DER „MUTTER POLIN“ .....	34
4.2.1. <i>Genese des Mythos der „Mutter Polin“</i> .....	34
4.2.2. <i>„Mutter Polin“ kontra Super-Mutter – Reproduktion und Variationen des Mythos</i> .....	37
<b>5. DIE KATHOLISCHE KIRCHE ALS GESELLSCHAFTSPOLITISCHE AKTEURIN.....</b>	<b>42</b>
5.1. DIE ROLLE DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN POLEN – EINE HISTORISCHE PERSPEKTIVE .....	42
5.2. DIE POLITISCHEN KONTROVERSEN IN DEN 1990ER JAHREN .....	46
5.3. WEITERE CHARAKTERISTIKA DER POLNISCHEN RELIGIOSITÄT.....	50
<b>6. METHODOLOGISCHER ZUGANG .....</b>	<b>53</b>
6.1. DIE DATENERHEBUNG.....	53
6.1.1. <i>Stellenwert der Interviews als Erfassungsmethode</i> .....	53

6.1.2. Stellenwert der Beobachtung als Erhebungsmethode .....	54
6.2. VORGEHENSWEISE BEI DER INHALTSANALYSE DES ERHOBENEN MATERIALS .....	55
6.3. DIE INTERVIEWS .....	57
6.3.1. Die Auswahlkriterien für die Informantinnen .....	57
6.3.2. Die Expertinnen .....	59
<b>7. DARSTELLUNG DER ERGEBNISSE .....</b>	<b>61</b>
7.1. BIOGRAPHISCHE ANGABEN UND VORSTELLUNG DER INTERVIEWPARTNERINNEN .....	61
7.2. WICHTIGE KATEGORIEN UND THEMEN .....	67
7.2.1. Das Bild der Frau als Mutter und Hausfrau .....	67
7.2.2. Frau-Sein heute. Zwischen Weiblichkeit und Feminismus .....	71
7.2.3. Traditionelle Rollenbilder und Religion .....	75
7.2.4. Mutterschaft und soziale Anerkennung .....	80
7.2.5. Mutterschaft und Verzicht .....	83
7.2.6. Mutterschaft als ein Phänomen im Wandel .....	86
7.2.7. Alternative Lebenskonzepte und Frauenbilder .....	89
7.2.8. Die Abwesenheit der Männer .....	91
7.3. DIE NARRATION DER „MUTTER POLIN“ .....	93
7.3.1. Aussagen der befragten Frauen zur Genese des Mythos der „Mutter Polin“ .....	93
7.3.2. Die Aktualität des traditionellen Frauenbilds der „Mutter Polin“ .....	94
7.3.3. Relevanz des Mythos der „Mutter Polin“ .....	98
<b>8. CONCLUSIO .....</b>	<b>101</b>
<b>9. BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>104</b>
9.1. LITERATURQUELLEN .....	104
9.2. INTERNETQUELLEN .....	111
<b>10. ABBILDUNGSVERZEICHNIS .....</b>	<b>115</b>
<b>11. KURZFASSUNG/ ABSTRACT .....</b>	<b>116</b>
<b>12. LEBENSLAUF .....</b>	<b>118</b>

# 1. Einleitung

## 1.1. Stand der Forschung

Die Frage „Mutter sein oder nicht sein?“ stellen sich heutzutage viele Frauen. Heute ist die Entscheidung für die Mutterschaft auch eine, die freiwillig und individuell getroffen werden kann. In den Zeiten der allgemein zugänglichen Methoden der Familienplanung ist die Mutterschaft eine Frage des Lebensstils geworden und keine Frau kommt an der Frage der bewussten Entscheidung vorbei – für oder gegen die Erfahrung der Mutterschaft.

Mutterschaft ist ein zwiespältiges Phänomen. Es verspricht den Frauen ungeahnte Freuden und ist mit Geheimnissen umwoben: Als eine Erklärung für die Fragen zum Thema Mutterschaftserfahrungen bekommen Frauen oft von anderen Frauen schließlich die Antwort: „Das kann man nicht erklären, das verstehst du, wenn du selber Mutter wirst“. Mutterschaft ist eine individuelle Erfahrung voller Gegensätze: Freude und Entbehrung, Glück und Verzweiflung; sie verlangt Mut und Ausdauer.

Die Erfahrung der Mutterschaft ist jedoch nicht immer nur eine private Angelegenheit. Am Beispiel des polnischen Mutterschaftsmythos der „Mutter Polin“, seiner Entstehungsbedingungen, seiner Veränderungen und seiner rezenten Relevanz möchte ich in dieser Arbeit das traditionelle Bild der Frau in der polnischen Kultur schildern: Nach diesem Bild wird eine Frau immer noch aus der biologischen Perspektive betrachtet, sie sollte sich also den Kindern, der Familie verschreiben und sich im weiteren Sinne für die Nation aufopfern.

Die Herausbildung der Identität der polnischen Frauen ist historisch eng mit dem Kampf um nationale Identität sowie staatliche und nationale Unabhängigkeit verbunden. Der zur Zeit der politischen Teilungen im 18. Jahrhundert entstandene Mythos der „Mutter Polin“ deutet darauf hin, dass Frauen in erster Linie in der Rolle der Mutter wahrgenommen werden. Die Mutterschaft wird teilweise immer noch als ein patriotischer und/oder heroischer Akt gesehen (vgl. Nowicka 2008:178). Dieses Modell idealisiert Frauen in einem Maße, sodass sie viel mehr heilig als menschlich erscheinen. Die Mutterschaft wird auch in ihrer religiös-ikonografischen Dimension betrachtet, zum Beispiel durch das manifeste Bild der heiligen Maria, Mutter Gottes und ihre kulturelle und symbolische Interpretation. Frauen werden auf der biologischen Ebene

für die Reproduktion zuständig gesehen und auf der sozialen Ebene sind sie verantwortlich für Erziehung, Familienzusammenhalt sowie kontinuierliche Weitergabe der Kultur und Traditionen. Dieses Bild zeigt die Frau als omnipotentes Wesen, das ohne individuelle Bedürfnisse und Ziele agiert; demnach opfern sich Frauen selbstlos der Familie, der Gesellschaft und der Nation (vgl. ebd.).

In mehreren europäischen Ländern sind aber auch Frauenfiguren häufig zu einer Personifikation der Nation geworden: In Frankreich ist die Marianne ein Beispiel dafür, die als Metonym für die französische Nation steht, in Deutschland die Germania, eine Frauengestalt, die besonders im 19. Jahrhundert als die Personifikation des deutschen Staates galt. Die symbolischen Frauenfiguren waren die Inszenierung der politischen Mythen, die eine Bedeutung für die sich ausbreitenden nationalen Identitäten hatten (vgl. von Bruchhausen 1999: 3). Polonia ist ebenfalls eine symbolische Allegorie des polnischen Staates, die durch eine Frauenfigur zum Ausdruck gebracht wird. Ich beschäftige mich in der vorliegenden Arbeit jedoch mit einer anderen symbolischen Gestalt, einem mythischen Konstrukt, welches das Bild der Frau in der polnischen Kultur und der Gesellschaft in Bezug auf Mutterschaft beeinflusst hat und das in der Zeit um ihre Entstehung und danach auch mit dem nationalen Gedanken ideologisch verknüpft war.

Der Mythos der „Mutter Polin“ ist eine „Form der Partizipation der Frauen in der polnischen nationalen Gemeinschaft“ (Walczewska 1999: 53). Eine ideale „Mutter Polin“ soll einen Sohn gebären und ihn im patriotischen Geiste großziehen, damit er nicht zögert im Kampf um sein Vaterland zu sterben. Dieses Modell hat seine Äquivalente auch in anderen Ländern. In Deutschland ist es der Mythos der deutschen Mutter, die nach national-sozialistischer Vorstellung Söhne zur Welt bringen sollte. Die biologische Mutterschaft wurde per Gesetz zur heiligsten aller Aufgaben und zur Berufung der Frau erklärt (vgl. Vinken 2007: 32).

Die wissenschaftlichen Überlegungen und Narrationen um die Figur der Mutter und das Phänomen der Mutterschaft konzentrieren sich in erster Linie auf Fragen der Mutterliebe und Psychologisierung der Mutter-Kind-Beziehung. Elisabeth Badinter, eine französische Philosophin und Feministin arbeitete die Geschichte dieses Gefühls seit dem 17. Jahrhundert bis heute in Frankreich auf (vgl. Badinter: 1981). Badinter kritisiert die gesellschaftliche Verherrlichung der Mutterliebe und des Stillens

als neuzeitliche Diskurse. Im 17. Jahrhundert wurde den Kindern vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit geschenkt als heute, das Stillen war verpönt, Kinder wurden an die Ammen abgegeben.

Das Konzept der Liebe in der Mutter-Kind-Beziehung war unbekannt: Badinter spricht etwa von der Gleichgültigkeit der Mütter. Mit den gesellschaftlichen Veränderungen des 18. Jahrhunderts haben sich die Ansprüche an die Eltern geändert: Die Stellung des Kindes wurde aufgewertet. Die Frau war nicht mehr der Autorität des Mannes unterworfen und die Mutter-Kind-Beziehung gewann an Bedeutung. Im 19. Jahrhundert wurde das Ideal der perfekten Mutter und ihrer grenzenlosen Hingabe geschaffen, die gänzlich für das Wohlergehen des Kindes verantwortlich ist. Der Druck dem Ideal nicht zu entsprechen, belastet Frauen teilweise bis heute.

Die Psychologin Gaby Gschwend (vgl. 2009: 9 f.) beschäftigt sich mit den dunklen Aspekten der Mutterschaft, mit der Ablehnung des Kindes und dem Zusammenprall der Wirklichkeit mit dem unerreichten Mutterideal. Die Abneigung, Aggression und Destruktivität der Mütter gegenüber eigenen Kindern gehören zu den großen Tabuthemen in der Gesellschaft.

Eine Annäherung an das Thema der gewollten Kinderlosigkeit, die sich unter anderem mit der Entscheidung keine Kinder zu haben, beschäftigt, bietet Neuwirth (1988) im Buch „Frauen, die keine Kinder wollen“. In dieser Publikation wird in verschiedenen Beiträgen nicht nur aus Sicht von westlichen Ländern gezeigt, dass diese Entscheidung entgegen der normativen Vorstellungen der Gesellschaft getroffen wird (vgl. ebd.: 10).

## **1.2. Zugang zur Forschungsfrage**

Ich habe das Thema für meine Abschlussarbeit aufgrund meiner beruflichen Tätigkeit ausgesucht. Als sprachliche Assistentin und Familienplanungsberaterin arbeite ich seit 2008 mit polnischen Frauen, die nach Österreich kommen um einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen zu lassen. Schwangerschaftsabbrüche sind in Polen seit 1993 mit wenigen Ausnahmen verboten. 2011 wurde ein absolutes Schwangerschaftsabbruchverbot nur knapp verhindert. Ich habe mir die Frage gestellt, was die Hintergründe der Entwicklungen sind, in Folge derer eine dermaßen restriktive



Rechtslage bezüglich Schwangerschaftsabbruch nach Jahren des legalen und freien Zugangs zum Abbruch eingeführt wurde. Die Frage, die sich in diesem Kontext für mich stellte war: warum sind so intime Themen wie Sexualität und Reproduktion Gegenstand einer Debatte auf nationaler Ebene? Die Antworten, auf die ich bei der Literaturrecherche gestoßen bin und die ich in der vorliegenden Arbeit vertiefen möchte, betrafen das traditionelle Frauenbild und den es beeinflussenden Mythos der „Mutter Polin“ sowie dessen Verstrickungen mit der Religion und der Nationsbildung. In weiterer Überlegung habe ich mich entschlossen, polnische Frauen in Wien zu befragen, um die Relevanz des Mythos „Mutter Polin“ für diese Frauen sowie ihre Vorstellungen in Bezug auf Mutterschaft zu erforschen.

Ich bin selbst eine Polin und Migrantin, aber es ist mir an dieser Stelle ein Anliegen zu betonen, dass das eigene Geschlecht keine Legitimation zur Durchführung der Männer-, Frauen- oder Geschlechterforschung ist. Ein gemeinsames Geschlecht der Forscherin und der Erforschten muss nicht per se bedeuten, dass gewisse Erfahrungen oder Zugänge geteilt werden. Auch bei der gleichen Ethnie sind die Differenzen durch Generation bzw. Alter, soziale Klasse und Herkunft oder Ausbildung größer als die zu erwartenden Gemeinsamkeiten. Es ist daher nicht selbstverständlich, dass eine Frau mehr von Frauen und Weiblichkeit versteht, weil es keine universelle Kategorie von „Frau“ gibt.

Im Forschungsprozess spielt die Interpretation des fremden Subjekts eine grundlegende Rolle. Die Positionierung und Perspektive des Forschers wird durch Konzepte beeinflusst, die aus der eigenen Kultur entspringen. Es gibt somit keinen freien Blick von der Seite des Forschers oder Forscherin, dieser ist vor-konditioniert durch Annahmen, die größtenteils auf der unbewussten Ebene liegen. Clifford Geertz erklärt den hermeneutischen Zirkel und die Deutungsverläufe, die mit der Eigenkultur in Relation stehen folgendermaßen:

„So springen wir ständig von einer Seite auf die andere, betrachten das Ganze aus der Perspektive seiner Teile, die ihm zu Lebendigkeit und Nähe verhelfen, und die Teile aus der Perspektive des Ganzen, aus dem sie verständlich werden. Wie ein Perpetuum mobile wollen wir ständig eins aus dem anderem erklären“ (Geertz 1987: 307).

### 1.3. Formulierung der Forschungsfragen

In meiner Diplomarbeit habe ich die Relevanz des traditionellen Muttermythos für das Frauenbild in der polnischen Kultur am Beispiel der polnischen Migrantinnen in Wien untersucht. Diese Relevanz wird in Hinsicht auf den leitenden Mutterschaftsmythos von „Matka Polka“ („Mutter Polin“) erörtert. Darüber hinaus werden die Symbolik und die traditionelle Darstellung der Weiblichkeit in Bezug auf die Mutterschaft und die Bedeutung des Mythos als ein identitätsstiftender Faktor für einzelne Lebensentwürfe gezeigt.

Diese Arbeit dokumentiert also den Forschungsprozess, der aus der Frage hervorgegangen ist, inwiefern das traditionelle Bild der polnischen Frau von dem Mythos „Mutter Polin“ und einer damit verbundenen Vorstellung von der Frau als Mutter geprägt ist und welche Relevanz dieser für die polnischen Frauen im Ausland hat. Für die vorliegende Diplomarbeit wurden neun Migrantinnen der ersten Generation unterschiedlichen Alters befragt. Neben Interviews mit Frauen wurden zwei Experteninterviews durchgeführt. Die Interviews wurden anschließend transkribiert und einer Inhaltsanalyse nach Mayring unterzogen. Eine detaillierte Schilderung der angewendeten Methodologie befindet sich im 6. Kapitel der vorliegenden Arbeit.

Die Arbeit setzt sich empirisch und theoretisch mit folgender Fragestellung auseinander: einer allgemeinen und einer speziellen Forschungsfrage, die jeweils in weitere Subfragen zerfallen.

Im Zuge meiner Arbeit gilt es folgende Fragen zu beantworten:

Inwiefern wird das traditionelle Frauenbild in Polen durch den Mythos der Mutter Polin beeinflusst?

Inwiefern wird diese symbolische Darstellung der Frau als Mutter Gegenstand gesellschaftspolitischer und ideologischer Auseinandersetzungen und welchen realen Einfluss hat sie auf das Leben der polnischen Frauen?

Welche Eigenschaften werden den Frauen durch den Mythos zugeschrieben, welche Ideale werden damit gebildet und welchen Änderungen wurden sie im Laufe der Zeit unterworfen?

Die eigentliche Forschungsfrage lautet:

Inwieweit identifizieren sich im Ausland lebende polnische Frauen mit dem konservativen Frauenbild – spiegelt sich dieses in ihren Biografien wieder?

Wie definieren und erleben sie ihre Frauenrolle? Ist ihnen der Mythos der „Mutter Polin“ bekannt?

Um eine fundierte theoretische Annäherung zu gewährleisten und Hintergründe zu skizzieren, wurden fachliche Literaturquellen herangezogen. Die oben angeführten Forschungsfragen bildeten auch eine Vorlage, um einen Interviewleitfaden zu entwerfen.

#### **1.4. Aufbau der Arbeit**

Die theoretischen Überlegungen für diese Arbeit beginnen im Kapitel 2 mit der anthropologischen Definition der Begriffe „Kultur“ und „Gesellschaft“, einer Annäherung an den Begriff Migration in der Relation zum Begriff Gender, sowie der Thematik der allgemeinen Gültigkeit der Geschlechterrollen und Stereotype. Darüber hinaus werden in diesem Kapitel die feministisch-anthropologischen Theorien seit Beginn der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts vorgestellt. Anhand der Theorieansätze zur Konstruierbarkeit der Weiblichkeit möchte ich zeigen, worauf diese Weiblichkeitskonstruktionen beruhen und mit ihnen die westliche Geschlechterwahrnehmung erfassen, die immer noch von dem biologisch basierten Geschlechterverständnis und dem dichotomischen Denken in Gegensatzpaaren geprägt ist.

Wesentlich für die Einsichten im Bereich der Geschlechterbeziehungen sind meines Erachtens die praxeologische Theorie von Pierre Bourdieu und seine Überlegungen zum Thema männlicher Herrschaft.

Im dritten Kapitel werde ich auf den allgemeinen sozio-kulturellen Rahmen und auf Frauenfragen in Polen eingehen. Anhand feministischer und anthropologischer Analysen wird die Stellung der Frau in der polnischen Gesellschaft nachgezeichnet, die zeitliche Spanne für diesen Abriss wurde um die Zeit der Entstehung des Mythos „Mutter Polin“ und der Zeit nach dem Fall des Kommunismus angelegt.

Das vierte Kapitel widmet sich gänzlich dem Mythos der „Mutter Polin“, seiner Gene-

se und den Variationen des Mythos. Als Einstieg in das Thema wird zunächst eine Typologie der Mutterschaftsdiskurse nach Zingeler (2005) herangezogen. Diese erlaubt eine genaue Verortung der Überlegungen zu dem polnischen Mutterschaftsmythos.

Kapitel 5 lässt im historischen Abriss den steigenden Einfluss der katholischen Kirche auf die Politik in Polen nachvollziehen, hier werden die Verstrickungen zwischen der Kirche und Staat sowie Einfluss der Kirche auf die Situation der Frauen in Polen nach der Wende dargestellt. Eine Charakterisierung der polnischen Religiosität und das katholische Bild der Frau runden das Kapitel ab.

Die methodologischen Hintergründe der empirischen Forschung, sowie eine Beschreibung der empirischen Forschungsarbeiten und der Probleme, auf die ich dabei gestoßen bin, finden sich im sechsten Kapitel.

Im siebenten Kapitel werden die Ergebnisse der empirischen Forschung präsentiert und interpretiert. Mit der Conclusio werden die Ergebnisse der Forschung überblickend zusammengefasst und in eine größere Perspektive gesetzt, was einen Ausblick auf mögliche weiterführende Forschung eröffnet.

## 2. Theoretischer Rahmen

### 2.1. Begriffe der Kultur und Gesellschaft in der Kultur- und Sozialanthropologie

Der Frage, was der Begriff Kultur bedeutet, sind Wissenschaftler/innen aus verschiedenen Disziplinen nachgegangen; dieser Begriff ist ohne Zweifel der zentralste Begriff der Kultur- und Sozialanthropologie. Die Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigt sich mit Menschen als Kulturwesen und diese Arbeit handelt vom Frauenbild vor einem bestimmten kulturellen Hintergrund. Deshalb möchte ich mich hier im Allgemeinen mit den Begriffen Kultur und Gesellschaft auseinandersetzen, ohne mich in die verschiedenen Strömungen der Disziplin zu vertiefen.

Nach Vivelos will ich im Vorfeld jedoch klären, was Anthropologen/innen unter Kultur nicht verstehen:

„Anthropologen verwenden diesen Begriff nicht im Sinne von 'Bildung', 'Kultiviertheit', 'intellektuelles Niveau' wie z. B. in der Aussage: 'Er ist ein kultivierter Mensch'. Im anthropologischen Sinne sind alle Menschen 'kultiviert', insofern sie in sozialen Gruppen geboren worden sind, erzogen wurden und leben“ (Vivelo, 1988: 50).

Vivelo unterscheidet zwei Hauptbetrachtungen von Kultur in der Kulturanthropologie. In der totalistischen Betrachtungsweise ist Kultur in der klassischen Definition von Taylor (1871) „jenes komplexes Ganze, welches Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Recht, Sitte und Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten einschließt, welche der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hatte“ (zitiert in Vivelo 1988: 50). Darüber hinaus betont diese Betrachtungsweise eine funktionale Bedeutung der Kultur. Kultur fungiert in diesem Zusammenhang als eine Gesamtheit der Mechanismen mit Hilfe derer eine Gesellschaft die Interaktionen in ihrer Mitte und mit der Umwelt organisiert. Die Anpassung, oder in anderen Worten: die Adaptation der Gesellschaft an die Umwelt definiert Cohen (1964) als das „Verhältnis zu ihrem Habitat“ (zitiert in Vivelo 1988: 51). Nach Vivelos Ansicht ist die Betrachtung der Kultur als ein spezieller Adaptationsmechanismus die fruchtbarste Betrachtungsweise der Kultur. Sie legt den Fokus auf die Organisation und Funktion der Gesellschaft, statt das Exotische der „Sitten und Bräuche“ hervorzuheben; dabei werden die kulturellen Unterschiede nicht verschleiert (vgl. Vivelo 1988: 51).

Die mentalistische Betrachtungsweise der Kultur ist nach Vivello die zweite Betrachtungsweise, wonach die Vorstellung von Kultur als

„ein[em] System von gemeinsamen Wissensinhalten und Glaubensvorstellungen, mit Hilfe dessen Menschen ihre Wahrnehmungen und Erfahrungen ordnen und Entscheidungen treffen können und in deren Sinne sie handeln“ (Vivello 1988: 51)

ist. So betrachtet ist Kultur ein System von Ideen, das eine Gesellschaft teilt, eine Art von Kode, dessen Verwendung es den Menschen ermöglicht, die Welt zu interpretieren und in Hinsicht auf den Kode zu handeln. In dieser Betrachtungsweise ist die Kultur gedachte Wirklichkeit, ein Konstrukt oder auch eine Art und Weise über die Dinge zu denken, die allen Mitgliedern der Gesellschaft gemeinsam ist, wobei Gesellschaft als eine Gruppe von Individuen definiert ist, die durch ihre Kultur von anderen Gesellschaften differenziert sind (vgl. Vivello 1988: 52 f.).

Die Elemente der Kultur werden automatisch von derer Mitgliedern übernommen und verinnerlicht. Ein unreflektiertes Eintauchen in die Kultur als System, das ein „bounded universe of shared ideas and customs“ (Keesing 1994: 301) ist, wird im Kindesalter vollzogen. Jede Gesellschaft besitzt ihre Kultur, durch ihre individuelle Charakteristik wird auch die Abgrenzung zwischen den kulturellen Strukturen aktiviert. Keesing nennt dies die „coral reef conception“ (Keesing 1994: 306).

Dieses Kulturmodell zeigt sich oft intolerant gegenüber Abweichungen. Jene Abweichungen, die nach außen gehen, werden als etwas völlig Fremdes verstanden und jene Abweichungen, die nach innen gerichtet sind, werden oft als „abnorme“, – als die Norm verletzende Phänomene klassifiziert (vgl. Vayada 1994: 322).

## **2.2. Migration und Gender**

Die vorliegende Arbeit basiert auf den Aussagen von in Österreich lebenden Polinnen, Migrantinnen der ersten Generation, daher ist es an dieser Stelle von Bedeutung sich dem Terminus Migration anzunähern. Migration als ein langfristiger Ortswechsel eines Individuums, von Gruppen oder Verbänden im sozialen und geografischen Raum wird von den Sozialwissenschaften als ein sozialer Prozess gesehen. Das Phänomen der Migration ist in seiner Einbettung in komplexe politische, ideologische und ökonomische Prozesse zu betrachten (vgl. Mückler 2001: 113). In der wissenschaftlichen Literatur sind unterschiedliche Definitionen und Typologien von

Migration zu finden; je nach Disziplin und Kontext und der hervorgehobenen Aspekte werden diese breiter oder enger gefasst (vgl. Strasser 2009: 17).

Besonders in der Kultur- und Sozialanthropologie ist die Analyse der Migration aus Sicht der Migrantinnen und Migranten ein Forschungsschwerpunkt. Verschiedene Gruppen, Familien oder Individuen werden in den neuen sozialen Kontexten beobachtet, im Migrationskontext entstandene Strukturen werden aus anthropologischer Sicht erforscht. Fragestellungen zum religiösen Glauben, zu den ideellen Vorstellungen und dem tatsächlich gelebten Verhalten, zu den Handlungsstrategien, zu der Aktivierung von Netzwerken, zur Identitätsbildung und deren Transformation sowie die Interaktion zwischen den sozialen Akteuren und Akteurinnen sind seit den 70er Jahren Schwerpunkte der anthropologischen Migrationsforschung (vgl. Brettel 2000: 8). Diese Punkte werden teilweise auch in der vorliegenden Arbeit behandelt, weil Migration eine Erfahrung ist, welche die für diese Arbeit interviewten Frauen gemeinsam haben und für sie sehr wohl als eine identitätsstiftende Erfahrung zu sehen ist.

Die Migrationsforschung wurde in den 80er Jahren um die Genderperspektive bereichert. Die anthropologische Forschung leistete hier Pionierarbeit. In den ersten Forschungsarbeiten wurden Frauen erstmals als Subjekt in die Forschungsanalyse miteinbezogen. Bis zu diesem Umbruch hatte das Geschlecht in der Migrationsforschung keine Rolle gespielt: die herrschende Annahme war, dass die Geschlechter die Migrationserfahrung ähnlich wahrnehmen und erleben. Diese Erweiterung der Perspektive gewährleistete auch die Erweiterung der Forschungsinteressen in der Disziplin. Die anthropologischen Forschungsarbeiten (Lamphere 1987, Stafford 1984, Pessar 1982) standen im Zeichen der klassischen feministischen Theorien. Im Mittelpunkt des Interesses standen Aspekte wie die Dichotomie der öffentlichen und privaten Sphäre, Bedeutung der Netzwerke, Produktion und Reproduktion, Macht und Autorität (vgl. Brettel 2000: 109 ff.).

### **2.3. Geschlechterrollen und Stereotype**

Das Bild bzw. die Rolle der Frau in der polnischen Kultur ist nicht nur ein zentrales Thema in meiner Arbeit, es ist gleichzeitig etwas, das im alltäglichen Sprachgebrauch, durch stereotype Vorstellungen der Geschlechterrollen gespeist wird. Die auf dem vorherrschenden Dualismus der Geschlechter basierenden Rollenkonzepte

(Parsons und Bales 1951, Connell 1979) spielen beim gesellschaftlichen Bild der Frau daher eine Rolle und werden unterschiedlich mit dem biologischen und sozialen Geschlecht verknüpft. Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit, die als verinnerlichte Geschlechterrollen betrachtet werden, sind Produkte von sozialem Lernen oder Sozialisation. Erwartungshaltungen und Normen werden in die Rollen eingepreßt und zur gleichen Zeit mit dem biologischen Geschlecht in Verbindung gesetzt (vgl. Connell 1999: 40 ff.). Diese funktionalistisch-strukturalistischen-Ansätze unterstützen die Stereotypenbildung, eine naturalistische Sichtweise sowie eine traditionelle Sentimentalität in Bezug auf den Mythos der traditionellen Familie und die biologisch determinierten Rollen von Frauen und Männern. Es ist eine Sichtweise, die eine quasi-wissenschaftliche Legitimation für die kulturell konstruierten Differenzen bietet, die zwar nicht vorherrschend ist, hier aber auch nicht unerwähnt bleiben kann.

Geschlechterrollen werden in der Gesellschaft als für das jeweilige Geschlecht passend und angemessen betrachtet und von den kulturell erwarteten oder vorgeschriebenen und geteilten Verhaltensmustern begleitet (vgl. Eckes 1997: 57). Geschlechterrollen berücksichtigen jedoch keine individuellen Unterschiede, sie dienen der bloßen Kategorisierung. So gesehen kann gesagt werden, dass die Mutterschaft „Bestandteil des weiblichen Selbstkonzeptes und eine zentrale Dimension der weiblichen Geschlechterrollenorientierung“ ist (vgl. Herwatz-Emden 1995: 11).

Es ist erstaunlich, wie die Kategorie Frau mit den Eigenschaften, die die Mutter beschreiben, in Verbindung gebracht wird. Zu den Eigenschaften gehören: Fruchtbarkeit, Natürlichkeit, Mutterliebe, Fürsorge, Fortpflanzung und Leben zu schenken. In der westlichen, industriellen Gesellschaft werden die Eigenschaften, die der Frau zugeschrieben werden, mit den Ideen Familie, Heirat, Haus, Kinder und Arbeit in Verbindung gebracht, hier überlappen sich ebenfalls die Kategorien der Frau und der Mutter. Zu den Hauptmerkmalen der Mutter gehören in der westlichen Gesellschaft nach wie vor das Gebären und Aufziehen von Kindern (vgl. Moore 2003: 25).



## 2.4. Weiblichkeit als kulturell und sozial konstruierte Kategorie

Frauen und Geschlechterverhältnisse waren bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Gegenstand der anthropologischen Forschung. Trotz der Forschungstätigkeit der Wissenschaftlerinnen, die die Stellung der Frauen in den untersuchten Gesellschaften dokumentiert haben, erfolgte dies mit einem androzentrischen Blickwinkel (male bias), was zu einer einsichtigen Sichtweise auf Frauen führte. Dieser male bias wurde durch feministische Kritik in Frage gestellt, und aus dieser Kritikwelle sind neue Theorien entstanden.

Eines der Ziele der feministischen Arbeiten der Anthropology of Woman in den 1970er Jahren war die Unsichtbarkeit der Frauen zu überwinden, die Frauen sprechen zu lassen, die durch den male bias ausgeschlossen und übersehen wurden. Das Bild der Frau in der Kultur ist aus der Perspektive der Frauen zu analysieren. Aus der kulturanthropologischen Sicht stehen hier die Thematik der Konstruktion von Kategorie Frau und Weiblichkeit in Bezug auf die Mutterschaft sowie die Reproduktion und der Begriff der Mutterschaft als kulturell und sozial konstruierte Kategorie im Vordergrund.

### 2.4.1. Universelle Dichotomien

Universalien sind nach der Definition aus dem „Lexikon der Globalisierung“ (2011)

„Merkmale oder Phänomene, die in allen bekannten Gesellschaften regelmäßig auftreten, die also eine Gemeinsamkeit der Menschen darstellen“ (Kreff/Knoll/Gingrich 2011: 402).

Diese Gemeinsamkeiten sind ausschließlich auf der kulturellen Ebene angesiedelt, und sind nicht mit den biologischen Merkmalen gleichzusetzen. In der Ethnologie hat Lévi-Strauss (1962), inspiriert von der Linguistik, zum Beispiel die binären Strukturen im Denken und in den Verwandtschaftsstrukturen postuliert (vgl. Kreff/Knoll/Gingrich 2011: 402).

Ortner (1974) als Vertreterin der universalistischen Richtung in der ethnologischen Geschlechterforschung, hatte den strukturalistischen Ansatz von Lévi-Strauss (1962) weiter ausgearbeitet, insbesondere das Gegensatzpaar Natur-Kultur als kognitiv hergestellte Dichotomie und versucht, die Gendersymbole und

Geschlechtsstereotype und ihre Variationen in verschiedenen Gesellschaften zu analysieren. Am Anfang ihres Aufsatzes bemerkt sie:

„Much of the creativity of anthropology derives from the tension between two sets of demands: that we explain human universals, and that we explain cultural particulars. By this canon, woman provides us with one of the more challenging problems to be dealt with. The secondary status of woman in society is one of the true universals, a pan-cultural fact. Yet within that universal fact, the specific cultural conceptions and symbolations of woman are extraordinarily diverse and even mutually contradictory. Further, the actual treatment of woman and their relative power and contribution vary enormously from culture to culture, and over different periods in the history of particular cultural traditions. Both of these points – the universal fact and cultural variation – constitute problems to be explained“ (Ortner 1974: 67).

Nach dieser Argumentation von Ortner, steht die Frau durch ihre Physiologie und speziellen reproduktiven Funktionen der Natur näher. Das Gebären wird als kreative Funktion der Frauen gesehen, während Männer ihre Kreativität in Symbolen und Technik realisieren. Durch die binäre Opposition werden Männer mehr mit der Kultur assoziiert und Frauen mit der Natur. Die soziale Rolle der Frau wird als der Natur näher definiert, weil sich Frauen mit dem reproduktiven Bereich beschäftigen und diese Tätigkeiten werden ebenso näher der Natur positioniert. In der Familie werden Frauen primär mit dem Aufziehen der Kinder assoziiert, wobei Kinder als noch nicht kultur-geprägte Personen gesehen und somit auch der Natur näher definiert werden. Hierzu sagt Ortner:

„Infants are barely human and utterly unsocialised; like animals they are unable to walk upright, they excrete without control, they don't speak. Even slightly older children are clearly not yet fully under the sway of culture. They do not understand social duties, responsibilities, and morals; their vocabulary and their range of learned skills are small“ (Ortner 1974: 77 f.).

Die Naturnähe bezieht sich auch auf die psychische Konstruktion der Frau. Laut Ortner ist diese allerdings nicht angeboren, sondern durch eine Sozialisierung induziert. Ortner stützt sich hier auf ein Konzept von Chodorow (1974), die von einem unterschiedlichen Umgang der Mutter mit den Töchtern und Söhnen berichtet. Das resultiert in einem unterschiedlichen Verhalten der Männer und Frauen. Chodorow begründet ihre Aussage damit, dass die Jungen ihr Wissen über das Mann-Sein aus den abstrakten Vorstellungen über soziale Rechte und Pflichten beziehen und sich in Opposition zum Weiblichen identifizieren, die Mädchen wiederum beziehen sich ständig auf ihre Mütter und treten in deren Fußstapfen, wodurch sich unterschiedliche Verhaltensweisen und Geschlechteridentitäten entwickeln (vgl.

Chodorow 1974: 47 f.).

Ortner setzt Mann und Kultur bzw. Frau und Natur zwar nicht gleich, betrachtet sie aber als jeweils nächstehend. Sie sieht in diesen Parallelen die Gründe für die universelle Unterdrückung der Frauen, denn so wie die Natur von der Kultur beherrscht und unterdrückt wird, unterdrücken die Männer die Frauen. Weibliche soziale Rollen, die als der Natur näher gedacht werden, werden dadurch minderwertiger als die der Männer angesehen, das stellt kein isoliertes Phänomen dar (vgl. Ortner 1974: 74). Nach Meinung von Ortner sind diese Argumente „intended to apply in generalized humanity; they grow out of the human condition, as humanity has experienced and confronted it up to the present day“ (Ortner 1974: 74).

Eine weitere universelle Dichotomie, die mit jener von Kultur - Natur eng verknüpft ist, erscheint hier die soziale Unterteilung der Gegensätze öffentlich - privat zu sein. Diese basiert ebenfalls auf der Annahme der universellen männlichen Dominanz und bietet einen strukturellen Rahmen, um die Verortung des Weiblichen und des Männlichen in ihren psychologischen, kulturellen, sozialen und ökonomischen Kontexten zu identifizieren und zu erforschen (vgl. Moore 2000: 21f.).

Rosaldo nimmt diese Unterteilung in ihrem Artikel „A theoretical overview“ 1974 vor:

„'Domestic' as used here, refers to those minimal institution and modes of activity that are organized immediately around one or more mothers and their children; 'public' refers to activities, institutions and forms of association that link, rank, organize, or subsume particular mother-child groups. Though this opposition will be more or less salient in different social and ideological systems, it does provide a universal framework for conceptualizing the activities of the sexes. The opposition does not determine cultural stereotypes or asymmetries in the evaluation of the sexes, but rather underlines them, to support very general (and for women, often demeaning) identification of women with domestic life and of men with public life“ (Rosaldo 1974: 23 f.).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Gegensatzpaare Natur - Kultur und privat - öffentlich nach Autorinnen wie Ortner und Rosaldo eng miteinander verknüpft sind. Die beiden Geschlechter, weiblich und männlich, definieren sich nach diesen theoretischen Ansätzen in Bezug auf sie. Die Zuordnung der Frau zum Bereich der Natur und des Häuslichen, die aus ihrer „naturnahen“ Beschaffenheit zu entnehmen ist, sowie die Zuschreibung des Mannes zum Bereich der Kultur aufgrund ihrer „biologisch basierten“ kreativen Affinität und Transzendenzfähigkeit, die der weiblichen Gebärfähigkeit gegenübergestellt wird, implizieren die universelle

Abwertung und Unterdrückung des Weiblichen und weisen den Männern einen höheren sozialen Status zu.

#### *2.4.2. Die Kritikpunkte zum universellen Charakter mancher Dichotomien*

Die Überlegungen zum universellen Charakter der Dichotomien Kultur - Natur und öffentlich - privat lösten eine heftige Debatte innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie aus. Anthropologinnen versuchten mit eigenen Forschungen diese Ansätze zu falsifizieren.

Forscherinnen wie MacCormak (1993) sind der Meinung, dass die Asymmetrien zwischen den Geschlechtern nicht automatisch mit der Abwertung des Weiblichen einhergehen. Somit erwies sich die These von der universellen Unterdrückung der Frau als nicht haltbar, diese ist vielmehr ein Ergebnis kulturell geprägter Muster in einer gegebenen Gesellschaft (vgl. MacCormak 1993: 76). Ebenfalls kritisiert wird der Biologismus Ortner, trotz ihrer Bezeichnung des Biologismus als kulturelle Konstruktion. So schreibt McCormak (ebd.: 76) dazu:

„Gibt es etwas wesentlich 'Natürliches' in der weiblichen Physiologie als in der männlichen? In den meisten Gesellschaften wird die Rolle des Mannes bei der Fortpflanzung als ebenso bedeutsam wie die der Frau für die Kontinuität von sozialen Gruppen angesehen. Beide, Männer und Frauen, zeugen, nehmen Nahrung zu sich, scheiden aus und erfüllen andere lebenswichtige Bedürfnisse. Dies zu tun, ist natürlich, aber die sozialen Vorschriften für das Zu-Sich-Nehmen von Nahrung, die Zeit, den Ort und die Stellung bei Ejakulation und Entbindung, (...) die sind kulturell festgelegt. Fruchtbarkeit und Geburt werden durch Definitionen von Symptomen und technologischen Modifikationen infolge der chemischen und mechanischen Therapie heute in nahezu allen Gesellschaften bestimmt und können nicht als einziges Kriterium für die Definition der Frau gelten“.

Andere Forscherinnen in diesem Kreis wie etwa Marylyn Strathern (1980: 186) verdeutlichen, dass die Unterteilung Kultur/Natur selbst ein kulturelles Produkt ist:

„The culture/nature distinction is itself a product of culture, culture being minimally defined as the transcendence, by means of systems of thought and technology, of the natural givens of existence. This of course is an analytic definition, but I argued that at some level every culture incorporates this notion in one form or other, if only through the performance of ritual as an assertion of the human ability to manipulate those 'givens'“.

Weitere Kritikpunkte werden in Bezug auf die unterschiedlichen Vorstellungen von Natur und Kultur angeführt. Rajkovic, eine Genderforscherin meint, dass es zwar innerhalb Europas unterschiedliche Vorstellungen dazu gibt, es sei jedoch fragwürdig, ob diese Bilder auf andere Gesellschaften übertragen werden können. Rajkovic wirft

Ortner auch vor, dass sie die „analytische[n] Kategorien und empirische[n] Beobachtungen nicht sauber voneinander trennt“ (Rajkovic 1989: 63) und somit ihre Annahmen willkürlich herleite.

Die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, welche die Dichotomie öffentlich - privat kritisieren, orten den Ursprung in den Annahmen der Sozialtheorien des 19. Jahrhunderts. Damit wird die Dichotomie öffentlich - privat als westliches Konzept enttarnt. Moore (1990: 53) schreibt dazu:

„So entwickelte sich in der westlichen Gesellschaft des späten 19. und frühen 20. Jhds. ein auf Geschlechtertrennung basierendes Verständnis der politischen Rechte, das in eine Trennung des sozialen Lebens in eine 'häusliche' und eine 'öffentliche' Sphäre mündete und den Individuen je nach Geschlecht innerhalb dieser getrennten Sphären verschiedene 'Rechte' gewährte. Die Festlegung dieser 'Rechte' führte dabei zu ganz bestimmten kulturellen Vorstellungen davon, was von der Frau bzw. von dem Mann – sowohl innerhalb als auch außerhalb des Hauses – erwartet wurde. Daraus wiederum formten sich Vorstellungen von Mutterschaft, Vaterschaft, Familie und Heim – Ideen, die in der westlichen Gesellschaft auf verschiedenste Weise weiterlebten und auf deren Wirken auch die Beibehaltung der Dichotomie 'häuslich'/'öffentlich' in der Sozialanthropologie zurückgeht“.

Zu einem späteren Zeitpunkt erkannte Rosaldo selbst, dass ihre Dichotomie öffentlich/privat keine Universalie darstellt. Rosaldo bezeichnete ihr Konzept als ein ethnozentrisches Produkt der westlichen Gesellschaft und als Erbe der viktorianischen Ära (vgl. Moore 2000: 22).

#### *2.4.3. Sex und Gender*

Die Gender Studies sind aus der Frauenforschung und feministischen Kritik der 1970er Jahre, welche aus der politisch motivierten Frauenbewegung ausgingen, entstanden. Die universalistischen Konzepte von Ortner und Rosaldo wurden – wie weiter oben gezeigt – kritisiert und verworfen, da sie nicht mehr haltbar seien. Die Forschungsschwerpunkte verlagerten sich unter dem Einfluss von marxistischen Ansätzen auf die Produktionsprozesse in der Gesellschaft und die Rolle der Frau darin sowie auf die Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Die „Anthropology of gender“ hat ihr Forschungsinteresse auf das kulturelle Geschlecht – gender, gelegt. Somit wurde Sex, das biologische Geschlecht, der Biologie überlassen.

Rubin (1975), eine amerikanische, anthropologisch arbeitende Feministin, hatte als

erste analytisch das biologische (sex) vom sozial konstruierten (gender) Geschlecht unterschieden und diese beiden Begriffe geprägt. Demnach werden die Kategorien „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ sozial konstruiert und durch gesellschaftliche Gegebenheiten und Prozesse geformt und determiniert (vgl. Fuchs/ Nöbauer/ Zuckerhut 2001: 178).

Judith Butler, deren sozialwissenschaftlich-philosophische Arbeiten der post-strukturalistischen Strömung zugeordnet werden, vertritt die Auffassung, dass nicht nur das soziale Geschlecht (gender), sondern auch das biologische Geschlecht (sex) kulturell konstruiert wird. Gender soll nach Butler dem Sex zugeschrieben werden (zitiert in Fuchs/ Nöbauer/ Zuckerhut 2001: 179).

Gender ist allerdings als Kategorie nicht leicht definierbar, was in der wissenschaftlichen Debatte der 1980er Jahre auch festgehalten wurde:

„On the one hand, gender and gender relations were concerned with the sexual division of labour, with the roles, tasks and social statuses of women and men in social life broadly understood. On the other, gender was about cosmological beliefs and symbolic principles and valuations. It was not difficult to establish that the two were not always concordant. Societies where women were apparently clearly subordinate in domestic, economic and political life could also be those where symbolic principles and cosmological beliefs valued powerful aspects of femininity“ (Moore 1999:152).

Die Genderbeziehungen lassen sich demnach nicht eindeutig in eine Kategorie fassen, da Frauen einerseits eine untergeordnete Stellung, z.B. im ökonomischen und/oder politischen Bereich, aber dafür in symbolischen Bereich eine überragende Position inne haben und sehr wohl einen höheren Status als Männer genießen können. Gender bleibt eine komplexe Kategorie und geht mit der Annahme einer universellen Unterordnung des weiblichen Geschlechtes nicht konform (vgl. ebd).

## **2.5. Die praxeologische Theorie von Bourdieu**

Bourdieu (1976: 146 f.) versuchte für das erkenntnistheoretische Problem der Kommunikation zwischen den gegebenen objektiven Strukturen und den subjektiven Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata eine Lösung zu finden. Er näherte sich der Problemlösung, indem er die Strukturen in der Gesellschaft analysierte, deren charakteristische Eigenschaft die soziale Ungleichheit ist – es sind unter anderem das Bildungswesen, die Herkunftsfamilie, die Stellung in der

gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung. Bourdieu beschreibt den individuellen Habitus der sozialen Akteure und Akteurinnen als ein System der unbewusst verinnerlichten Schranken, die gleichzeitig lebendige und verschleierte Strukturen sind, die mit Positionen, Gruppen- und Klassenzugehörigkeit, Herkunft und Laufbahn verknüpft sind (vgl. Bourdieu 1987: 97). Andere Schlüsselbegriffe sind bei Bourdieu neben dem Habitus auch das Feld und das Kapital.

Die Frage bei der Anwendung der Theorietriade von Bourdieu ist nun jene, inwieweit es möglich ist zu verstehen, wie und aus welchen Gründen Menschen agieren wie sie agieren. Die praxeologische Theorie von Bourdieu und ihre „tool kits“, also Konzepte von Feld, Habitus und Kapital, ermöglichen es die „(individuell) unbewussten Dimensionen des sozialen Handelns freizulegen“, die latenten Bedeutungsstrukturen und Verhaltensweisen sichtbar zu machen, besonders in einem Feld, das von Ambivalenzen geprägt ist (vgl. Zips 2009: 222).

Bourdieu betrachtet das Feld als eine Art des sozialen Raums, in dem die agierenden sozialen Akteure und Akteurinnen ihre Positionen einnehmen. Werner Zips (2001) erklärt in Anlehnung an Collins (1993) die drei tragenden Aspekte des praxeologischen Zugangs Bourdieus:

„Als erste Annäherung lassen sich unter dem Feldbegriff die Arenen des sozialen Lebens mit ihren Kämpfen um Positionen verstehen; unter dem Habitus: inkorporierte soziale Strukturen (gewissermaßen Dispositionen für Positionen in den sozialen Feldern), die wiederum organisierende, schöpferische Prinzipien der Praktiken darstellen; und unter dem (erweiterten) Kapitalbegriff: Formen von Macht die nicht notwendigerweise materiell bestimmt sind, sondern symbolische Gestalt annehmen können“ (Zips ebd.:221 f.).

Der grundsätzliche Inhalt eines Kampfes ist immer die Macht und das Kapital, dass in Relation mit dem Feld steht. Der Kampf selbst und die „Spielregeln“ sind für die Akteure nicht nachvollziehbar wegen des „feldspezifischen Illusio“ eines Praxisfeldes, das gleichzeitig die Grenzen des Feldes ausmacht (vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005: 16).

Bourdieu unterscheidet vier Formen des Kapitals: das soziale, kulturelle, ökonomische und symbolische Kapital (Bourdieu 1982: 145). Alle Kapitalformen stehen in einem relationalen Verhältnis zueinander.

Das ökonomische Kapital bezieht sich auf materielle Ressourcen, das soziale Kapital

auf persönliche Netzwerke (Familie, Bekanntschaften und Freundschaften) eines Individuums. Unter dem kulturellen Kapital wird das Wissen und die Bildung subsumiert. Dieser Begriff wird von Bourdieu weiter differenziert: Er unterscheidet zwischen objektiviertem kulturellen Kapital (materielle Gegenstände wie Bücher oder Gemälde) und inkorporiertem kulturellen Kapital (Wissen und Bildung). Das symbolische Kapital besteht nach Bourdieu aus Prestige, Ehre, Ruhm und gesellschaftlichen Anerkennung. Das soziale Kapital wird durch andere, hier erwähnte Formen von Kapital bedingt (vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005: 157 ff.).

Weitere Ansätze von Bourdieu, die relevant für die vorliegende Fragestellung sind, beziehen sich auf das Phänomen von Macht und Gewalt im symbolischen Bereich.

In seinem Werk „Die männliche Herrschaft“ (1998) stützte sich Bourdieu in seiner Analyse der Machtbeziehungen und der symbolischen Gewalt auf seine Feldforschung bei den Kabylen in Nordafrika. Bourdieu glaubt, dass beide Geschlechter von der männlichen Herrschaft beherrscht werden; sowohl Männer als auch Frauen – deren Verantwortungsbereiche aber verschieden ausgelegt werden (vgl. Bourdieu, 2005: 8 ff.). Bourdieu versuchte zu zeigen, dass die männliche Herrschaft als eine besonders wichtige Form der politischen wie auch ökonomischen symbolischen Herrschaft darzustellen ist. Sie bedarf keiner Rechtfertigung, weil sie ausreichend abgesichert ist: dies erfolgt zum Teil durch die symbolische Gewalt, die in folgenden Worten definiert hat:

„Es ist jene sanfte, für ihre Opfer unmerkliche, unsichtbare Gewalt, die im Wesentlichen über die rein symbolischen Wege der Kommunikation und des Erkennens, oder genauer des Verkennens, des Anerkennens oder, äußerstenfalls des Gefühls ausgeübt wird“ (Bourdieu 2005: 8).

Die zentralste Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist jene, wie es möglich ist, dass die männliche Herrschaft nicht nur für die Herrschenden, sondern auch für die Beherrschten funktionieren kann. Nach Bourdieu heißt es, dass beide Geschlechter gemeinsam unbewusst an der Aufrechterhaltung der männlichen Herrschaft arbeiten, weil sie über doxa (also die Prinzipien des Urteilens und Bewertens) verfügen, aus denen die Überzeugung entspringt, dass Männer überlegen seien (vgl. Bourdieu, 2005: 8 ff.).



### **3. Die Frau in der polnischen Kultur und Gesellschaft**

#### **3.1. Die sozio-ökonomische Realität der Frauen in Polen in Zahlen**

Frauen sind in Polen in ihren Rechten den Männern gleichgestellt. Diese Rechte werden ihnen in der Landesverfassung garantiert. Sie sind rechtlich befähigt, am politischen und gesellschaftlichen Leben des Landes teilzunehmen. Nach §33 des polnischen Strafgesetzbuchs stehen Frauen unter Schutz vor häuslicher Gewalt. Im Rahmen der 4. Weltfrauenkonferenz in Beijing (1995) hat sich der polnische Staat dazu verpflichtet, ein Gesetz zur Gleichstellung von Männern und Frauen sowie funktionierende Gleichstellungsmaßnahmen umzusetzen. Mit dem Beitritt zur Europäischen Union am 1.5.2004 hat sich Polen dazu verpflichtet, die im Beitrittsabkommen enthaltenen Antidiskriminierungs- und Gleichstellungsvorschriften zu erfüllen. Die tatsächliche Situation der Frauen in Polen weicht jedoch von den Gesetzen und Abkommen ab (vgl. Chołuj 2003: 212).

Der Anteil der Frauen an der polnischen Bevölkerung beträgt derzeit 52,1 % (vgl. Główny Urząd Statystyczny GUS 2011: 2). Obwohl Frauen mehr als die Hälfte der Bevölkerung ausmachen, werden sie in verschiedenen sozialen Bereichen benachteiligt.

Der Arbeitsindex der aktiv berufstätigen Frauen ab dem 15. Lebensjahr ist um ein Viertel niedriger als der Arbeitsindex der berufstätigen Männer in der gleichen Altersspanne. Die meisten berufstätigen Frauen haben einen Maturaabschluss. Im Jahr 2009 betrug der Anteil der Frauen in Führungspositionen 35,9 %. Der Anteil der Arbeitgeberinnen war noch geringer und betrug 30,1 %. Frauen arbeiten meist in Bereichen der Bildung und Gesundheit, weitere Bereiche mit hoher Frauenquote sind Hotellerie und Gastronomie, Finanzdienstleistungen und Versicherungen, der kulturelle Bereich sowie Unterhaltung, Erholung und der Dienstleistungssektor. In den letzten Jahren überwiegen Frauen bei der allgemeinen Arbeitslosenquote, wobei anzumerken ist, dass der prozentuale Anteil der Arbeitssuchenden an der Gesamtbevölkerung immer geringer wird (vgl. Główny Urząd Statystyczny GUS 2010: 5).

In einer Studie des Zentrums für Meinungsforschung CBOS im Jahr 2006 wurden Meinungen zur Frau in der polnischen Gesellschaft und speziell zur Frage der

Gleichstellung, Gleichberechtigung und Diskriminierung von Frauen eingeholt. Drei Viertel der polnischen Gesellschaft sind von der Notwendigkeit der Gleichberechtigung und Gleichstellung von Frauen und Männern im öffentlichen, sozialen und beruflichen Leben überzeugt. Bei den erwähnten Bereichen sind mehrheitlich Frauen und Personen mit höherer Bildung überzeugte Befürworter der Gleichstellung. Die Polen und Polinnen sind davon überzeugt, dass die Rechtslage die Rechte der Frauen und Männer in gleichem Maß schützt. Die Antworten der Frauen unterscheiden sich aber von jenen der Männer. Es sind mehr Männer von der Gleichberechtigung von Männern und Frauen im öffentlichen Leben (57% Männer und 49% Frauen) und im Beruf überzeugt (59% Männer und 50% Frauen). Von einer tatsächlich existierenden Gleichberechtigung in der Familie sind 70% der Männer und 56% Frauen überzeugt. Trotz der Überzeugung, dass alle Polen und Polinnen Befürworter der Gleichberechtigung sind und die Meinung vertreten, dass rechtliche Lösungen ausreichend sind, gibt eine große Gruppe zu, dass Frauen diskriminiert werden. Die Diskriminierung ist meistens im beruflichen Leben und in der Familie sichtbar, hier wird die Doppelbelastung von Frauen als Beispiel erwähnt (vgl. Centrum Badania Opinii Publicznej 2006: 2 f.).

Nicht alles lässt sich jedoch in Zahlen ausdrücken – um bestimmte Aspekte hervorzuheben sind qualitative Forschungen von Vorteil. Die qualitative Studie der Arbeitsgruppe zur Frauen- und Familienforschung am philosophisch-soziologischem Institut der Polnischen Wissenschaftsakademie „Gläserne Decke: Barrieren und Einschränkungen von Karrieren der polnischen Frauen“ (Budrowska/ Duch/ Titkow 2003), versuchte eine Antwort auf die Frage zu geben, was die Karrieren der Frauen in Polen behindert. Die Ergebnisse der Studie zeigen eindeutig, dass die Zuschreibungen der Frauen zu den traditionellen Rollen allgegenwärtig sind. Es herrscht die Meinung vor, dass die Mutterschaft ein Grund für die geringere Flexibilität sei und auch die geringere Präsenz der Frauen im öffentlichen Leben zur Folge habe. Die Mutterschaft bildet in der Meinung der Mehrheit der befragten Personen eines der Haupthindernisse, die die Karriere der Frauen in der Marktwirtschaft verhindern. Frauen sollen wählen – Karriere oder Familie. Mutterschaft bedeutet eine Zeit der dauernden Einschränkung der beruflichen Aktivität und geringere Flexibilität. Aus diesem Grund werden junge Frauen am Arbeitsmarkt diskriminiert. Die Arbeitgeber bevorzugen Männer, die sich meistens nicht mit der zeitintensiven Kinderpflege beschäftigen, nicht in Karenz ge-

hen oder keinen Urlaub nehmen, um ein krankes Kind zu pflegen. Laut dieser Studie wird das traditionelle, kulturelle Bild der Frau von den Männern betont und unterstützt. Männer sind besonders an das Stereotyp der sensiblen, sanftmütigen und zärtlichen Weiblichkeit gebunden. Die Diskriminierung der Frauen in Bezug auf die Mutterschaft wird unterschiedlich und nicht eindeutig negativ empfunden. Frauen sehen und erfahren selbst Diskriminierung, vermeiden es aber, solche Situationen mit dem Begriff „Diskriminierung“ zu benennen, was wahrscheinlich auf einen Mechanismus der unbewussten Unterdrückung oder Verleugnung dieses Phänomens zurückzuführen ist. Manche der befragten Männer distanzieren sich von der Problematik, indem sie sagen, es sei ein „Ersatzthema“ („to temat zastępczy“). Manche Haltungen zeichnen sich durch Heuchelei aus: auch wenn die befragten Männer als Chefs Frauen diskriminieren – zum Beispiel, indem sie Frauen nur in einer Hilfsposition wahrnehmen oder bei der Beförderung übergehen – behaupten sie, dass sie mit der Diskriminierung nie in Berührung gekommen sind (vgl. Budrowska/ Duch/ Titkow 52 ff.).

### **3.2. Die Frauenthemen in Polen nach dem politischen Systemumbruch**

In Polen setzte das feministische Bewusstsein spät ein. Vor der Wende wurde Feminismus als ein „Schrecken aus dem Westen“ betrachtet und daher heftig abgelehnt. Nach Ansicht der kommunistischen Machthaber und Ideologen existierte im realen Sozialismus die Diskriminierung der Frauen nicht. Diese Behauptung wurde 40 Jahre lang stets wiederholt und bewirkte, dass Feministinnen entweder ausgelacht oder als Ärgernis betrachtet wurden. In Volkspolen gab es keine Versammlungsfreiheit, so existierten außer der kommunistischen Frauenliga (Liga kobiet) keine Frauenorganisationen, die die Interessen der Frauen hätten vertreten können. Die Frauenliga (Liga kobiet), die eine zentrale Rolle spielen hätte können, wurde jahrelang „von oben“, das bedeutet von der Politik, gelenkt und war nach dem Systemumbruch nicht imstande, eigenständig zu handeln. In Folge dessen gab es 1989 keine Frauenorganisationen, die in der Lage gewesen wären, sich den Schließungen der Kindergärten und Krippen, die die Frauen vom Arbeitsmarkt verbannten, oder dem Einführen jenes restriktiven Gesetzes, das das Schwangerschaftsabbruchverbot wieder einführte, zu widersetzen (vgl. Walczewska 2006: 24).

Die feministische Szene in Polen bildete sich im Jahr 1989 um die Proteste gegen das geplante Gesetz zur Einführung des Schwangerschaftsverbots und vereinigte feministische Gruppen, die sich in den frühen 1990er Jahren formiert hatten, die jungen Linken sowie Frauen, die das erste Mal in die Öffentlichkeit gingen, um zu protestieren. Diese Proteste bewirkten, dass immer mehr Frauen zum Feminismus gelangten. Für die Feministinnen war das Gesetz ein Zeichen für die enorme Diskriminierung der Frauen. Als das Verbot eingeführt wurde, war klar, dass Frauen anders als Männer behandelt werden (vgl. Walczewska 2006: 25).

Die Frauen in Polen hatten sich das Recht zum Schwangerschaftsabbruch nicht so wie die Frauen in Westeuropa in den 1970er Jahren aktiv erkämpft. Wanda Nowicka, Hauptfrau der Föderation für Frauen und Familienplanung, schreibt über die Gründe dafür, dass die Proteste der Frauenorganisationen nicht genug Gegnerinnen und Gegner des Schwangerschaftsabbruchgesetzes mobilisieren konnten:

„The current position on abortion can be attributed in part to the fact that the almost 40 years of legal abortion under communism was based on instrumental and needs-based approaches rather than on the concept of rights, let alone women's rights or human rights. Abortion was never a right, that women themselves fought for and won as a result of their struggles. This instrumental approach to abortion was further entrenched by the attitude that gender equality was established under communism and there was no need, therefore, for a women's movement. Finally, Polish society is bound to powerful cultural traditions that privileges family, community, and society over individuals and celebrates women as self-sacrificing 'mothers of the nation' whose primary function is reproduction and serving others” (Nowicka 2008: 168).

Diese rechtliche Situation bewirkt also, dass im Fall einer ungewollten Schwangerschaft eine Frau eine gravierende Einschränkung des Freiheitsrechts hinnehmen muss: das Abbruchverbot bedeutet für viele Frauen den Zwang zur Mutterschaft mit allen körperlichen, sozialen und rechtlichen Folgen. Das aktuelle Verbot des Schwangerschaftsabbruchs wurde 1996 für ein Jahr gemildert und ließ in diesem Zeitraum einen Schwangerschaftsabbruch aus sozialen, materiellen und psychologischen Gründen zu. Nach einem Jahr wurde der rechtliche Rahmen wiederum verschärft und seitdem bleibt das polnische Schwangerschaftsabbruchgesetz in dieser Form neben Irland und Malta eines der restriktivsten in Europa und lässt einen Abbruch nur in drei eng definierten Ausnahmefällen und innerhalb der geregelten Fristen zu. Diese Ausnahmen sind: Schwangerschaftsabbruch nach Vergewaltigung, bei Missbildung des Fötus, oder bei Lebensgefahr für die Frau beim Austragen des Kindes. Da die Ärzte und Ärztinnen über die Zulässigkeit und Durchführbarkeit des Abbruchs

beim Feststellen einer Ausnahmesituation entscheiden, sind die schwangeren Frauen einem willkürlichen, weil immer persönlich geprägten, subjektiven ärztlichen Urteil unterworfen. (vgl. Nowicka 2007: 19 f.).

Feministinnen wollten nach der politischen Wende 1989 mit ihren Stimmen das Schweigen der Frauen in Polen brechen. Die Metapher des Schweigens ist jene, die am öftesten verwendet wird, um die Lage der Frauen als soziale Gruppe zu beschreiben. Die ersten feministischen Publikationen in Polen haben vielsagende polnische Titel wie: „Pełnym głosem“ („Mit voller Stimme“) oder „Głos mają kobiety“ („Die Stimme gehört den Frauen“). Der feministischer Diskurs in Polen hat den öffentlichen Diskurs um eine Frauenperspektive bereichert<sup>1</sup> und gezeigt, dass Frauen nicht mehr schweigend zusehen, wie ihnen ihre Rechte genommen werden (vgl. Szczuka 2004: 14).

Diese Emanzipation von den Zuschreibungen und Mythen, die mit einem Bruch mit den traditionellen gesellschaftlichen Mustern und der Politisierung der Frauenbilder in der postkommunistischen Zeit gleichzusetzen sind, bedeutete und bedeutet auch einen Bruch mit der symbolträchtigen, historischen Vergangenheit des Landes. Mit diesem Erbe hatten auch die früheren Wellen der Frauenbewegungen zu kämpfen. Stegman (2000), die die Geschichte der ersten Frauenbewegung in Polen (1836-1919) aufarbeitet, bemerkt:

„dass sich die polnische Frauenbewegung in einem Handlungs- und Argumentationsdilemma zwischen den rationalen Traditionen einer weiblichen Befreiungsbewegung und den mystifizierenden Traditionen einer um ihre Befreiung kämpfenden Nation befand“ (ebd.: 203).

### **3.3. Das polnische „sanfte Patriarchat“ und der Geschlechtervertrag**

Titkow, eine polnische Soziologin weist auf die Macht der Normen und Stereotype hin. Titkows Annäherung an diese Problematik erfolgt am Beispiel der Interpretation eines journalistischen Berichtes zur Präsentation des Buches „Wo's der Teufel nicht schafft...“, das Gespräche mit zwanzig Frauen präsentiert, die in den 1990er Jahren

---

<sup>1</sup> Die Frauenbewegung in Polen hat sich nach dem Fall des Eisernen Vorhangs prompt weiterentwickelt, es entstanden neue Initiativen und Verbände. Eine gute Ausarbeitung zu diesem Thema bietet die Diplomarbeit geschrieben an der Leibnitz Universität Hannover, mit dem Titel „Europäisierung der Zivilgesellschaft am Beispiel polnischer Frauenbewegungen“ (vgl. Tyczyńska 2006).

in der Öffentlichkeit tätig waren. Der journalistische Beitrag (vgl. Żakowski 1993) endet mit folgendem Absatz:

„Der größte Vorteil dieses Buches ist jedoch nicht, dass es aufzeigt, welche eine ernsthafte und reale – nicht bloß dekorative – Rolle die Frauen im Leben der dritten Republik spielen. Eine echte Entdeckung ist, dass die Mehrzahl der Damen dennoch einen Mann, Kinder und einen Haushalt hat, und keinen Anlass sieht, hierauf zu verzichten; auch ihre tapferen Männer wurde niemand Penelopes zu nennen wagen“ (zitiert in Titkow 1996: 31).

Die im Zitat dargestellte journalistische Interpretation des Buches gibt ungewollt die Situation der Frau in der polnischen Kultur und Gesellschaft wieder – und diese Situation ist komplex und nicht eindeutig zu definieren. Aus dem Zitat lässt sich auch herauslesen, dass die Stereotypen und gesellschaftlichen Normen kontinuierlich einen Druck auf Frauen in Polen ausüben (vgl. ebd.: 31).

Titkow verwendet eindeutige Begriffe um die Situation der polnischen Frauen zu beschreiben. Diese Begriffe sind: Diskriminierung, Unterordnung und Unterdrückung. Titkow beschäftigt sich in ihrem Artikel mit unterschiedlichen Formen von Druck und seinen Konsequenzen für die Frauen, sie meint aber, dass sich die Lage der Frauen in Polen nicht mit Hilfe der einfachen Dichotomie „dominante versus untergeordnete Gruppe“ (Titkow 1996: 33) definieren lässt. Titkow beruft sich hier auf die historische Rolle des Adelsethos in Polen, insbesondere in Bezug auf die Verpflichtung gegenüber dem Staat und der Rolle der Frau. In der Konstruktion des Adelsethos gab es keinen Platz für Selbstbestimmung der Akteure, weder für Frauen noch für Männer; die Priorität war die Dienstbereitschaft in Sachen der Unabhängigkeit des polnischen Staates im 17. und 18. Jahrhundert. Der Adelsethos hatte viele Gemeinsamkeiten mit dem Ritterethos – er stellte Frauen einerseits auf ein Piedestal, andererseits ermöglichte er den Frauen wirtschaftliche Aktivität. Obwohl sie formal von den Ehemännern abhängig waren, konnten sie ihr Vermögen und ihre Güter selbständig verwalten (ebd.: 33).

Pickhan verwendet den Begriff des „sanften Patriarchats“, das bereits in der Historiographie seine Verwendung fand. Dieses sanfte Patriarchat war ein charakteristischer Zug der Hegemonie der Männer in der Geschichte Polens, demnach Frauen eine privilegierte Rolle in der Familie und Gesellschaft und eine hohe Wertschätzung genießen haben, jedoch gleichzeitig waren es die Männer, die das Leben der Frauen bestimmen haben. Zu betonen ist, dass das Phänomen welches hier beschrieben ist, his-

torisch nur adelige Frauen betroffen hat (vgl. Pickhan 2006: 10).

„Daraus resultiert ein allgemeines Bild, nachdem die Frau in Polen bereits seit dem Mittelalter eine besonders hohe Wertschätzung genossen [hat], was sowohl auf die Rolle in der Familie wie auch in der Gesellschaft angenommen wurde. Untermuert wird diese Auffassung durch zahlreiche Porträts selbstbewusster, resoluter adeliger Damen. Die Wertschätzung, die Frauen nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit in der Teilungszeit als »Hüterinnen der Nation« entgegengebracht wurde, speiste sich nicht zuletzt auch aus diesen Traditionen“ (ebd.: 10).

In Folge der durch die Industrialisierung eingeleiteten wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen im 19. Jahrhundert gab es einen Zustrom von Frauen auf den Arbeitsmarkt. Die besondere berufliche Aktivierung der Frauen fand nach 1945 statt. Gleichzeitig erhöhte sich ebenfalls die Bildung der Frauen; trotzdem waren, wie Titkow unterstreicht (vgl. Titkow 1996: 45 f.), die Frauen auf diese neue Situation nicht vorbereitet. Die Aufnahme von Arbeit stellte jedoch für viele Frauen eine Notwendigkeit dar und ihre berufliche Tätigkeit ermöglichte das Überleben der Familien. In dieser Situation waren Frauen nicht in der Lage, ihre Arbeitsbedingungen zu verhandeln. Frauen im Königreich Polen erhielten 1886 nur 50 % des Lohnes eines männlichen Arbeiters. Die Ausbildung erwies sich meistens als unpraktisch und oberflächlich (Kleinadel) oder unzureichend (Frauen aus dem Volk). Titkow äußert die Vermutung, wonach die normschaffenden Modelle nicht nur auf den so genannten Adelsethos und auf den Mythos der „Mutter Polin“ zurückgehen dürften, sondern auch um Elemente aus der bäuerlichen und proletarischen Kultur erweitert worden sein könnten, insbesondere um Elemente des Fatalismus, der Passivität, der Unterwürfigkeit und des starken Patriarchates, dem Frauen aus den niedrigeren Sozialschichten unterlagen. Damals waren es gerade diese, die innerhalb der Gruppe der arbeitenden Frauen zahlenmäßig überwogen. Im Jahr 1931 betrug der Anteil der intellektuell arbeitenden Frauen 13,4 %. Es handelte sich hier meistens um Frauen, die in Erziehung und Schulwesen, Handel und in freien Berufen tätig waren (ebd.: 45 f.).

Trotz dieser Schattenseiten hat sich bereits in der Zeit des polnischen Positivismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Situation der Frau durch die neue geistige Ausrichtung wesentlich geändert: Arbeit und Bildung waren Ziele, Frauen forderten bessere Bildungs- und Berufsmöglichkeiten. In der wiedererlangten nationalen Unabhängigkeit haben Frauen auch Gleichstellung erlangt. Das Wahlrecht wurde den Frauen in Polen im Jahr 1918 gewährt. In der Zwischenkriegszeit waren Frauen

zahlreich an den Universitäten vertreten und sie drangen in jene Bereiche vor, die früher nur den Männern vorbehalten waren. Frauen wurden in der Öffentlichkeit immer mehr wahrgenommen. 1930 konnte man in der Zeitschrift „Kobieta współczesna“ (dt. „Die moderne Frau“) lesen:

„Der Zwang zur Mutterschaft nützt niemandem, weder der Mutter noch dem Kind, noch der Familie, noch der Gesellschaft, noch der Moral. Es kann auch von Erziehung keine Rede sein, wenn jedes Jahr ein neues Kind auf die Welt kommt, da Stillen, Waschen, und Kleiderwechseln des Kindes den ganzen Tag und einen großen Teil der Nacht in Anspruch nehmen. Stattdessen muss man, um die Kinder zu erziehen, die Möglichkeit haben die Gedanken zu konzentrieren und über die Erziehungspostulate im Allgemeinen und über die Individualität des Kindes im Besonderen nachzudenken“ (zitiert in Pickhan 2006: 10).

Solche Worte wären 30 Jahre früher nicht möglich gewesen. Das katholisch geprägte Familienmuster blieb mit der starken Position der Kirche zwar konstant, man diskutierte aber zur gleichen Zeit in der Öffentlichkeit im Rahmen der „Kampagne für bewusste Mutterschaft“ über Geburtenkontrolle und Verhütung. Diese Kampagne wurde von ihren Gegnern für den Geburtenrückgang und eine Schädigung der Nation hauptverantwortlich gemacht (vgl. Pickhan 2006: 10 f.).

Der früher erwähnte adelig-ritterliche Geschlechtervertrag überdauerte in der polnischen Kultur Jahrhunderte und brachte das polnische Patriarchat in seiner spezifischen Form zum Ausdruck. Dieses überlebte den Niedergang der adelig geprägten Zweiten Republik sowie die Teilungen Polens und verhinderte egalitäre Bestrebungen in der Nachkriegszeit. Nach der Wende erlebte das Konzept der „Ritter und Damen“ eine Wiedergeburt. In den Zeiten der Systemumbrüche, der Transformation des wirtschaftlichen und politischen Systems änderte sich für Polen plötzlich alles, auch die Regeln in der sozialen Wirklichkeit und die Existenzgrundlagen. Walczewska, polnische Philosophin und Frauenaktivistin beschreibt den damit einhergehenden Prozess der Rückbesinnung auf die traditionellen Werte:

„Es begann eine Zeit der hektischen Betriebsamkeit, und zugleich gewann alles an Bedeutung, woran man sich irgendwie festklammern konnte, was vertraut und sicher war. Auf der Liste dieser 'Garanten' ganz oben steht in Polen die Verbindung von Mann und Frau, in der die Rollen beider Seiten und ihr Verständnis zueinander von der Tradition, von dem alten, wohlbekannten adelig-ritterlichen Geschlechtervertrag bestimmt werden“ (Walczewska 2006: 26).

Das gesellschaftliche Podest, auf das Frauen in der polnischen Kultur gestellt worden waren, hatte sie zugleich gewissen gesellschaftlichen Normen und Erwartungen un-



tergeordnet. Die Frauen bekamen daher das Gefühl, keine Wahl zu haben und mussten sich dieser oben beschriebenen Erwartungshaltung fügen. Das unbestritten hohe Ansehen der Frau in der polnischen Gesellschaft ging selten mit ihrer (materiellen) Unabhängigkeit einher.

### **3.4. Das katholische Frauenbild**

Die katholische Weltanschauung und das katholische Bild der Frau hat ohne Zweifel das Frauenbild in der polnischen Kultur geprägt. Aus diesem Grund ist es interessant, sich im Folgenden das katholische Bild der Frau näher anzusehen.

Das Alte Testament ist neben den Evangelien des Neuen Testaments eine der wichtigsten Schriften des Christentums. Im ersten Buch Mose (Genesis) ist in Verbindung mit dem Sündenfall und dessen Folgen zu lesen:

„Zur Frau sprach er [Gott]: Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger bist. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen“ (Altes Testament, Genesis 3: 16).

Der Apostel Paulus schreibt in seinem Brief an die Gemeinde der Korinther:

„Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau, und Gott das Haupt Christi“ (Neues Testament, Korinther 11: 3).

Und weiter:

„Der Mann soll sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. Denn der Mann wurde auch nicht für die Frau erschaffen, sondern die Frau für den Mann“ (Neues Testament, Korinther 11: 7f.).

In seinem Brief setzt Paulus also die religiös-weltliche Hierarchie mit der Geschlechterordnung gleich, zudem steht in seinem Verständnis der Mann näher zu Gott als die Frau, der Mann symbolisiert das Göttlich-fromme und die Frau das Weltliche.

Aus diesen Textpassagen ließ sich ein unterwürfiges, dem Manne dienendes und in allem höriges Frauenideal konstruieren. Hinzu kommen auch die Bibelpassagen, die über die Verantwortung sprechen, die den Männern in Bezug auf Frauen auferlegt wurde. So findet sich im Brief an die Epheser folgende Aufforderung:

„Darum sind die Männer verpflichtet die Frauen zu lieben wie den eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst“ (Neues Testament, Epheser 5: 28).

Diese Aufforderung erinnert an das Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, die auf Andere durch das Prisma von Egoismus und Selbstliebe sehen lässt. Im ersten Brief von Petrus findet sich ein ähnlicher Gedanke, der zusätzlich auf die vermeintliche Schwäche der Frau hinweist, infolge derer den Männern die Rolle der Beschützer der Frauen zugeteilt wird:

„Ebenso sollt ihr Männer im Umgang mit euren Frauen rücksichtsvoll sein, denn sie sind der schwächere Teil; ehrt sie, denn auch sie sind Erben der Gnade des Lebens. So wird euren Gebeten nichts mehr im Weg stehen“ (Neues Testament, 1. Petrus 3: 7).

Im Dekalog heißt es nach dem vierten Gebot: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“, es wird aber nicht nach dem Geschlecht unterschieden, die Ehre gebührt dem Mann und der Frau gleichermaßen. Im Neuen Testament wird auf die Gleichheit der Geschlechter wie auch der Völker vor dem Christus hingewiesen:

„Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid 'einer' in Christus Jesus“ (Neues Testament, Galater 3: 27 f.).

Die Frauenfiguren in der Bibel, wie zum Beispiel Judith und Ester im Alten Testament oder Maria und Magdalena im Neuen Testament, erscheinen entweder als idealisierte oder dämonisierte Typen von Weiblichkeit. Aussagen über die Kategorie „Frau“ als soziales und religiöses Subjekt, die eine Norm festlegen, finden sich in einigen Stellen in den christlichen Schriften. Moser (2007) führte es in folgenden Worten aus:

„In [den normativen Aussagen] formuliert sich der Status der Frau abhängig vom jeweiligen Referenzrahmen: wird an einigen Stellen die Gleichheit von Mann und Frau vor Gott verkündet, so begründen andere die Unterordnung der Frau unter den Mann und auch ihren Ausschluss von religiösen Ämtern, Räumen und Wissen. Positive oder vielmehr idealisierte Aussagen über Frauen formulieren sich meist im Zusammenhang mit der Rolle als Ehefrau und Mutter“ (ebd.: 2).

Die Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter erscheint nicht nur im Christentum, sondern auch in den zwei weiteren Buchreligionen (Judentum und Islam) als ein zentrales und traditionelles Weiblichkeitskonzept. Hiermit wird verdeutlicht, dass die untergeordnete Rolle der Frau mit ihrer sexuell-reproduktiven Rolle begründet wird.

Im Neuen Testament verlässt die Frau das Haus und erscheint in der Öffentlichkeit; zahlreiche Frauen haben den predigenden Jesus begleitet, sie waren als seine Gefährtinnen im Hintergrund verborgen, da sich um Jesus in erster Linie seine Jünglinge scharten. Die heilige Maria, Mutter Jesu, hatte eine exponierte Position unter den Frauen; eine wichtige Stellung genoss auch Maria Magdalena, die bekehrte Sünderin. Diese zwei bilateralen Oppositionen - Heilige oder Sünderin - sind bezeichnend für das Bild der Frau in der christlichen Religion (vgl. Trzesniowski 2004: 117).

Die Kirche sah in Eva, also in der ersten Frau, die Urheberin des Sündenfalls, die ihre Sünde an ihre Kinder weitervererbte, da sie Adam den Apfel vom Baum der Erkenntnis gereicht hatte und er den Apfel aß. Das Gegenstück der weiblichen Darstellung stellt die heilige Maria dar, da sie ohne Erbsünde zur Welt kam und auf wunderbare Weise jungfräulich empfangen hat. Denzler nennt dies eine „doppelpolige Theologie“, die mit der These „Durch die Frau kam die Sünde auf die Welt“ und der Antithese „Durch die Jungfrau kommt das Heil“ begründet wird. Hier erscheinen zwei parallel zueinander stehende Paare: Jesus soll den neuen Adam verkörpern und Maria ist die neue Eva, die den hinterlistigen Satan besiegt. Bemerkenswert ist für die kirchliche, marianische Frömmigkeit, dass „je höher die makellose Jungfrau Maria emporsteigt, desto tiefer (...) die sündige Frau“ sinkt (vgl. Denzler 1997: 280). Somit wurde die heilige Maria zum nicht greifbaren Ideal der sakralisierten Weiblichkeit.

## **4. Die Entstehung der Narration über die „Mutter Polin“ und ihre weitere Entwicklungen**

### **4.1. Verortung des Mythos „Mutter Polin“**

Die Mutterschaft wird aus verschiedenen Blickwinkeln analysiert, Ursula Zingeler, eine Psychologin, schlägt 2005 eine Typologie der Mutterschaftsdiskurse vor, die einen Einstieg in diese Thematik bietet. Die einzelnen Komponenten dieser Typologie können nicht voneinander isoliert betrachtet werden, weil sie in Relation zueinander stehen und zum komplexen und vielschichtigen Bild der Mutterschaft beitragen (vgl. Zingeler 2005: 15)

Die folgenden Überlegungen zum Thema „Mutter Polin“ würde ich dem ideologischen Diskurs zuordnen. Dieser Diskurs wird um die Komponente der politischen, religiösen und demographischen Interessen erweitert, die in dieser Narration eine maßgebliche Rolle spielen.

Der ideologische Diskurs umfasst die Idealisierung und die Mythologisierung der Mutterschaft. Die Kindersorge ist ein universell-menschliches Phänomen, doch es wurden immer Hilfspersonen herangezogen. Die „Vollzeitmutter“ wie auch das Konzept der „Mutterliebe“ sowie die besondere Stellung des Kindes, sind in den Industriestädten eine neuere Entwicklung (vgl. Badinter 1980: 113 f.), die das damit verbundene, idealisierte Bild der guten Mutter, die sich aufopfert, zur Norm erklären. Teilweise werden im Muttermythos die dunkleren, destruktiven Seiten der Mutterschaft abgespalten, die negative Seite wird unterbelichtet, weil sie mit dem Ideal (vgl. Marienkult) nicht übereinstimmt (vgl. Zingeler 2005: 20). Elisabeth Badinter kritisiert die Idealisierung der Mutterschaft, das Ideal der perfekten Mutter und den Naturalismus, der für eine Rückbesinnung auf eine traditionelle Frauenrolle plädiert. In ihrer Meinung bringt der Naturalismus und seine Versuche, die Frauen an ihre „naturnahe“ Rolle als Mutter zu erinnern, die Gefahr mit sich, dass die von Frauen erkämpften Freiheiten eingeschränkt werden. Zusätzlich wird die Ungleichheit der Geschlechter verstärkt, indem dem Kind der Vorrang vor der Frau selbst, vor dem Partner und Beruf gegeben wird (vgl. Badinter 2010: 16 f.).

## 4.2. Der Mythos der „Mutter Polin“

In der Zeit des Verlusts der staatlichen Unabhängigkeit Polens in Folge von Teilungen in den Jahren 1772, 1793 und 1795 entstand der Mythos der „Mutter Polin“. Die Rolle der Ehefrau und Mutter hatte damals in Polen einen politischen Aspekt gewonnen, die „Mutter Polin“ sollte für den Erhalt der Sprache, des Glaubens und der Kultur sorgen. Zudem hatten Frauen die traditionell den Männern zugeschriebenen Rollen übernommen – jedoch in Situationen, die durch den Tod oder Verhaftung und Verbannung der Männer überschattet wurden. Denn wie Titkow es beschreibt:

„Es ist gerade diese schwierige Zeit der Fremdenherrschaft, die einen bis heute in Bezug auf Einstellungen und Verhaltensweisen gültigen gesellschaftlichen Genotyp vom Ideal der Frau schuf: als einer Person, die auch den schwierigsten Anforderungen, die die gesellschaftliche Realität stellt, gewachsen ist, die ihren persönlichen Ehrgeiz mit den Bedürfnissen der Allgemeinheit in Einklang bringt, die dieses im Geiste der Aufopferung für Vaterland und Heimat tut, die dabei keine andere als symbolische Vergütung erwartet, und die dennoch ein hohes Prestige und eine hohe Position innerhalb der Familie und Gesellschaft erlangt“ (Titkow 1996: 37).

Diese historische Periode war grundlegend für die Ausdifferenzierung der Vorstellung der idealen Frau in der polnischen Kultur.

### 4.2.1. *Genese des Mythos der „Mutter Polin“*

Der Mythos der „Mutter Polin“ ist ein Rollenmodell, das in der Epoche der polnischen Romantik im 18. und 19. Jahrhundert, also in einer Zeit der intensiven Entwicklung des nationalen Gedankens, entstand. Diese Entwicklung verlief in Polen sehr dramatisch, denn in Folge von drei Teilungen verschwand der polnische Staat damals völlig von der Landkarte. Das Territorium wurde gänzlich von Preußen, Russland und Österreich-Ungarn inkorporiert.<sup>2</sup> Die intensiven Freiheitsbestrebungen vereinten alle Stände und beide Geschlechter. In Zeiten des Befreiungskampfes wurde auch das Private zum Öffentlichen, so wurde die häusliche Erziehung der Kinder im Sinne der Bewahrung der nationalen Identität zu einer politischen Aufgabe (vgl. Chołuj 2000: 1).

---

<sup>2</sup> Zur Begriffserklärung: als die „Teilungen Polens“ sind in erster Linie die Teilungen des Doppelstaates Polen-Litauen Ende des 18. Jahrhunderts gemeint. In den Jahren 1772, 1793 und 1795 teilten die Nachbarmächte Russland, Preußen und Österreich-Ungarn den Unionsstaat untereinander auf, sodass auf der Karte Europas für über 120 Jahre kein eigenständiger polnischer Staat mehr existierte (vgl. Chołuj 2000: 1).

In dieser Zeit gab es die ersten emanzipatorischen Versuche der Frauen im Westen. Adam Mickiewicz, der große romantische Dichter Polens, lebte damals wegen seines politischen Engagements bereits im Exil in Frankreich. In einer seiner Reden im Collège de France im Jahr 1842 äußerte er seine Meinung über die Frauen, Frauenrechte und Frauenrollen in Polen zu dieser Zeit. Die polnischen Mütter und ihre Bereitschaft, in einem national-befreienden Kampf Opfer zu bringen, wurden von Mickiewicz bereits im Gedicht „An die Mutter Polin“ besungen. Im seinem Gedicht, in dem er den Begriff „Mutter Polin“ prägte, lobt er ausschließlich die Frauen, die ihre Söhne aufziehen, um sie dann auf dem „Altar des Vaterlandes“ zu opfern. Genauso wie die Heilige Maria ihren Sohn zum Opfer für die Menschheit erzogen hatte, sollte auch „Mutter Polin“ ihren Sohn ohne zu zögern zum „Martyrium“, aber ohne „Auferstehung“ erziehen und für den Kampf gegen die Invasoren vorbereiten. Bezeichnenderweise schrieb Mickiewicz seine Worte kurz vor dem Novemberaufstand von 1830, der gegen die russische Besatzungsmacht gerichtet war (vgl. Chokuj 2000: 1).



Abb. 1: Artur Grottger, Na pobojowisku, (dt. „Auf dem Schlachtfeld“), 1863

In der Kunst wurde die Figur der „Mutter Polin“ meistens als Pietà visualisiert: die Beweinungsdarstellung, in der die heilige Maria als Mater Dolorosa mit dem Leichnam Jesu Christi zu sehen ist. „Mutter Polin“ beweinte ihre Söhne, in anderen Motiven fand man diese Darstellung auch bei den Abschiedsszenen (vgl. Kowalczyk 2003: 11 ff.).

Die „Mutter Polin“ hatte also die Aufgabe, ihren Sohn in jeder Hinsicht abzuhärten

und auf die Begegnung mit den „Moskalen“, wie man damals die Russen nannte, vorzubereiten. Der Aufruf an die Mütter der Nation hat die messianische Idee von Mickiewicz begleitet. Die unterdrückte Nation sollte ähnlich wie Jesus Christus durch Niederlage und Tod zum Sieg kommen. Polen sollte somit der Christus der Nationen werden (vgl. Chołuj 2000: 1).

Die „Mutter Polin“ kümmerte sich in der Zeit der Teilung und Besatzung Polens um die Kontinuität des Glaubens, der nationalen Identität, der Sprache und der Tradition. Für eine Frau von damals bedeutete dieses Angleichen an den Mythos der „Mutter Polin“ in erster Linie Aufopferung und Hingabe. Sehr oft bedeutete es auch die selbständige Haushaltsführung, das einsame Großziehen der Kinder und das Vermitteln einer patriotischen Haltung, während die Männer und Väter nicht da waren, entweder weil sie in den Aufständen kämpften, im Exil verbannt oder tot waren. Die Ausweglosigkeit ihrer Situation bewirkte, dass sie die an sie gestellten Aufgaben und Erwartungen größtenteils sehr gut erfüllten. Damit trugen die Frauen zur Stärkung und Aufrechterhaltung des Mythos bei (vgl. Kowalczyk 2003: 11).

Die Frauen wurden vor dem Aufstand nach der zweiten Teilung Polens 1794 von General Tadeusz Kosciuszko dazu aufgerufen, ihre patriotische Pflicht zu erfüllen und sich „dem Vaterland zu opfern“. Die Frauen folgten dieser Aufforderung bereitwillig nicht nur ein Mal. Sie waren in weiteren Aufständen im 19. Jahrhundert in der Untergrundbewegung tätig, im Ersten und Zweiten Weltkrieg waren sie unter den Partisanen und im Kommunismus in der Opposition. Dieses dabei stattfindende Martyrologium verlief im Zeichen der „Mutter Polin“ (vgl. Penn 2005: 241). Shana Penn (2005: 242 f.) beschreibt diese Zeit, die von Opferbereitschaft gekennzeichnet war:

„The image of the Matka Polka, a mythic creature of male design, took hold of the collective imagination and assumed legendary proportions in the very era when real Polish women were awakening and reinventing their lives. Behind the fabled image of the self-sacrificing mother who sends her men off to war, nineteenth-century women identified with a diverse range of roles and experiences. They were patriots, conspirators, educators, writers, reformers, foot soldiers and emancipates“.

Walczewska betont, dass die Konstruktion der „Mutter Polin“ für die Frauen gleichzeitig eine Möglichkeit der Teilnahme an der nationalen Gemeinschaft war. Über die Mutterschaft konnte sich eine Frau in diese Gemeinschaft „einkaufen“. Dieser Vorgang sollte durch die von Mickiewicz angepriesene Opferbereitschaft der Frau verankert werden (vgl. Walczewska 1999: 53).

Die Zeiten der Teilungen Polens, in der die Frauen gezwungen waren, ohne Männer zu leben, weil diese entweder im Kampf, nach Sibirien verbannt oder verhaftet waren, hatten den Charakter der Organisation des täglichen Lebens in Zeiten der Umbrüche geprägt: Frauen übernahmen automatisch die Aufgaben der Männer und zogen sich zu ihren angestammten Aufgaben zurück, als die Männer wieder zuhause waren (vgl. Penn 2005: 243).

4.2.2. „Mutter Polin“ kontra Super-Mutter – Reproduktion und Variationen des Mythos  
Kowalczyk (2003), polnische Genderforscherin, zeichnet nach, wie sich der Mythos der „Mutter Polin“ im Laufe der Zeit veränderte. Die Geschichte der „Mutter Polin“ geht weiter, sie bleibt nicht nur in Zeiten des Unabhängigkeitskampfes aktuell. Es sind weitere Inkarnationen des Mythos erkennbar: zuerst die Mütter der Aufstandskämpfer, Partisanen und Soldaten, die in den aufeinanderfolgenden Kriegen sterben, dann folgt die Modifikation des Mythos in der Volksrepublik Polens und in der Gegenwart. Auch in kommunistischen Zeiten konnten Frauen in den Kategorien der „Mutter Polin“ beschrieben werden. Im Vordergrund standen hier die Aufopferung und das Abschwören von den eigenen Bedürfnisse und Ambitionen. Die Frauen hatten vor allem als Bürgerinnen der Volksrepublik zu dienen, indem sie unter anderem ihre Kinder im Geiste der sozialistischen Werte und der Ideologie erzogen. Frauen arbeiteten Doppelvollzeit, beruflich und im Haushalt. Sie standen stundenlang Schlange, um in Zeiten der Krise die Basisgüter für ihre Familie zu ergattern (vgl. Kowalczyk 2003: 11 ff.).

Die oppositionelle „Mutter Polin“ ist nach Kowalczyk (ebd.) die nächste Inkarnation der „Mutter Polin“, die sich am Ende der kommunistischen Ära manifestiert. Sie ist der Grundstein der Familie und des Familienhauses, in dem patriotische Werte gepflegt werden, in dem der freie Sender Radio Europa illegal empfangen wird und wo oppositionelle Zeitungen gedruckt werden, die nachher oft auch von den Frauen kolportiert werden. Die oppositionelle „Mutter Polin“ schickt ihre Söhne wieder auf die Barrikaden der Arbeiterstreiks, während sie sich um das tägliche Leben kümmert und vorbildlich leidet. Sie muss erneut Opfer bringen und verwandelt sich wiederum in eine tragische Figur (vgl. ebd.: 11 ff.).

Über die Zeit der freien Gewerkschaft Solidarność (1980), die Aufschrift auf der Mau-



er der Danziger Werft: „Frauen, stört uns nicht, wir kämpfen um Polen“ und die abwesenden Männer schreibt Graff (2008: 36) folgendes:

„Die Männer 'kämpfen um Polen'. Frauen weinen wieder, machen belegte Brote, schicken die nächsten Söhne in den Kampf. Dafür, wie das die Abgeordnete Sikorska-Trela sagte, nennt man uns mit Stolz Mütter Polinnen, um unsere bedeutsame Rolle sowohl im Familien- wie auch im Nationalleben des Landes zu betonen“.

Es waren also wieder die großen, nationalen Männerangelegenheiten, an denen Frauen nur mit der Erfüllung der traditionellen Bedingungen des Mythos teilnehmen durften. Graff, polnische Genderforscherin macht darauf aufmerksam, dass es kein Zufall war, dass die Frauen, mit denen Shana Penn bei der Arbeit an dem Buch „Solidarity's Secret“ gesprochen hatte, ihre Aushilfsfunktion betont hatten. Wenn sie eigenständig tätig waren, dann nur aus dem Grund, weil die Männer unter Arrest standen. Sie haben nur das getan, was sie tun mussten: Sie haben geholfen (vgl. ebd.). In der Zeit der post-sozialistischen Transformation kommt es zu einer gewaltigen Änderung des Wertesystems. Der Haushalt wird zu einem familiären Unternehmen und der Patriotismus wird vom Konsum verdrängt. Die Mutterschaft wurde in dieser Zeit anders, und zwar bewusster erlebt. Die reproduktiven Rechte der Frauen wurden gleichzeitig radikal eingeschränkt, der Schwangerschaftsabbruch wurde im Jahre 1993 verboten (vgl. Kowalczyk 2003: 11 ff.).

Es stellt sich die Frage, womit die „Mutter Polin“ in der neuen postkommunistischen Wirklichkeit ersetzt oder ergänzt wurde. Die Antwort illustriert Kowalczyk mit der Arbeit von Elżbieta Jabłońska, einer polnischen Künstlerin.



Abb. 2: Elżbieta Jabłońska, Supermatka, (dt. „Suppermutter“) 2002

Das Foto zeigt Jabłońska, die als Superman verkleidet ist, mit ihrem Sohn am Schoß.

Das Foto wurde in der Küche aufgenommen, in dem stereotypischen Reich einer Frau. Das Bild wird teilweise durch Aufschriften entschlüsselt, diese beziehen sich auf einfache Hausarbeiten: „spülen“, „waschen“, „kochen“. All diese Tätigkeiten gehören zu der Kategorie „Hausspiele“; dieser Name stellt die einfachen Haushaltsarbeiten in Zusammenhang mit Unterhaltung oder auch Sportspielen dar, die nichts mit der „wahren“ Arbeit zu tun haben. Jabłońska schildert hier die stereotypen Erwartungen, mit denen Frauen konfrontiert werden und die zahlreichen Pflichten, die ihnen auferlegt werden. In diesem Bild wird auch der Mythos der „Mutter Polin“ zitiert. Die „Supermutter“ wird in der Pose der Madonna abgelichtet, was eine weitere Möglichkeit der Interpretation des Bildes eröffnet. Die „Supermutter“ – wie der „Superman“ – beschützt, rettet und kämpft und ist gleichzeitig eine einfache Frau. Wenn sie gebraucht wird, eilt sie zur Hilfe und bleibt unerkannt, weil sie maskiert ist.<sup>3</sup> Das führt zu der bitteren Schlussfolgerung, dass die „Supermutter“ und ihr alltäglicher Kampf unbemerkt bleiben und die Ergebnisse dieses Kampfes nicht von Dauer sind (vgl. ebd.). Dieses Bild kann auch in den Kategorien des Mythos „Mutter Polin“ interpretiert werden. „Mutter Polin“ zu sein, war eine heroische Berufung, die „Supermutter“ wird mit den einfachen Tätigkeiten beschrieben, denen scheinbar keine große Bedeutung beigemessen wird. Diese einfachen Beschäftigungen stehen auf den ersten Blick in keiner Relation zur „Mutter Polin“, die aus dem alltäglichen Kontext herausgenommen war. Die „Mutter Polin“ musste aber auch „Supermutter“ sein. Die Erhabenheit der Aufgaben der „Mutter Polin“ und die ihr zugeschriebenen Eigenschaften wie Demut und Opferbereitschaft haben bewirkt, dass das Profane in den Hintergrund gedrängt wurde. Die „Supermutter“ ist keine dramatische Konstruktion, sie ist vielmehr eine ironische Travestie mancher widersprüchlicher Konzepte wie Madonna versus Superman, Tradition versus Popkultur, und wird somit auch vieldeutiger als die „Mutter Polin“ (vgl. ebd.).

Kowalczyk (ebd.) weist darauf hin, dass die „Supermutter“ sich in der traditionellen Rolle ähnlich wie die „Mutter Polin“ verwirklicht. Sie wird als eine starke, mächtige Figur dargestellt, doch ihre Domäne bleibt nur die Küche. Sie kann mit der von Walczewska beschriebenen „gastronomischen Mutter“ verglichen werden. Die Macht der Frau wird hier auf die Abhängigkeit der Familienmitglieder von der

---

<sup>3</sup> In anderen Fotos aus dieser Reihe, ist die Supermutter als Spiderman und Batman kostümiert, wobei ihr Gesicht maskiert ist. Diese Fotoreihe war 2009 in der Ausstellung *Gender Check. Femininity and Masculinity in the Art of Eastern Europe*, in Mumok/Wien zu sehen.

„gastronomischen Mutter“ gestützt. In der Familie und zu Hause hat die „gastronomische Mutter“ eine besondere Macht; mit dieser ersetzt sie die fehlende Macht in der Öffentlichkeit (vgl. Walczewska, 1999: 164ff). Die Macht und Wirkungskraft dieser zwei Konzepte der „Supermutter“ und der „gastronomischen Mutter“ beschränken sich auf den Familien- und Hausbereich (vgl. Kowalczyk 2003:11 ff.).

Die These von Kowalczyk ist also, dass die „Mutter Polin“, ein Ideal der konservativen politischen Kreise, die polnischen Frauen lehrt, dass sie sich vollständig der Familie und der Kindererziehung widmen sollten. Von dieser reproduktiven Pflicht wird die Frau durch Konsum und die Globalisierung der Kultur befreit. Die modernen Normen bringen andere Aufforderungen und Ideale mit sich, die unerreichbar sind: Hier sehen wir eine ewig junge, attraktive, schöne Frau, die es vorbildlich schafft, das berufliche mit dem privaten Leben in Einklang zu bringen. Um das zu erreichen, muss die Frau eine Art „Wonder Woman“ werden (vgl. ebd.).

Auch wenn es den Anschein hat, als ob der Mythos der „Mutter Polin“ langsam in Vergessenheit geraten würde, bedeutet dies nicht, dass die Vertreter der katholischen Kirche sowie der traditionell orientierten politischen Flügel Frauen nicht als Verkörperung der „Mutter Polin“, als Symbol der fortwährend kultivierten familiären und religiösen Werte sehen wollen (vgl. ebd.). Der patriotische Aspekt des Mythos wurde mit der Zeit etwas abgeschwächt und durch die Betonung der reproduktiven Rolle der Frau ersetzt. Bei der Hervorhebung dieser Rolle offenbart sich die „Mutter Polin“ als die Beschützerin des „ungeborenen Lebens“ und Gegnerin der Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchverbots. Im rechts-katholischen Diskurs wird weiterhin für die Aufrechterhaltung der nationalen Tradition und Werte plädiert, mit denen die westlichen Einflüsse in Konflikt stehen. Kinder zu gebären bedeutet für die Frau die Erfüllung der nationalen Pflicht, angesichts der Bedrohung des sogenannten „demografischen Falles der Nation“. „Mütter Polinnen“ werden hier den Feministinnen gegenübergestellt. (vgl. ebd.). Kowalczyk zeigt die Grundproblematik auf, die mit dem Aufzwingen der Reproduktionsrolle der Frau verbunden ist. Das Bild der passiven, untergeordneten und sich aufopfernden Frau ist für die pronatalistische Politik am besten nutzbar. Dem widersprechen Feministinnen – sie verlangen das Recht auf eine persönliche Entscheidung. Das Konstrukt der „Mutter Polin“ ist von der antifeministischen Ideologie durchdrungen, zeigt die Wächterin der Tradition, Dienerin

des Systems und Heimgöttin, vergleichbar mit der anderen Wächterin der patriarchalischen Ordnung, der Olymp-Göttin Hestia, deren Aufgabenbereich auch die Gebiete des Familien- und Staatsherdes und der Familienharmonie umfasste (vgl. ebd.).

Andere Autoren und Autorinnen in Polen sind ebenfalls Kowalczyks Meinung. Diese stellt also eine ernstzunehmende These dar, dass die für den Mythos charakteristischen Zuschreibungen maßgeblich zur Positionierung der Frau im öffentlichen wie auch im privaten Raum beigetragen haben. Nach Bożena Chołuj (2008) kann hier gesagt werden, dass wir nicht mehr von einem homogenen Bild der Frau in der polnischen Kultur sprechen können, sondern von vielen Frauenbildern, die nebeneinander ko-existieren und einander durchdringen. In Folge der Familienpolitik nach 1989 gab es Versuche und Bestrebungen, ein homogenes Frauenbild zu installieren, das der traditionellen Vorstellung der „Mutter Polin“ glich. Im Zuge der Pluralisierung der Positionen zerfällt dieses Bild jedoch langsam und die Typologie wird erweitert. Neben der „Mutter Polin“ und ihren Inkarnationen steht hier eine emanzipierte Unternehmerin, Akademikerin, Feministin oder Single (vgl. Chołuj 2008: 2).

## **5. Die katholische Kirche als gesellschaftspolitische Akteurin**

Aufgrund der Anzahl der Gläubigen, Verstrickungen mit den nationalen und historischen Traditionen, ihrer Rolle und Status im gesellschaftlichen Leben nahm und nimmt die römisch-katholische Kirche einen besonderen Platz in der Geschichte wie auch in der Gegenwart Polens ein.

Die katholische Kirche ist in Polen die älteste Institution – sie hat aber seit der „Taufe Polens“ (im Jahr 966) 1000 Jahre benötigt, um den Höhepunkt ihrer Macht zu erreichen. Die Zunahme der Bedeutung der katholischen Kirche ist deutlich zu sehen, wenn wir uns ihre Geschichte in den letzten 300 Jahren ansehen.

### **5.1. Die Rolle der katholischen Kirche in Polen – eine historische Perspektive**

Durch die Kriege im 17. Jahrhundert und den Großen Nordischen Krieg, während derer die protestantischen Schweden und orthodoxen Kosaken sowie die Russen in Polen einfielen, hat der Katholizismus in Polen einen großen Aufschwung erfahren. Diejenigen unter den Teilnehmern der Konföderation von Bar (1768-1772)<sup>4</sup>, die zur Verteidigung des katholischen Glaubens ins Feld zogen, haben den polnischen Patriotismus mit der Loyalität gegenüber dem Glauben vereint. Kurze Zeit danach wurde diese Vorstellung zum Gemeingut. Auch in der Zeit, in der die Hierarchien innerhalb der Kirche unter der Herrschaft der Besatzungsmächte schwankten<sup>5</sup>, gewann der Glaube an Macht. In der schweren Zeit der Teilungen Polens unter den damaligen Weltmächten Preußen, Russland und Österreich-Ungarn in den Jahren 1772, 1793 und 1795 wurde der Glaube überhaupt zum Vehikel der polnischen nationalen Identität (vgl. Davis 2003: 304 ff.).

Im 18. Jahrhundert war die Situation der römisch-katholischen Kirche in Polen sehr unbeständig. Das Verhältnis zwischen den Orthodoxen und den Protestanten, die je-

---

<sup>4</sup> Die Konföderation von Bar war eine Gruppierung der polnischen Adligen, die in der Festung von Bar am 29.02.1768 in Podolien gegründet worden war, die die Unabhängigkeit von Polen gegenüber Russland und die Verteidigung des katholischen Glaubens als Ziel hatte (vgl. Davis 2003: 304).

<sup>5</sup> Alle kircheninternen Angelegenheiten waren in Russland strenger Kontrolle unterworfen (vgl. Davis 2003: 307).

weils von den Machthabern aus Russland und Preußen unterstützt wurden, war gespannt. Obwohl Bischöfe im Senat saßen und der Primas, also das Oberhaupt der Kirche als Interrex (amtierender König) in jedem Interregnum regierte, konnte von einem religiösen Monopol keine Rede sein. Die Bischöfe, die bei den Königswahlen die katholischen Habsburger befürwortet haben, sind jedes Mal in ihrem Vorhaben gescheitert. Als Verstärkung der Position der Kirche siedelten sich in Polen neue Orden aus ganz Europa an. Zwei polnische Orden, die Marianisten und die Schwestern des Hl. Sakraments stärkten die an Bedeutung zunehmende Marienverehrung. Das machte das Bestreben des Klerus deutlich und sichtbar: In schweren Zeiten die Gläubigen fest im Griff zu behalten, um die Kontinuität der Kirche zu sichern (vgl. ebd.: 304 ff.).

In der Zeit der Teilungen Polens verstärkte sich die Kluft zwischen der Kirche als Institution und den Gläubigen. Die Politik der Besatzungsländer richtete sich gegen die Kirche, die wichtigsten Kirchenämter blieben unbesetzt, da es an politisch „akzeptierten“ Priestern mangelte. Die Überwachung und das Eingreifen in kirchliche Angelegenheiten seitens staatlicher Administration war an der Tagesordnung, während nonkonforme Priester nach Sibirien deportiert wurden (vgl. ebd.: 304 f.). Die Situation wurde zusätzlich dadurch erschwert, dass sich der Vatikan für die Lage der Katholiken in Polen wenig interessierte. Die Päpste waren dermaßen durch Konkordate gebunden und auf Verständigung mit den Oberhäuptern der konservativen Monarchien ausgerichtet, dass Rom jeden polnischen Aufstand zutiefst verurteilte, was die zunehmende Ablehnung gegenüber der Kirche als Institution zur Folge hatte (vgl. Davis 2003: 307; 371).

Im späten 19. Jahrhundert begann die allmähliche Annäherung des Volkes und der Institution Kirche. In Folge der Tätigkeit radikaler Priester wie Piotr Ściegienny, der wegen seiner sozialen Agitation nach Sibirien verbannt worden war, stellte sich der Ruf der Kirche als der gute Hirte ein. Um den Krakauer Bischof in Galizien entstand ein Zentrum, das die Anhänger der kirchlichen Reformen versammelte. Der katholische Modernismus brachte einen frischen Wind der Erneuerung mit sich. Es handelte sich hier um eine Bewegung, die den katholischen Glauben mit der Sensibilität für aktuelle soziale und gesellschaftliche Umstände zu verbinden suchte. Die Entstehung katholischer Schulverbände, Fürsorgevereine, Gewerkschaften, Verlage, Genossenschaftsbewegungen und die Gründung der christlich-katholischen Parteien in

Galizien, Preußen und Russisch-Polen setzten wichtige Zeichen in dieser Teilungszeit. Das Bedeutende dabei war, dass das Erleben der gemeinsamen Not, sowohl bei der Kirche als auch bei der Bevölkerung, das Gefühl der gemeinsamen Sache entstehen ließ (vgl. ebd.: 307; Jopek 2003: 42).

Nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit nach dem Ersten Weltkrieg (1918) fand die katholische Kirche in Polen festeren politischen Halt. In dieser Zeit wurde die katholische Universität KUL in Lublin gegründet und 1925 wurde ein Konkordat zwischen Polen und dem Vatikan abgeschlossen. Dieser Vertrag sicherte den obligatorischen Religionsunterricht in den staatlichen Schulen, der Katholizismus erhielt in der Verfassung jedoch keinen Status als offizielle Staatsreligion, sondern nahm lediglich „die führende Stellung unter gleichberechtigten religiösen Bekenntnissen“ (Davis ebd.: 308). Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die ungeteilte Position der römisch-katholischen Kirche bestätigt. Vor der zweiten Teilung 1793 hatten sich 54 % der Bevölkerung Polens als Katholiken ausgegeben. In der Zweiten Republik waren es bereits 65 %, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges waren es bereits etwa 96 %. Im Jahr 1999 betrug der Anteil der römisch-katholischen Gläubigen 90,1 % (vgl. ebd.).

Nach der Konferenz von Jalta im Februar 1945, in der von den Siegerstaaten die Grenzen und Einflussbereiche beschlossen wurden, geriet Polen unter den Einfluss der Sowjetunion. Das neue Regime distanzierte sich damals von der römisch-katholischen Kirche und bereits im Dezember 1945 wurden die Vereinbarungen des Konkordats aus dem Jahr 1925 aufgelöst. Die schwierigste Phase für die römisch-katholische Kirche in der Nachkriegsgeschichte war die Zeit des Stalinismus (1948 – 1956). Die Ausgliederung der katholischen Fakultäten aus den Universitäten und die Verstaatlichung von Kirchenbesitz waren die Folgen. In einer Übereinkunft zwischen Kirche und Staat garantierte letzterer demnach die Freiheit der Ausübung des religiösen Kultes, das Weiterbestehen der Orden und er billigte den Religionsunterricht in den Schulen. Die Kirche hatte darüber hinaus die Verstaatlichung ihrer Ländereien zu akzeptieren und Bischöfe mussten ihre Loyalität dem Staat gegenüber erklären. Die scheinbare Autonomie endete rasch. In weiterer Folge wurden die katholischen Verlage, Schulen und Vereinigungen liquidiert und der Staat griff mit aller Macht in kircheninterne Angelegenheiten ein (vgl. Jopek 2003: 45 ff.).

Die 1970er Jahre waren eine Zeit der „besseren“ Beziehungen zwischen dem Staat und der Kirche. Die ideologische Basis des Staates geriet zunehmend ins Wanken. Wirtschaftliche Einbußen und Mängel waren mit der Propaganda nicht mehr zu verdecken. Die offene Kritik der Gesellschaft fand ihren Ausdruck in den Massenprotesten und Besetzungen in den Jahren 1968, 1970, 1976 und 1980. Es war eine Zeit, in der die Kirche ihr Schulwesen, ihre pastoralen Tätigkeiten und ihre Infrastruktur ausbauen konnte. Diese Phase der Aktivität ging mit einer religiösen Belebung der Gesellschaft einher (vgl. ebd.).

Eine weitere unbestrittene Aufwertung der katholischen Angelegenheiten in Osteuropa und vor allem der Position der Kirche in Polen kam mit der Wahl von Karol Wojtyła, dem Erz-Bischof von Krakau, für das Papstamt im Jahr 1978. Sein erster Besuch als Papst Johannes Paul II. in Polen im Jahr 1979, der über 10 Millionen Polen aus allen sozialen Schichten und Kreisen, auch aus den Reihen der sozialistischen Partei, Gewerkschaftsverband Solidarność (pl. für Solidarität) vereint hatte, lieferte den Grundstein für die politische Wende, die den Fall des Kommunismus 1989 in Osteuropa einleitete (vgl. Jopek 2003: 47).

Johannes Paul II. befürwortete die Bewegung Solidarność und empfing Lech Wałęsa, den Vorsitzenden von Solidarność, im Vatikan. Als Wałęsa jedoch wegen seiner oppositionellen Tätigkeit im Gewerkschaftsverband verhaftet wurde, behielt die diplomatische Linie des vatikanischen Nichteingreifens die Oberhand: Es gab keine dezidierten Reaktionen, sondern Gebete und vertrauliche Briefwechsel. Als das Militärregime während des Kriegsrechts 1981–1983 (pl. stan wojenny)<sup>6</sup> nicht verhandeln wollte, erklärte der Papst offen, dass die Kirche in nationalen Angelegenheiten ein Recht habe, mitzureden. Auf diese Weise kam es zu einem Treffen von General Jaruzelski und Erzbischof Glemp, bei dem die Pläne für den nächsten päpstlichen Besuch in Polen besprochen wurden. Die politische Haltung des polnischen Papstes blieb stets ungerührt: Die universelle Kirche akzeptierte keine Gewalt, ob in Polen, in Irland oder anderswo auf der Welt. Diese Haltung geht mit der romantischen Tradition Polens einher, mit der in der Teilungszeit Polens entwickelten messianischen Idee der polnischen Nation, in einer solchen Situation heißt es: „Die Spiritualität wird der politischen Macht vorgezogen“ (vgl. Davies 2001: 375).

---

<sup>6</sup> Das Kriegrecht wurde 1981 in Folge der massiven Unruhen eingeführt, bei denen es um politische Forderungen und soziale Reformen ging (vgl. Davies 2001: 375).



Die Position der katholischen Kirche wurde im gesellschaftspolitischen Diskurs nach der Wende im Jahre 1989 immer mächtiger. Aber die Legitimierung für ihre Einflussnahme bezieht sie bis heute zum großen Teil aus der Zeitperiode vor der Wende. Die Beteiligung an dem Kampf gegen das kommunistische Regime, die Unterstützung der Opposition, die sich um den Gewerkschaftsverband Solidarność gruppierte und das angestrebte kirchliche Monopol auf Moral und Recht bewirkte, dass die Kirche nach den freien Wahlen in 1989 als die erste und bislang größte Institution in Polen in Erscheinung trat, die das politisch-gesellschaftliche Geschehen im Land beeinflusste, auch in Hinblick auf die Frauenpolitik (vgl. Szawiel 2007: 4).

Die sich im wirtschaftlichen Sektor vollziehenden Umbrüche, die Umstellung von der Planwirtschaft auf die freie, kapitalistische Wirtschaft und die hohe Arbeitslosenquote boten die Basis für die Wiederbelebung der traditionellen Frauen- und Rollenbilder. Zu Beginn der 1990er Jahre wurde prognostiziert, dass sich der polnische Staat zunehmend säkularisieren und dass sich in Folge der systemischen Umgestaltung eine Abkehr vom Glauben und vor allem von der katholischen Kirche als Institution vollziehen werde. Dies hat sich aber in den darauffolgenden Jahren nicht bewahrheitet (vgl. ebd.).

## **5.2. Die politischen Kontroversen in den 1990er Jahren**

Die politischen Kontroversen der 1990er Jahre, die mit dem manifesten Einfluss der katholischen Kirche in Verbindung standen, waren das Verabschieden des Konkordats, das Einführen des Schwangerschaftsabbruchgesetzes sowie die Festlegung von *Invocatio Dei*<sup>7</sup> in der neuen Verfassung. Diese Veränderungen, die durch die katholische Kirche inspiriert wurden, wurden auch heftig und umfassend kritisiert. Die Einwände wurden sowohl gegen formale als auch gegen inhaltliche Aspekte erhoben. In allen oben erwähnten Fällen wurden die problematischen Bereiche vom Gesetzgeber nicht ausreichend erörtert. Gesetze zu verabschieden, die alle Kontrahenten zufriedenstellten, war im angespannten politischen Klima unmöglich. Die Möglichkeit eines Volksbegehrens wurde seitens der katholischen Kirche ausgeschlossen, weil eine Volksabstimmung besonders bei der Frage des Schwangerschaftsabbruchs

---

<sup>7</sup> „*Invocatio dei*“ ist eine Form des Gottesbezuges. Die Verfassung wird dabei quasi im Namen Gottes erlassen (vgl. Stein 2001: 185).

bruchs gegen die „natürliche Ordnung“ verstoßen hätte. Das Konkordat - dank welchem bis dato alle Angelegenheiten und Beziehungen zwischen Polen und der katholischen Kirche sowie dem Vatikanstaat geregelt werden - wurde 1988 ratifiziert. Der Schwangerschaftsabbruch wurde mit drei Ausnahmen (Schwangerschaft in Folge einer Kriminaltat, im Falle der bestehenden Bedrohung des Lebens der schwangeren Frau oder im Falle der genetischen Indikation) im Jahr 1993 verboten, wobei es in vielen Fällen nicht möglich ist, einen Abbruch aufgrund der vorliegenden Ausnahmeregelung legal durchzuführen, weil es kaum Ärzte gibt, die dazu bereit wären. Der Konflikt um den legalen Zugang zum Schwangerschaftsabbruch wurde zunehmend zur Frage nach der Rolle und der ausgeübten Einflussnahme der Kirche in Kultur, Politik und Gesellschaft (vgl. Jopek 2003: 113 ff.). Bei der Ausformulierung der neuen Verfassung hat man sich schließlich auf einen Kompromiss geeinigt: in der Präambel wurden sowohl die Gläubigen als auch die Ungläubigen erwähnt:

„In der Sorge um unser Vaterland und seine Zukunft, nachdem wir 1989 die Möglichkeit wiedergewonnen haben, souverän und demokratisch über unser Schicksal zu bestimmen, beschließen wir, das Polnische Volk – alle Staatsbürger der Republik, sowohl diejenigen, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern diese universellen Werte aus anderen Quellen ableiten“ (Verfassung der Republik Polen 1997).

Die politische Wende im Jahre 1989 und der Zerfall der Sowjetunion ermöglichten das Einleiten von Transformationsprozessen innerhalb der Kirche. Die Diözesen wurden neu organisiert, es folgten Reformen in der Priesterausbildung sowie Änderungen in der Organisation des theologischen Studiengangs. Es entstanden verstärkt katholische Bewegungen, Schulen, Medien und Laienverbände und der Religionsunterricht fand wieder Eingang in die staatlichen Schulen (vgl. ebd.: 57 ff.).

Das nach der Wende eingeführte Mehrparteiensystem führte zur Herausbildung einer Pluralität in der politischen Landschaft. Die Katholiken waren nicht nur in den christlich-demokratischen Parteien vertreten, sondern auch in den liberalen, rechten und konservativen (vgl. Byrska 2003: 109). Da die Kirche wesentlich zur Wende beigetragen hatte, indem sie die Opposition unterstützte, versuchte sie nun einen direkten Einfluss auf das politische Geschehen zu haben. Die christlich-demokratischen Parteien wurden von der Kirche unterstützt. Die Kirche hat jedoch in diesem Zusammenhang betont, dass ihre Mission positiver Natur sei. Die Autorität der Kirche sollte von den Politikern nicht missbraucht werden. Mit der Meinungsfreiheit kamen neue

Reibungsbereiche, die auf die Meinungsunterschiede zurückzuführen waren. Der Kirche fiel es anfangs schwer, den neuen Pluralismus zu akzeptieren, obwohl Polen historisch gesehen pluralistisch war. Unter anderem zeigte sich in den Verhandlungen um das Konkordat, dass die Kirche auf den gewohnten „Wahrheitsmonopol“, welches sie vor der Wende hatte, nicht verzichten möchte (vgl. Byrska 2003: 109 ff.).

So kritisiert zum Beispiel Borowik (2009) die Art und Weise, wie der vor der Wende aus den Schulen verbannte Religionsunterricht wieder eingeführt wurde. Dies erfolgte ohne öffentliche Diskussion: über den Beschluss verhandelten nur die hochrangigen Regierungsvertreter und Kirchenoberhäupter. Der Religionsunterricht wurde kurz vor dem Beginn des Schuljahres 1990 auf Anweisung des damaligen Bildungsministeriums eingeführt. Borowik bemerkt, dass sich die katholische Kirche, so wie vor der Wende im Jahre 1989, weiterhin in der Rolle des Sprachrohrs des politisch unmündigen Volkes sieht:

„Da unter der totalitären Herrschaft [der Sowjetunion] keine echte politische Gesellschaft existierte, trat die römisch-katholische Kirche in Polen an ihre Stelle und vertrat die politischen Interessen der unterdrückten Bevölkerung“ (Borowik 2009: 1).

Das geschieht zum größten Teil ohne Zustimmung und gegen den Willen der Bevölkerung. Borowik (ebd.: 1) weist darauf hin, dass sich diese Einstellung der Kirche zum Volk, trotz der fortschreitenden Demokratisierung und des wachsenden politischen Bewusstseins, nicht veränderte:

„Aufgrund des politischen Übergangs konnte eine politische Gesellschaft in Polen entstehen – die Bürger fing an sich so zu verhalten, wie es für eine Demokratie typisch ist: Sie traten bewusst in eine politische Partei ein oder gingen aus Überzeugung wählen. In der Folge sanken die Erwartungen der Gesellschaft in Bezug auf das politische Handeln der Kirche. Vielmehr gab es, und gibt es noch immer, eine stark ablehnende Haltung gegenüber und sogar Kritik an dem 'politischen Engagement der Kirche'. Diese fundamentale Metamorphose fand jedoch bei den Vertretern der Kirche, die auch weiterhin dem Modus Operandi der totalitären Ära folgten, keine Beachtung. Die Bischöfe sprachen nach wie vor im Namen des Volkes und gaben den Bürger auch weiterhin Anweisungen, beispielsweise Wahlempfehlungen“.

Aber auch andere Autoren beschäftigen sich mit dieser Problematik. So etwa Davies, der diese Einstellung in seinem Buch „In Herzen Europas“ mit folgenden Worten kommentiert:

„Die römisch-katholische Kirche ist keine politische Organisation, aber dazu verurteilt, eine politische Rolle zu spielen. Seit den Teilungen hat sie bei den herrschenden Mächten immer wieder Fürsprache eingelegt, und ihre gegen-

wärtige Statur als die einzige nationale Institution mit echter Autorität und Legitimität nötigt ihre Vertreter als Schiedsrichter zwischen Partei und Volk aufzutreten. Man kann die kirchliche Hierarchie aber nicht unbedingt mit der gesamten Kirche gleichsetzen, und die institutionellen Interessen der Hierarchie decken sich nicht unbedingt mit dem der Gläubigen“ (Davies 2001: 370).

Über das Phänomen der polnischen Religiosität und die Stärke der katholischen Kirche im öffentlichen und politischen Leben in Polen schreibt Środa (2007) in Bezug auf die Stellung der Frau in der polnischen Gesellschaft. Magdalena Środa (vgl. ebd. 3), eine polnische Philosophin und Frauenforscherin betont den Einfluss der Kirche und der polnischen Religiosität auf Rolle, Status, Rechte und Möglichkeiten der Frauen in der polnischen Kultur und bezeichnet ihn als prägend.

Laut Środa ist die katholische Prägung Polens mit jener in Irland oder Italien vergleichbar, jedoch ist die Rolle der Kirche in Polen aufgrund der historischen Entwicklungen (Teilungen Polens, Kommunismus) wesentlich bedeutender. Die Errichtung einer säkularen und laizistischen Gesellschaft scheint nicht möglich, weil die katholische Kirche in Polen nicht nur für Glaubensfragen zuständig ist, sondern auch für die „nationale Substanz“: das Polentum, den Patriotismus etc. Der christliche Glaube hat in Polen einen öffentlichen Charakter, die Kirche als Institution übernimmt eine politische Rolle, die Trennung zwischen Religion und Staat ist somit nicht gewährleistet. Die propagierte Verehrung der heiligen Maria legt den Frauen Eigenschaften wie Fürsorglichkeit, Aufopferung, Demut und Unterordnung nahe (vgl. ebd.: 3).

Die neuesten Entwicklungen zeigen aber, dass es immer mehr Polen und Polinnen gibt, die mit der Politik und der privilegierten Position der Kirche nicht zufrieden sind. Die antiklerikale Stimmung nimmt zu, es formiert sich Widerstand gegen die Kirche. Besonders ist dies an der steigenden Zahl der Befürworter der Palikot-Bewegung (pl. Ruch Palikota) zu sehen, die bei den letzten Parlamentswahlen 10,02 % aller Stimmen erreicht hat. Mit Positionen, die sich gegen die konservativen Meinungen richten – unter anderem Unterstützung für Frauen und reproduktive Rechte, Homosexuelle und Transsexuelle, und Widerstand gegen den gesellschaftlichen und politischen Einfluss der katholischen Kirche in Polen – vertritt diese politische Partei in Fragen der Weltanschauung liberale Ansichten. Es ist das erste Mal seit der Wende, dass mit derartiger Entschlossenheit verlangt wird, dass religiöse Symbole aus den öffentlichen Gebäuden entfernt werden, dass ein Verbot des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen eingeführt wird und dass die Kirchenprivilegien abgeschafft

werden (vgl. Dethlefsen 2012: 3 f.).

### **5.3. Weitere Charakteristika der polnischen Religiosität**

In der allgemeinen Definition bedeutet Religiosität oder Frömmigkeit einen gesamten Komplex „aller jener Formen, Weisheiten und Gestalten, in denen die menschliche Zuwendung zu Gott Gestalt annimmt“ (vgl. Beinert 2000: 269).

Die römisch-katholische Religion hatte immer eine starke Verwurzelung in der Religiosität des einfachen Volkes und war nicht immer im Einklang mit den offiziellen Dogmen der Kirche. Volksreligiosität zeichnet sich durch starke Ritualisierung, Sensualismus und Lebhaftigkeit aus. Die zentralen Punkte sind die Eucharistie, der Heiligenkult und die Sakramentenfeier (vgl. ebd.: 270).

Nach Norman Davies lässt sich feststellen, dass:

„Polens historischer Anspruch *semper fidelis* zu sein, das heißt der ungeteilte Vorkämpfer des katholischen Glaubens, [...] zeitweise übertrieben [war], doch sein gegenwärtiger Anspruch, das katholischste Land Europas zu sein, ist schwer zu widerlegen“ (Davies 2001:309).

Die polnische Religiosität und die Kraft des Volksglaubens sind in Polen viel tiefer verankert als die Strukturen der römisch-katholischen Kirche (vgl. ebd.: 304). Zu den Eigenschaften der polnischen Religiosität gehört vor allem der Marienkult, dessen Stellenwert seit dem 19. Jahrhundert immer größer wurde. Der Marienkult ist kein polnisches Phänomen, Marienverehrung ist in Europa (siehe zum Beispiel Mariazell, Lourdes) sowie in Amerika (Marienerscheinungen von Guadeloupe) bekannt, aber in Polen hat er einen besonderen Stellenwert erlangt. Die wichtigste Kult- und Pilgerstätte in Polen ist neben vielen kleineren Kultplätzen vor allem Tschenstochau (Czestochowa). Jasna Góra in Tschenstochau gilt als die spirituelle Hauptstadt Polens, zu der jährlich Tausende von Gläubigen pilgern. Die heilige Maria galt besonders nach dem Großem Nordischen Krieg als Retterin der Nation. In Folge dessen wurde das Bild der Schwarzen Madonna von Jasna Góra, also einer Abbildung der Mutter Gottes mit Kind, mit päpstlichem Dekret 1717 gekrönt. Die heilige Maria wird seitdem als Königin von Polen verehrt. In der Zeit der politischen Teilungen Polens glaubte das einfache Volk, dass die Nation von Gott und der Heiligen Maria regiert wird. Insofern hatte die „mystische Einheit [...] den Platz der fehlenden staatlichen Einheit eingenommen“ (Chwalba 2005:124).

Polen sieht sich als ein Land, wo Religiosität und Gläubigkeit ehrlich, aufrichtig und in allen Lebensaspekten präsent sind. Eine charakteristische Eigenschaft, mit der die tiefe Religiosität beschrieben werden kann, ist der Sensualismus. In diesem Fall wird das Wahrnehmen dem Empfinden gleichgesetzt, die Erkenntnis wird allein auf die Sinneswahrnehmung zurückgeführt.

Stefan Czarnowski (1958: 90 f.), ein polnischer Ethnologe, der sich als erster mit der polnischen Volksreligiosität und Frömmigkeit empirisch auseinandersetzte, fasste dies folgendermaßen zusammen:

„Welchen Charakter haben diese Ekstasen, die das Volk ansprechen? Sie sind im höchsten Grad sensualistisch und betreffen das praktische und alltägliche Leben, dasselbe Bauernleben und Gemeinschafts- oder Familienleben, mit dem es sein ganzes religiöses Leben verschmelzen lässt. [...] Der religiöse Sensualismus des polnischen Volkes kommt sehr deutlich mit der Verehrung der Heiligen Figuren vor, die für unser Volk etwas mehr als nur heilige Darstellungen bedeuten. Es sind vielmehr Symbole in ihrer wortgetreuen Bedeutung, das heißt, sie sind Formen, die an der Natur der darstellenden Person teilnehmen und diese Person zusammenfassen“ (zitiert in Kościańska 2003).

Die polnische Religiosität kommt in verschiedensten Formen als volksnahe Form der Religiosität vor. Die angebeteten Heiligen, Figuren und Bildnisse, die durch das ganze Land reisen und mit Blumen, Gebet und Gesang in ausgesuchten Kirchen aufgenommen werden, das Wasser von den heiligen und heilenden Quellen, das Pilgern zu den heiligen Wallfahrtsstätten Polens, um das Wunder und die Gemeinschaft hautnah zu erleben, das ist die gelebte Religiosität, die sich auch in das alltägliche Leben mit Ritualen wie Taufe, Heirat oder Begräbnis einschreibt. Religiöse Symbolik ist hier bei jedem Schritt zu sehen, Kreuze an den Straßenrändern, Heiligenstatuen (pl. *Świątki*) oder kleine Kapellen an den Kreuzungen sowie unzählige Kirchen, die an Sonntagen ein paar Mal am Tag zur Heiligen Messe voll mit Gläubigen sind.

Diese Symbole können auch einen herausragenden Charakter haben. Im westpolnischen *Świebodzin* wurde am 21.11.2010 die größte Christus-Statue der Welt eingeweiht. Mit einer Gesamthöhe von 58 Metern und einer Spannweite von 24 Metern ist die Statue um sechs Meter größer als die Christusstatue von Rio de Janeiro. Der Ideengeber, der ehemalige Gemeindepfarrer Sylwester Zawadzki, sagte laut der Zeitschrift „*Gazeta Wyborcza*“, dass Christus ihm diese Idee selbst in einer Vision übertragen hatte (vgl. *Gazeta Wyborcza*: 2010a/17.2.2012). Die Statue soll künftig das Zentrum eines modernen Wallfahrtsortes und auch eine touristische Attraktion wer-

den, bereits zur Einweihung haben sich 10.000 Gläubige zusammengefunden (vgl. Gazeta Wyborcza: 2010b/17.2.2012).

Glaube und Religiosität können in der Extremform in einem Fundamentalismus münden. Wie Bauman (1997: 182) betont, ist der Fundamentalismus „ein gegenwärtiges, postmodernistisches Phänomen“, das eine Antwort auf allgemeine Unsicherheit darstellt.

Die Erscheinung des ultrakonservativen Senders „Radio Maria“ illustriert die neue fundamentalistische Entwicklung in der polnischen Religiosität. „Radio Maria“ beruft sich auf die traditionelle Religiosität, indem es die Grenze zwischen Religion und Politik und Gesellschaft verwischt und unkenntlich macht. So konnte man feststellen, dass mit den Stimmen der Hörer und Hörerinnen von Radio Maria die Abgeordneten der rechtskonservativen Liga der Polnischen Familien (pl: Liga Polskich Rodzin) in das Parlament gewählt wurden (vgl. Kościańska 2003).

## 6. Methodologischer Zugang

Um die handelnden Akteurinnen und ihre gelebte Realität zu beschreiben, habe ich mich für die Ansätze und Methoden der qualitativen Sozialforschung entschieden. Dieser Zugang, die qualitativen Methoden und Forschungsstrategien sind für die vorliegende anthropologische Fragestellung besser geeignet als die quantitativen Forschungsmethoden, da sie eine offenere Herangehensweise an die Informantinnen erlaubt und eine Möglichkeit bietet, ihre soziale Realität zu erfassen und zu verstehen. Eine besonders gut formulierte Begründung für diesen Zugang kann man bei Flick (2009: 17) nachlesen:

„Gerade in Zeiten, in denen sich festgefügte soziale Lebenswelten und -stile auflösen und sich das soziale Leben aus immer mehr und neueren Lebensformen und -weisen zusammensetzt, sind Forschungsstrategien gefragt, welche zunächst genaue und dichte Beschreibung liefern. Und dabei die Sichtweise der beteiligten Subjekte, die subjektiven und sozialen Konstruktionen ihrer Welt berücksichtigen“.

Ich habe mich für diese Vorgehensweise entschieden, denn um die Relevanz des traditionellen Muttermythos für eine Gruppe polnischer Frauen in Wien sowie deren Erfahrungen in Bezug auf Weiblichkeit und Mutterschaft zu zeigen, erwiesen sich qualitative empirische Erhebungs- und Analysemethoden in diesem Fall als besser geeignet. Im Folgenden werde ich die Eckpunkte meiner empirischen Arbeit vorstellen.

### 6.1. Die Datenerhebung

#### 6.1.1. Stellenwert der Interviews als Erfassungsmethode

Für die systematische Erhebung von Daten für diese Arbeit habe ich Interviews durchgeführt, wobei ich das halbstandardisierte qualitative Interview angewendet habe, also eine Interviewform, bei der der Leitfaden nach thematischen Bereichen konstruiert wird, die Fragen offen gestellt werden, so dass die befragte Person nicht bloß mit „ja“ oder „nein“, sondern mit ihrem zum Thema passenden Wissen antworten kann. Ich hatte eine Fragenvorlage oder einen Fragenkatalog, musste mich aber nicht an der Reihenfolge der Fragen orientieren.

Diese Methode lässt es zu, interessante Themen, die während des Gespräches aufkommen, zu vertiefen und ermöglicht somit: „Situationsdeutungen oder Handlungs-



motive in offener Form zu erfragen, [sowie] Alltagstheorien und Selbstinterpretationen differenziert und offen zu erheben“ (vgl. Hopf 2009: 350).

Die offenen Fragen wurden mit theoriegeleiteten Fragen ergänzt, die sich an den theoretischen Vorannahmen orientierten, um die Aussage und das Wissen der befragten Person zu vertiefen und explizieren (vgl. Flick 2010: 20). Die offene Interviewsituation ermöglicht es auch zu beobachten. So gesehen habe ich mich für die Arbeit mit dem halbstandardisierten Leitfadenterview entschlossen, weil das Interview durch diese Art der Befragung eine strukturierte Form bekommt und gleichzeitig die Thematisierung der theoriegeleiteten Fragen zulässt. Weitere Punkte und Kategorien ergaben sich aus der Analyse des vorliegenden Datenmaterials (vgl. ebd.: 203 f.).

Während beim zumeist in quantitativen Forschungen angewendeten vollstandardisierten Interview die Reihenfolge der Fragen und die Antwortmöglichkeiten genau festgelegt sind und die Interviewerin das Gespräch nicht selbst gestalten kann, sondern sich an den vorgegebenen Fragebogen halten muss, kann man beim qualitativen halb- bzw. teilstandardisierten Interview auf einem Fragebogengerüst mit offenen Fragen aufbauen. Diese Art von Interview erlaubt es mir, mich stärker auf die zu befragende Person zu konzentrieren und bietet Möglichkeit, das Gespräch offener zu gestalten und bei Unklarheiten nachzufragen. Beim halbstandardisierten Interview wird kein Fragebogen verwendet, die zu behandelnden Themen und einzelne Stichworte sind allerdings vorgegeben (vgl. Atteslander 2000: 140).

### *6.1.2. Stellenwert der Beobachtung als Erhebungsmethode*

Ein weiterer empirischer Aspekt dieser Arbeit ist die Beobachtung in der Interviewsituation. Im Unterschied zur alltäglichen Beobachtung ist die „wissenschaftliche Beobachtung die Beschreibung bzw. Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit vor dem Hintergrund einer leitenden Forschungsfrage“ (Atteslander 2000: 73). Bei diesem Zugang handelt sich also um eine systematische Beobachtung, die nicht unreflektiert, sondern bewusst durchgeführt wird, um die „soziale Realität“ zu erkennen und zu beschreiben (vgl. ebd.). Die „teilnehmende Beobachtung“ im Sinne von Malinowski (1922) gilt als Prototyp der ethnographischen Arbeitsweise. Hier werden auch die Erlebnisse, Eindrücke sowie Probleme bei Durchführung der Forschung beschrieben.

Darüber hinaus wird die etische Perspektive, also die Sicht der Erforschten durch die Perspektive des Forschenden ergänzt. Auf diese Weise wird versucht, einen komplexen sozio-kulturellen Zusammenhang zu erfassen (vgl. Chevron 2011: 15).

Die Interviewsituationen und Beobachtungen wurden nach dem Interview in einem Protokoll und in einem Forschungstagebuch festgehalten. Die Interviews wurden mit Hilfe eines Aufnahmegerätes aufgenommen und anschließend transkribiert. Die Transkription der Interviews wurde von der Verfasserin selbst sowie zwei anderen Personen durchgeführt. Anschließend wurden die transkribierten Texte einer qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring unterzogen. Das erhobene Material befindet sich im Besitz der Autorin.

## **6.2. Vorgehensweise bei der Inhaltsanalyse des erhobenen Materials**

Bei der Inhaltsanalyse ist der Begriff der Hermeneutik, also der Kunstlehre des Interpretierens nicht auszuklammern. Die Hermeneutik hat bisher die längste Tradition im wissenschaftlichen Umgang mit verschriftlichtem Material und hat maßgeblich zur Entwicklung der qualitativen Auswertungstechniken beigetragen. Das Ziel der wissenschaftlichen Hermeneutik ist es, Texte (Aussagen von Experten, Befragten) zu analysieren und zu interpretieren (vgl. Reinprecht 2011: 7).

Die durch eine Befragung entstehende Erzählung wird im Zuge einer Inhaltsanalyse schrittweise erklärt; hier werden hermeneutische, analytische und dialektische Prozeduren miteinander vereint. Hermeneutische Prozeduren erschließen Bedeutung und Sinn; analytische Prozeduren blicken über den manifesten Sinn der Aussagen hinaus und setzen sich mit den latenten Strukturen und Bedeutungen auseinander. Die in der Analyse zum Einsatz kommenden Alltagstheorien und wissenschaftlichen Theorien sollten den Vergleich und die Bildung von Typologien und Kategorien ermöglichen. Dialektische Prozeduren setzen die individuellen Praktiken und Erfahrungen mit der Veränderung des gegebenen sozial- und kulturellen Rahmen der Akteure und Akteurinnen in Verbindung (vgl. Sieder 2001: 164).

Das angesammelte Material wurde in Anwendung der Inhaltsanalyse nach Mayring (2010) analysiert. Mit dieser Methode erreichte ich die inhaltliche Strukturierung des schriftlichen Materials im Sinne des Herausgreifens von bestimmten, für die Frage-

stellung relevanten Aspekten. Beginnend mit der Bestimmung des Ausgangsmaterials (hier sind es die transkribierten Interviews), und der Analyseeinheiten (hier sind es die herausgefilterten Phrasen), wurde die Information durch Generalisierung und Paraphrasierung auf eine immer höhere Ebene der Abstraktion gebracht. Der Grad der Generalisierung wurde im Analyseprozess bestimmt. Mit der inhaltlichen Strukturierung wurden hinsichtlich der vorgegebenen Fragestellung relevante Themenbereiche herausgegriffen. An dieser Stelle wurde die Bildung von Kategorien notwendig, die einzelnen Äußerungen wurden diesen dann zugeordnet. Die Kategorien wurden induktiv geleitet, also in Anlehnung an das Ausgangsmaterial definiert (vgl. ebd.: 69 ff.). Die einzelnen Schritte der Analyse wurden mit Hilfe einer Excel-Tabelle zusammengelegt.

Zu einzelnen Textstellen, die eine zusätzliche Interpretation benötigten, wurde zusätzlich Informationsmaterial gesammelt. In Anlehnung an die Informationen wurden die Textstellen kontextualisiert und mit dem Ziel, sie verständlich zu machen, erklärt. Diesen Vorgang nennt Mayring Explikation, er verläuft in die entgegengesetzte Richtung zur zusammenfassenden Inhaltsanalyse, die die Reduktion des Materials zum Ziel hat:

„Die Bedeutung der Sprache wird laufend auf dem jeweiligen kulturellen Hintergrund in ihrer jeweils aktuellen Ausprägung in Wörterbüchern, Lexika festgehalten“ (vgl. ebd: 86).

Als Beispiel kann ich an dieser Stelle das selten verwendete polnische Wort „światły“ und die Vorgehensweise bei seiner Kontextualisierung und Einbettung heranziehen. Dieses Wort wurde gemeinsam mit dem Begriff „oświecony“ von einer Interviewpartnerin, der Informantin Justyna (40) oft verwendet. In deutscher Übersetzung bedeutet das Wort „oświecony“ in etwa „aufgeklärt“. Kontextabhängig bedeutet es auch „offen“. Im polnischen Wörterbuch ist „światły“ die Bezeichnung für eine Person, die

„erfahren ist und über großes Wissen verfügt“  
„gebildet und erfahren ist“ (Słownik PWN/30.4.2012).

Aber das Wort „oświecony“ („aufgeklärt“) wird im alltäglichen Umgang und in der gesprochenen Sprache verhältnismäßig selten als Synonym von „światły“ verwendet. Zusätzlich wurde hier nach der wortgetreuen Übersetzung die Definition aus dem Duden herangezogen, um mit Sicherheit feststellen zu können, dass der Begriff bedeutungsgemäß verwendet wurde. Der Duden erklärt den Begriff „oświecony“ („auf-

geklärt“) folgendermaßen:

„Frei denkend, liberal, vorurteilsfrei, vorurteilslos; (veraltet): freisinnig.“

„Eingeweiht, informiert, unterrichtet, wissend“ (Duden 2007:115).

Die oben erwähnten polnischen Wörter „światły” und „oświecony” wurden also nach Heranziehen der Wörterbuchdefinitionen, Überprüfung im Interviewtranskript und der Übersetzung ins Deutsche als Eigenschaften bestätigt, die eine gebildete, fortschrittliche, aufgeklärte Person und moderne Weltsicht umschreiben.

### **6.3. Die Interviews**

Für die vorliegende Arbeit wurden neun Interviews mit polnischen Frauen durchgeführt. Alle Interviews fanden in polnischer Sprache statt. Die Befragungen ereigneten sich zwischen Juni und November 2009 in Wien. Nicht alle Interviews wurden in die Inhaltsanalyse mit einbezogen. In einem Fall war es nicht möglich, ein Vertrauensverhältnis mit der Interviewpartnerin aufzubauen, das Interview war dementsprechend kurz und nicht fundiert, daher war es als Analysegrundlage nicht geeignet. Die Kontakte zu den Informantinnen wurden größtenteils über informelle Netzwerke hergestellt. Die Kontakte mit den Experten erfolgten nach einer Recherche im Arbeitsumfeld. Die daraus resultierenden zwei Interviews wurden im Oktober und November 2011 durchgeführt; eines davon fand in Warschau statt, das zweite Interview wurde in Wien durchgeführt. Die Experteninterviews wurden keiner Inhaltsanalyse unterzogen, da sie der Untermauerung der Aussagen und gewissen Interpretationen dienen sollten.

#### *6.3.1. Die Auswahlkriterien für die Informantinnen*

Im Zuge der empirischen Arbeit wurden neun teilstrukturierte Interviews mit Migrantinnen aus Polen durchgeführt. Das Alter der Interviewpartnerinnen variierte zwischen 23 und 60 Jahren. Bei der Auswahl der Informantinnen wurden drei Altersgruppen gebildet. In der Altersgruppe bis 30 Jahre waren zwei Frauen, in der Altersgruppe zwischen 31 bis 50 gab es vier Frauen und in der dritten Altersgruppe über 50 gab es zwei Frauen. Alle Frauen sind Migrantinnen der ersten Generation, das heißt, sie sind in Polen geboren und auch aufgewachsen. Sie sind in unterschiedlichen Phasen

ihres Lebens und unter unterschiedlichen Bedingungen nach Österreich gekommen. Fast alle haben ihre schulische Grundausbildung in Polen abgeschlossen, eine Person hat in Österreich maturiert. Vier Interviewpartnerinnen haben einen Hochschulabschluss, alle anderen haben entweder Matura oder einen Kollegeabschluss. Eine Frau, die über einen Abschluss einer polnischen Universität verfügt, studiert in Österreich, zwei weitere haben das Studium in Österreich abgebrochen.

Alle Informantinnen lebten zur Zeit der Interviews in Wien und stammen aus unterschiedlichen Teilen Polens. Vier der befragten Frauen sind verheiratet, zwei geschieden, eine ist verwitwet, eine Frau war zur Zeit des Interviews Single und eine lebte in einer informellen Beziehung ohne Wohngemeinschaft. Das heißt, fünf von neun Frauen leben in einer festen Beziehung. Fünf Frauen haben ein bis zwei Kinder, vier sind kinderlos, davon hatte eine verheiratete Frau einen Kinderwunsch. Aus dem Interview mit einer der Frauen ging hervor, dass sie zwei Kinder von verschiedenen Vätern hat.

Die Interviews dauerten zwischen 55 Minuten bis 1 Stunde und 20 Minuten. Fünf Interviews haben in den Wohnungen der interviewten Personen stattgefunden, ein Interview fand in einem ruhigen Park statt, ein weiteres in einer Spielhalle (Boogiepark im 12. Wiener Bezirk), eines in der Wohnung der Interviewerin und eines in einem Kaffeehaus.

Die Informantinnen haben in den Interviews ihre Erfahrungen in Bezug auf ihre Weiblichkeit, das Frausein und die (eventuelle) Mutterschaft geschildert. Einen wichtigen Teil des Interviews haben die Erfahrungen in der Ausgangsfamilie eingenommen, sowie Reflexionen zum Thema Rolle der Frau in der Familie, eigene Erziehung, der Einfluss der Religiosität und der katholischen Kirche auf das Leben der Frauen.

Alle Namen oder persönlichen Daten wurden durch Pseudonyme anonymisiert. Diese Maßnahme wurde bewusst gesetzt, um die Wiedererkennung einer Informantin unmöglich zu machen oder wesentlich zu erschweren.

Alle in dieser Arbeit angeführten Zitate, sind Übersetzungen aus dem Polnischen, die, sofern nicht anders vermerkt, von der Autorin dieser Arbeit angefertigt wurden.

### 6.3.2. Die Expertinnen

Für die vorliegende Arbeit wurden zwei Experteninterviews durchgeführt. Bei der Auswahl der Interviewpartner habe ich mich für eine Frau und einen Mann entschieden, was auch eine männliche Perspektive in das Thema bringen sollte. Bewusst habe ich Experten ausgesucht, die nicht aus dem feministischen Bereich kommen, stattdessen sollten Experten aus dem Medien- und Kommunikationsbereich andere Schwerpunkte einbringen und die Sichtweise erweitern. Zusätzlich war auch die Zugänglichkeit und Offenheit der Experten für das Interview entscheidend.

Beata Dżon ist eine freie Journalistin und Übersetzerin, die zurzeit in Wien lebt. Sie hat Soziologie und Politikwissenschaft studiert, arbeitet für Zeitschriften und Magazine wie Focus Historia, Przegląd, Gazeta Wyborcza, Tygodnik Powszechny und schreibt als Korrespondentin aus Wien für Agora. Sie ist als Übersetzerin tätig und hat unter anderem das Buch „The Girl in a Green Sweater: A life In Holocaust's Shadow“ von Daniel Paisner und Krystyna Chiger übersetzt. Ihre Themenschwerpunkte sind Politik, Geschichte und Soziales. Ich habe Dżon als Interviewpartnerin ausgesucht, weil sie über Migrationserfahrung in Deutschland und Österreich verfügt und aus der Migrantinnen- und Frauenperspektive berichten kann. Dżon (2010) schrieb auch über Reisen von polnischen Frauen zum Schwangerschaftsabbruch nach Wien. Sie berichtete von ihren Erfahrungen mit der „Polonia“ (polnische Diaspora) in Wien und erlaubte mir im Interview auch einen Einblick in ihre Biographie. Privat ist sie Mutter von zwei erwachsenen Kindern, die sie in Polen großgezogen hat.

Tomasz Drozdowicz ist ein Film- und Fernsehregisseur, der in Warschau lebt. Der Kontakt zu ihm wurde über Beata Dżon hergestellt. Drozdowicz ist Regisseur von zahlreichen Dokumentationen (u.A. der Zyklus „Kleine Heimat“), Reportagen und Filmen mit sozial-gesellschaftlichem Schwerpunkt. Drozdowicz arbeitet als Regisseur bei sozialen Kampagnen zum Thema Kampf gegen Kinder- und Frauengewalt. Er ist Regisseur des Spielfilmes „Das Sonntagsfest“ (pl. „Futro“). „Das Sonntagsfest“ ist eine Katastrophen-Familienkomödie, die einen Tag (den Tag der Erstkommunion) im Leben einer Familie aus der polnischen Mittelschicht zeigt. Das Interview mit Drozdowicz sollte nicht nur ein Versuch sein, eine männliche Perspektive in die vorliegende Arbeit zu bringen, es sollte auch die Sichtweise einer Person vorstellen, die in Polen lebt und über das Bild der Frau in der polnischen Kultur berichtet. Im Zuge der

Recherche für seine Filmprojekte reist er viel durch Polen und hat Kontakt mit Menschen auch außerhalb der großen Städte. Drozdowicz ist durch seine berufliche Tätigkeit ein aktiver Beobachter der sozialen Wirklichkeit in Polen und konnte dazu seinen Kommentar abgeben.

## **7. Darstellung der Ergebnisse**

### **7.1. Biographische Angaben und Vorstellung der Interviewpartnerinnen**

Dorota (60) ist vor zwanzig Jahren nach Österreich ausgewandert. Ihr Ehemann war Übersetzer für österreichische Literatur und ist Anfang der 1980er Jahre nach Österreich gekommen und aus politischen Gründen geblieben. Dorota und ihre zwei Kinder sind ihm erst später gefolgt, als ihre Ausreise aus dem damals kommunistischen Polen nach fünf Jahren genehmigt wurde und sie Reisepässe bekommen konnten. In Polen hat sie als Lektorin in einem staatlichen Verlag gearbeitet. Diese Erfahrung hat ihr geholfen, in Österreich eine Zeitschrift zu gründen. Dorota engagiert sich sehr für das kulturelle Leben der Auslandspolen in Österreich. Neben der Zeitschrift organisiert sie kulturelle Veranstaltungen wie Konzerte, Lesungen, Theatervorstellungen etc.

Dorota hat Lebensansichten, die zwischen liberal und konservativ pendeln. Sie ist sehr radikal in ihren Ansichten zur Religion und zur katholischen Kirche. Sie sieht den großen Einfluss der Kirche als Grund für die untergeordnete Stellung der Frau in der polnischen Kultur. Ihrer Ansicht nach sind es die Religion und die genderspezifische Erziehung der Kinder, die bewirken, dass Frauen eine unterlegene Position gegenüber den Männern einnehmen. Sie ist aber gleichzeitig der Ansicht, dass eine Frau die Partnerin des Mannes und als solche für die Familie und Kinder zuständig ist. Dorota vertritt die Meinung, dass die Entscheidung zur Mutterschaft für eine Frau eine bewusste Entscheidung sein soll. Eine Frau soll Kinder zur Welt bringen, wenn sie dazu bereit ist und wenn die Umstände stimmen. Sie spricht offen darüber, dass sie einen Schwangerschaftsabbruch hatte und zwei Kinder zur für sie richtigen Zeit bekommen hat.

Justyna (40) kam vor 17 Jahren nach Wien, um ihre Deutschkenntnisse zu perfektionieren. Deutsch sollte ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt in Polen verbessern. Der Aufenthalt in Österreich verlängerte sich dann jedoch. Sie hat Slawistik und Anglistik studiert, ihren Unterhalt hat sie mit Aushilfsarbeiten finanziert. Sie hat an der Universität ihren Mann kennen gelernt. Für Justyna war es die zweite Ehe, sie hat eine 19-jährige Tochter aus erster Ehe, welche auch in Wien lebt. Bevor sie aber nach Wien



zu ihrer Mutter kam, war es die Großmutter, die sich um die kleine Iwona gekümmert hat. Als alleinerziehende Mutter konnte Justyna mit Hilfe und Unterstützung der Eltern rechnen. Die zweite Ehe wurde ebenfalls geschieden. Justyna hat die Ausbildung zur Altenpflegerin absolviert und arbeitet nun in diesem Bereich. Das Studium hat sie nicht abgeschlossen, in ihrem Fall ist es ein reines Interessen- oder Hobbystudium geworden. Sie überlegt die letzten Prüfungen abzulegen und die Diplomarbeit zu schreiben, um das Diplomstudium in den vorgesehenen Fristen abzuschließen. Vermutlich aufgrund ihrer Ausbildung war Justyna die einzige der befragten Frauen, die den Mythos der „Mutter Polin“ und seine Genese vollständig rekonstruieren konnte.

Agata (27) ist vor zehn Jahren im Rahmen eines Schüleraustauschprogrammes für ursprünglich ein Jahr nach Österreich gekommen. Dieser Aufenthalt hat sich verlängert, weil sie vom Schuldirektor das Angebot bekam, in Österreich zu maturieren. Agata nahm das Angebot an, darüber entschied sie selbständig, ohne ihre Eltern in den Entscheidungsprozess einzubinden. Sie hat während ihrer Schulzeit in einer österreichisch-polnischen Familie gelebt. Nach der Matura folgte das Studium in Wien, Studienrichtung: Übersetzen und Dolmetschen. Im Studium hat sie finanzielle Unterstützung von den Eltern bekommen und hat zusätzlich als Kellnerin, Reinigungskraft, Babysitterin, Büroaushilfe und Übersetzerin gearbeitet. Sie ist auch Künstlerin und hatte bereits Ausstellungen in Wien und in Graz. Sie beabsichtigt nach dem Studium oder bereits in der Diplomarbeitsphase nach Graz zu ziehen. In Wien fühlt sie sich fremd und anonym, in Graz hat sie bereits ein Netzwerk aufgebaut. Graz sei eine Kunst- und Kulturstadt, sie wird sich dort bestens fühlen, wie sie betont. Weiterreichende Pläne hatte sie zur Zeit des Interviews nicht. Sie ist eine Singlefrau, ungebunden und für alles offen, was das Leben mit sich bringt.

Agatas Ursprungsfamilie in Polen war im Interview ein großes Thema. Obwohl Agata seit so vielen Jahren nicht mehr in Polen lebt, versucht die Familie Einfluss auf sie auszuüben. Aus dem Interview geht hervor, dass diese Versuche im ideologischen Bereich angesiedelt sind. Die Familie von Agata ist konservativ und katholisch. Agata selbst ist liberal und offen, die Konfrontation ihrer Ansichten mit jener der Eltern und Großeltern entladen sich konfliktreich.

Julia (33) ist vor zehn Jahren nach Österreich gekommen. Nach der Matura hat sie

ein zweijähriges Kollege mit einer Spezialisierung im Fach Tourismus abgeschlossen. Nach Wien kam sie wegen ihres Freundes, einem Österreicher mit polnischen Wurzeln, nachdem sie nicht wusste, ob sie nach dem Abschluss studieren oder arbeiten sollte. Mit dem Freund hatte sie bereits sechs Jahre eine Fernbeziehung geführt, sie wollte sich überzeugen, ob diese Beziehung wirklich funktioniert und eine Zukunft hat. Sie hatte am Anfang Probleme mit der Sprache und dem legalen Aufenthalt in Österreich. Sie konnte nach der Immatrikulation an der Universität Wien den Vorstudienlehrgang besuchen und bekam einen Aufenthaltstitel. Sie arbeitete in der Zeit als Kindermädchen und Reinigungskraft. Nach der Heirat hatte sie als Ehefrau eines Österreichers freien Zugang zum Arbeitsmarkt und brauchte kein Visum mehr. Sie arbeitet jetzt an der Rezeption eines Hotels, früher hat sie sieben Jahre am Flughafen in der Kontrolle und am Schalter gearbeitet. Diese Arbeit hat sie im Zuge der Restrukturierung verloren. Sie behauptet aber, dass sie entlassen wurde, weil ihre Vorgesetzte gewusst hat, dass Julia wieder schwanger werden wollte, nachdem sie eine Fehlgeburt hatte. Julias Probezeit im Hotel ist jetzt um, sie wartet auf die Entscheidung, ob sie eine Anstellung bekommt. Wenn ja, wird sie in einiger Zeit probieren, wieder schwanger zu werden.

Julia ist in Schlesien, in einer kleinen Stadt aufgewachsen. Sie wurde von ihrer Mutter allein erzogen, ihr Vater ist bei einem Unfall umgekommen, als Julia drei Jahre alt war. Die Mutter hatte die Unterstützung ihrer Eltern. Somit sind die Großeltern auch wichtige Bezugspersonen für Julia geworden. Das Alter der Großeltern ist für Julia auch ein Grund, die Entscheidung für ein Kind eventuell zu beschleunigen; sie will, dass die Großeltern die Enkelkinder noch kennen lernen. Sie fühlt sich nicht unter Druck gesetzt, obwohl ihr Alter und die Familie, aber auch die Zeit in diesem Zusammenhang von ihr mehrfach thematisiert werden. Einzig die Schwiegermutter, die vor einiger Zeit einen Schlaganfall hatte, legt ihr nahe, bald ein Kind zu bekommen. Im Interview analysiert Julia die möglichen Beweggründe der Schwiegermutter dafür. Vor ihrer Krankheit kannte Julia sie als eine Frau, die Frauen gegenüber abgeneigt war, die – in ihren Augen – zu früh Kinder bekommen hatten. In Bezug auf ihren Sohn hat sie früher den Verdacht geäußert, dass Julia ihm „mit einem Kind das Leben ruiniert“, wenn das Kind zu früh kommt.

Izabela (33) lebt seit zwölf Jahren in Österreich und ist seit elf Jahren verheiratet. Sie ist Mutter von zwei Kindern, Maja (2) und Jacek (5). Sie hat ihren heutigen Ehemann

in einer Diskothek in Polen kennen gelernt, nach Österreich sind sie zusammen gekommen. Sie wollten nur eine Zeit lang bleiben und Geld verdienen, um den Hausbau in Polen abschließen zu können. Izabela hatte Deutsch in der Schule gelernt, jedoch war die Konfrontation mit der Sprache in Österreich hart – sie musste feststellen, dass ihre Sprachkenntnisse nicht ausreichend waren. Bis heute hat sie mehrere Sprachkurse abgeschlossen. Sie meint, dass es ausreichend ist, um in Österreich zu leben und sich im alltäglichen Kontext mühelos zu verständigen, auch wenn sie mit ihrer Sprachkompetenz nicht zufrieden ist. In Polen hat sie drei Jahre Administration (BWL) studiert, das vierte Jahr hat sie im Fernstudium von Österreich aus fortgesetzt. Das Anreisen zum Unterricht, der jedes zweite Wochenende stattfand, war jedoch derart erschöpfend, dass sie das Studium abgebrochen hat. Sie wollte in Österreich nicht studieren, weil sie Angst hatte, wegen nicht ausreichender Sprachkenntnisse zu versagen. Ihr Sohn besucht einen Kindergarten, Izabela ist derzeit mit ihrer Tochter in Karenz. Sie hat früher als Reinigungskraft und Kindermädchen gejobbt, beim älteren Kind hatte sie Unterstützung von ihrer Mutter und Schwiegermutter. Als die Tochter zur Welt kam, hat sie sich entschlossen, mit ihr zu Hause zu bleiben. Wie sie sagt, boten die niedrig qualifizierten Jobs keine Karrieremöglichkeiten und statt fremde Kinder für Geld zu betreuen, will sie sich auf ihre eigenen Kindern konzentrieren. Ihr Ehemann arbeitet als Techniker und verdient genug. Er ist jedoch ganztags unterwegs und sieht die Kinder nur am Wochenende. Sie überlegen, nach Polen zurückzukehren und dort eine Firma zu gründen. Das Haus dort ist bereits fertig. Izabela möchte Frühpädagogik studieren und einen kleinen, privaten Kindergarten in Polen eröffnen. Dies ist schon lange ihr Traum und sie möchte ihn bald verwirklichen.

Paulina (35) kam mit 16 Jahren nach Wien zu ihrer Mutter, ihr Bruder lebt ebenfalls in Wien. Sie konnte sich in Österreich nicht akklimatisieren, dazu kam anfänglich noch die Auseinandersetzung mit der fremden Sprache. Paulina hat ein paar Monate eine Berufsschule besucht und dann Österreich verlassen, um in Polen einen Abschluss mit Matura zu absolvieren. Das Leben in Wien hat sie damals enttäuscht, dazu kamen Konflikte mit der Mutter. In Polen hat sie bei einer Tante gelebt, die sie heute ihre „Pflegemutter“ nennt. Nach einer Zeit in Polen kam sie wieder nach Wien. Sie hat damals als Reinigungskraft, Aushilfspersonal und Kellnerin gejobbt und hatte eine feste Beziehung und einen Freundeskreis. Immer schon war sie eine nach Freiheit und Sinn suchende Person gewesen, die sich für alternative Lebenskonzepte inte-

ressiert. Sie hat zwei Mal ausgedehnte Reisen nach Indien unternommen, interessiert sich auch für Ansätze der Anthroposophie, Spiritualität und Esoterik. Nach einer Anstellung als Rezeptionistin eines Wiener Unternehmens arbeitet sie jetzt im Bereich Finanzen. Zur Zeit des Interviews war sie in einer Beziehung. Sie hat keine Kinder und keinen Kinderwunsch; sie plant keine Kinder, ein Leben ohne Nachwuchs kann sie durchaus akzeptieren. Eine Tante zu sein ist für ihre Auseinandersetzung mit dem Thema Kind im Moment ausreichend. Paulina meint, sie sei eine bessere Tante als Mutter. Sie lehnt aber die Möglichkeit irgendwann selbst ein Kind zu bekommen, nicht gänzlich ab.

Anna (26) ist vor sechs Jahren nach Wien gekommen. Ihr Vater war bereits in Wien, so war der Anschluss gegeben. Sie hat anfangs als Kindermädchen und Reinigungskraft gearbeitet und die Sprache gelernt. Vor vier Jahren hat sie ihren jetzigen Ehemann kennen gelernt. Vor zweieinhalb Jahren ist ihr Sohn zur Welt gekommen. Sie ist derzeit in Karenz, der kleine Jakob soll bald in den Kindergarten gehen, sie will dann zurück auf den Arbeitsmarkt und eine Teilzeitstelle, vorzugsweise im Handel, suchen. Ihr Traum ist es, Pädagogik zu studieren, weil sie immer schon mit Kindern arbeiten wollte. Vielleicht wird es ihr gelingen, Kindergartenbetreuerin zu werden – sie hofft auf einen Ausbildungsplatz und eine Förderung für den Lehrgang. Zurzeit kümmert sie sich um ihren Sohn und um die Wohnung. Ihr Mann arbeitet im Handel, er bleibt den ganzen Tag fern. Wenn er zu Hause ist, verbringt er viel Zeit vor dem Computer. Seine Leidenschaft sind Computerspiele, Musik und das Internet im Allgemeinen. Wann immer es nur geht, ist er online. Mit der Familie verbringt er effektiv wenig Zeit. Anna erzählt im Interview, dass ihr Sohn trotzdem männliche Bezugspersonen hat: den Großvater und einen Freund der Familie. Sie verbringen mehr Zeit mit dem Kind als der Vater. Anna sieht da eine Krise, die Kommunikation funktioniert nicht mehr und die Fronten haben sich verhärtet. Sie denkt seit geraumer Zeit sogar über eine Scheidung nach, zurzeit ist sie aber ökonomisch von ihrem Mann abhängig. Sie fühlt sich betrogen, weil sie nicht von der Vorgeschichte ihres Mannes wusste – seine Schuldenprobleme hatte er ihr verschwiegen, sein Alkoholproblem hat sie erst später bemerkt. Sie lebt jetzt nur für ihren Sohn, und für ihn will sie etwas in ihrem Leben verändern, das Kind leidet aufgrund der Situation in der Familie bereits unter einer Neurose.

Edyta (48) ist vor zwanzig Jahren nach Österreich gekommen. Nach dem Krebstod

ihres Mannes hatte sie versucht, die Umgebung zu wechseln. Als Physiotherapeutin hatte sie gute Chancen, in Österreich eine Arbeit zu finden. Zuerst hat sie in einem Wellness- und Kurhotel gearbeitet, sie konnte ihren Sohn aus Polen holen. Er war einige Zeit in der Obhut von Edytas Mutter. In Österreich hat sie ihren Lebenspartner kennen gelernt, der zweite Sohn ist dieser Beziehung entsprungen. Das Paar lebte eine Zeit lang in der Schweiz, Edyta ist nach der Trennung nach Wien gekommen und hat sich hier eine Existenz aufgebaut. Der ältere Sohn ist 23 Jahre alt, studiert an der Wirtschaftsuniversität in Wien und wohnt in einer studentischen Wohngemeinschaft. Der jüngere Sohn ist neun Jahre alt und geht in eine Integrationsschule, es wurde bei ihm das Asperger-Syndrom, also eine leichtere Form von Autismus, diagnostiziert. Da Edyta Therapeutin ist und vor kurzem eine Ausbildung als Osteopathin absolviert hat, versucht sie alle möglichen Therapieformen, um die Defizite ihres Sohnes ausgleichen zu helfen.

Edyta ist derzeit Single, schließt eine Beziehung jedoch nicht aus. Sie hatte vor kurzem eine solche Beziehung, in der sie sich jedoch eingeschränkt, unterworfen und kontrolliert fühlte. Sie führt das auf die Herkunft ihres ehemaligen Partners zurück, er stammt aus Ägypten. Edyta ist gläubig, geht in die polnische Kirche am Rennweg und war auch mit der Kirchengemeinschaft bei einer Pilgerfahrt im Vatikan. Sie geht jedes Jahr nach Mariazell und wenn sich eine Gelegenheit bietet, besucht sie auch den polnischen Wallfahrtsort Tschenschau. Aktuell ist Vater Pio ihr spiritueller Wegweiser; auch andere wie Papst Johannes Paul der II. oder Schwester Faustine gehören zu ihren Vorbildern. Sie betet, meditiert, isst kein Fleisch – das hilft ihr, zu ihrer Mitte zu finden, und ihre „Homöostase“, wie sie das ausdrückt, zu erreichen.

Ewa (55) ist vor dreißig Jahren nach Österreich gekommen. Sie sollte einer Cousine als Dolmetscherin helfen, hat im ersten Monat ihre große Liebe kennen gelernt und ist hier geblieben. Nach einem Jahr wurde ihre Tochter Marta geboren. Die Ehe hat zwölf Jahre gedauert, der Grund für die Scheidung war die wachsende Religiosität des Ehemannes, der aus Ägypten stammte. Ewa erzählt im Interview, dass der Katholizismus und der Islam in ihrer Ehe nach einiger Zeit eine unmittelbare und dauernde Konfliktursache waren. Sie hat immer sehr viel gearbeitet. Als sie bemerkte, dass der Ehemann ihre Tochter von ihr zu isolieren versuchte, hat sie die Scheidung eingereicht. Ewa ist eine sehr gute Köchin, anfangs hat sie in Österreich einfache Reinigungsjobs gehabt, anschließend hat sie über 25 Jahre in der Gastronomie ge-

arbeitet, zur Zeit des Interviews versuchte sie sich beruflich neu zu orientieren und besuchte einen Computerkurs vom Arbeitsmarktservice.

## **7.2. Wichtige Kategorien und Themen**

### *7.2.1. Das Bild der Frau als Mutter und Hausfrau*

Im biographischen Teil des Interviews erzählten die von mir interviewten Frauen über ihre Kindheit und ihre Ursprungsfamilien. Die Bezugspersonen innerhalb der Familie sowie die Erziehung und Bildung hatten großen Einfluss auf die Informantinnen. Die Kinder werden primär von der Familie geprägt, es ist die erste Instanz der Sozialisierung in der westlichen Gesellschaft. Wie Bourdieu (1982: 32) sagt: „Dem Spiel der Kultur und Bildung entrinnt keiner!“

Die Frauen führen in den Interviews aus, dass sie in der Familie ihre ersten Vorbilder gefunden haben, es waren meistens die Eltern oder Großeltern. Die Erziehung und Akzeptanz von Mädchen und Jungen in der Familie waren für einen Teil der Informantinnen unterschiedlich gelagert. Aus den Interviews mit den älteren Informantinnen ist zu entnehmen, dass es für Mädchen und junge Frauen bestimmte Auflagen und Normen gibt, die sie zu erfüllen haben. Diese betreffen oft das Benehmen, oder wie sich ein Mädchen zum Beispiel im Hinblick auf akzeptierte Körperhaltungen zu benehmen hat. Die Körperhaltung, mit der angemessenen moralischen Haltung und Zurückhaltung verknüpft, ist besonders bei Teenagern und jüngeren Frauen von Bedeutung. Dorota (60) und Justyna (40) machen darauf aufmerksam, dass man bereits kleine Mädchen lehrt, nicht mit gespreizten Beinen zu sitzen, um nur ein Beispiel zu nennen, oder dass sie dazu aufgefordert werden, sich wie ein braves Mädchen zu benehmen.

Dorota (60) merkt an, dass dieser Differenzierungsprozess bereits in der frühen Kindheit beginnt. Die Kinder werden immer noch dem Geschlecht nach unterschiedlich behandelt. Dies zeigte sich in der Auswahl des Spielzeugs und der Art der Freizeitbeschäftigungen oder in der Art und Weise, wie und wobei im Haushalt geholfen wird. Dies wird auch in der vorschulischen Bildung fortgesetzt. Es fehlen oft gendergerechte pädagogische Konzepte, die diese eingeprägte Einstellung nivellieren würden. So werden kleine Mädchen zu Müttern erzogen und auf die Mutterschaft vorbereitet. Das bestätigt, dass das Muttersein im Lebenskonzept der Frauen aufgrund der

biologischen Unterschiede immer noch als die „natürliche“ Aufgabe gesehen wird. Die biologischen Unterschiede liegen den sozial-kulturellen Unterschieden zugrunde (vgl. Bourdieu 2005: 47). Dorota äußert sich dazu folgendermaßen:

„Das beginnt bereits im Kindergarten... schon im Kindergarten werden uns gewisse [Bücher] gelesen oder die Buben spielen mit den Bausteinen, die Mädchen bekommen Puppen, Kinderwagen usw. Auf diese Weise wird es gefestigt und wird zu unserer zweiten Natur (...) Mädchen werden zur Haushaltsführung und zu den Mütter erzogen“ (Dorota 2: 47 – 58).

Diese Festigung der Rollenmuster im Kindesalter wird weitertradiert. In die Schule kommen Kinder, die anhand der früheren Erfahrungswerte handeln und sich in jene Gruppen integrieren, die ihnen durch das Prisma der eingprägten Rollen und Haltungen gleich oder ähnlich erscheinen. Mädchen, die mehr auf das Mädchenhafte „trainiert“ werden, suchen die Gesellschaft einer Mädchengruppe; Mädchen, die eine andere Entwicklung unterlaufen haben, wählen eher Burschen aus. So meint Dorota (ebd.: 2: 47 – 58):

„Eine Frau, eine junge Frau, ein Mädchen sogar, taucht in eine neue Welt ein und das, was es ihr zuhause eingpräg wurde, (...)das funktioniert auf diese Weise, dass sie sich eine Gruppe, Gesellschaft aussucht. Es ist nicht wahr, dass es wahllos geschieht, dass jemand in eine Gruppe 'einfällt'. Ich zum Beispiel habe immer Gesellschaft von den Burschen gesucht, weil ich mich besser mit ihnen verstanden habe“.

Nicht in allen Fällen war es so, dass die betroffenen Frauen in der Kindheit durch traditionelle Muster geprägt wurden. Jüngere Frauen kennen bereits eine Alternative. Izabela (33) hat zum Teil andere Erfahrungen gemacht. Jungen und Mädchen wurden in ihrer Familie annähernd gleich erzogen. Dies manifestiert sich am Beispiel der Beteiligung an den Haushaltsarbeiten. Hier werden alle gleich gefordert:

„[Ich habe] drei Brüder, und Mutter hat uns irgendwie gleich erzogen. Ich kann mich darüber erinnern, wie ich über meinen Bruder gelacht habe, dass er abwaschen musste. Es war [in dieser Zeit], wo noch alle gemeint haben, dass eine Frau in die Küche gehört und aus“ (Izabela 7: 13 – 16).

Für Izabela (33) und ihre Geschwister war diese Vorgehensweise selbstverständlich und wurde nicht hinterfragt: „wir haben uns nie verglichen, für mich war es alles normal.“ (ebd.: 7: 22). Diese Ansicht wurde durch die spätere Konfrontation mit anderen Lebensweisen einer Prüfung unterzogen und erwies sich als Ausnahme. In vielen Familien wird bis heute die traditionelle, auf Gender bezogene Arbeitsteilung gelebt, Frauen sind hier für den Haushalt, Küche, Versorgung und Verpflegung zuständig. An dieser Tatsache wird sich nicht viel ändern, solange die Arbeit nicht anders geteilt

wird und die Männer in erster Linie durch ihre Mutter dazu erzogen werden, die einst ausschließlich den Frauen zugeschriebenen Arbeiten übernommen haben.

Von Agata und Izabela wird betont, dass durch die Verwendung von Phrasen wie „Hilfe der Männer im Haushalt“, es deutlich wird, dass die Hauptlast der Verantwortung immer noch bei der Frau liegt und dass der Haushaltsbereich immer noch ausschließlich den Frauen zugeschrieben wird. Julia und Izabela postulieren, dass die Zuständigkeitsbereiche nicht primär durch die stereotypische und traditionelle Rollenverteilung erfolgen. Durch eine entsprechende Erziehung und Vorbildwirkung können Veränderungen stattfinden. Ein Teil der Verantwortung liegt diesbezüglich bei den Müttern selbst, weil sie unbewusst helfen, diese Verhältnisse zu reproduzieren. Ein Schritt in diese Richtung wurde erreicht, so zum Beispiel werden nun Situationen, die für manche früher als „normal“ galten kritisch hinterfragt. Izabela (ebd.: 7: 26 – 27) schildert ein Ereignis aus ihrer Vergangenheit:

„Für mich war es normal, wir waren so großgezogen, ich habe es irgendwie nie analysiert. Erst in den letzten Jahren, ich sehe dass es unterschiedlich ist. Zum Beispiel ein Bub sitzt nur herum und macht nichts zuhause, und die Mutter holt die Tochter, damit sie – nicht er, aufräumt“.

Die Generation der Großeltern wird hier auch als ein prägendes Beispiel herangezogen. Eine Familie wird wie ein zusammenarbeitendes Team beschrieben, die Männer hatten hier auch einen Anteil. Die Anwesenheit der Männer bei den Haushaltsarbeiten in der Großelterngeneration wurde von Agata im Sinne von „aushelfen“ erwähnt, was die Tatsache betont, dass in ihrem Verständnis Frauen für diese Aufgaben zuständig waren:

„Wenn es um meine Großväter geht, das war eine sehr traditionelle Familie, tatsächlich jede und jeder hatte eigene Aufgaben, der Großvater hat wirklich... beide Großväter haben trotzdem den Großmüttern der Küche geholfen, die Großvätern waren beide unglaublich talentiert, was das Kochen betrifft. Sie haben ein gut eingespieltes Team gebildet“ (Agata 5: 36 – 40).

Darüber hinaus ging aus dem Interview hervor, dass sich Agata der paradoxen Situation nicht bewusst ist, dass bei den kochenden Männern oft von „Talent“ gesprochen wird, während das Kochen für eine Frau zu ihren Aufgaben gehört und es von ihr ohne Weiteres gefordert und erwartet wird.

In Agata´s Familie gibt es Frauen, die sich von der traditionellen weiblichen Rolle distanzieren und sich bewusst emanzipieren, für sie kommt aber eine Zeit, in der sie in



die alte, traditionelle Rolle schlüpfen und die an sie gestellten Erwartungen erfüllen. Diese Zeiten sind zum Beispiel katholische Feiertage, die traditionell gefeiert werden und einen symbolischen Gehalt haben. Agata (27) erzählt von ihrer Mutter, die nicht kochen gelernt hat, was in der Ehe zum Problem wurde, jedoch nicht im Hinblick auf den Ehemann, sondern im Hinblick auf die Schwiegermutter. Diese ließ keine Gelegenheit ungenützt, sich über die fehlenden Kochkünste der Schwiegertochter zu beschweren. Dies ging so weit, dass der Mutter von Agata vorgeworfen wurde, sie würde sich „nicht richtig“ um ihren Mann kümmern. Agata schilderte die Versuche ihrer Mutter, zumindest an den Feiertagen die Rolle der Hausfrau zufriedenstellend zu meistern:

„Es gab solche Tage, es gab solche Feiertage, wo sie wirklich der Meinung war, dass sie es alles machen muss, sie hat dann auf die Schnelle gelernt, hat die Kochbücher gelesen, die ihr die Großmutter gebracht hat, um, weiß ich nicht, einen Kuchen zu backen, oder eine Suppe zu kochen. Daraus sind diverse Wunder entstanden. Also meine Mutter hat irgendwie probiert das nachzuholen, was ihre Mutter in diesem Alter schon gekonnt hat und... das ist ihr nicht am besten gelungen. Vielleicht hing es damit zusammen, dass schon andere Zeiten waren, dass eine Frau nicht mehr nur noch zu Hause bleiben musste, sondern musste arbeiten und irgendwas darunter leiden müsste. In diesem Fall müsste es die Küche sein“ (ebd.: 6: 3 – 10).

Die Rollenmuster, die in der Ursprungsfamilie vorgelebt werden, werden zu Vorlagen und an die Kinder weitergegeben. Die Interviewpartnerinnen betonen die Wichtigkeit der Familie als einen Ort der ersten Erfahrungen vom sozialen Leben und von den Beziehungen. Das Interview und die Erzählungen vom Leben in der eigenen Familie gaben auch Anlass zum Vergleich mit anderen Familien, von denen sich die Interviewpartnerinnen teilweise zu distanzieren versuchten. So meint Justyna (16: 21 – 26):

„Schlechte Vorbilder in der Familie, aus den Familien, wo Frauen meistens gänzlich untergeordnet waren, ihre Rolle war auf das Kochen und Putzen eingeschränkt und auf das Zuhören was die Wünsche von dem Herr und Herrscher sind, also das waren Frauen (...) die sehr eingeschränkte Möglichkeiten hatten und ihre Rolle mit Demut annahmen“.

Frauen, die eine starke Frau als Vorbild hatten, sehen sich dadurch inspiriert und gestärkt. So gesehen ist es ein Kapital, das sich in die Definition des sozialen Kapitals von Bourdieu einfügt. Es ist ein Kapital, welches die Frauen für ihr ganzes Leben ausstattet und weitergegeben werden soll – diese Frauen möchten für ihre Kinder ein ebenso starkes Vorbild sein. Justyna (40) erzählt über ihre Zeit als Teenagerin und die prägende Vorbildwirkung ihrer Mutter:

„Ich wurde von einer starken Frau großgezogen, ich selbst war so eine starke junge Frau und habe mich als junge Frau nie diskriminieren lassen – im Gegenteil. Vielleicht war ich im gewissen Sinn ein Extremum, aber nie... ich war eine Individualistin und habe mich nie vor den allgemein gültigen positiven oder negativen Normen gebeugt, das heißt natürlich habe ich mit dem gesunden Verstand agiert, es war mir aber nicht wichtig, was sich für ein Mädchen oder Burschen gehört oder, dass einem Mädchen im Dorf Kowalewo sich dieses und jenes gehört“ (Justyna 10: 26 – 34).

### 7.2.2. Frau-Sein heute. Zwischen Weiblichkeit und Feminismus

Die Frage, was es für die befragten Personen bedeutet, eine Frau zu sein, war die mit Abstand am schwierigsten zu beantwortende Frage. Am meisten verblüfft und überrascht darüber, dass man einer Frau so eine Frage stellen kann, war Anna und stellte fest:

„Du bist eine Frau... Welche Bedeutung hat es für dich? [sie wiederholt die Frage] Ich werde dir diese Frage nicht beantworten, weil ich wirklich keine Ahnung habe. Ich bin [eine Frau], weil ich [eine] bin“ (Anna 27: 19 – 21).

Weiblichkeit wird in erster Linie mit den biologischen und körperlichen Merkmalen assoziiert, weil diese am ehesten zur Kategorisierung der Geschlechter herangezogen werden können. Des Weiteren werden Zuschreibungen erwähnt, die beschreiben, was eine Frau ausmacht und ihre Weiblichkeit exponiert. Dazu gezählt werden Eigenschaften wie das Ausstrahlen von innerer Wärme, Sanftmut, natürliche Schwäche und Empfindsamkeit. Eine Frau zu sein, bedeutet auszusehen wie eine Frau, wobei die Äußerlichkeiten nicht so wichtig sind: Edyta (48) merkt an, dass sich eine Frau „in ihrer Haut“ gut fühlen muss.

Edyta (48) versteht sich als eine starke Frau mit weichen Seiten. Eine starke Frau hat kein Problem damit einem Mann ihren „weichen Kern“ zu zeigen. Das wäre nur bei einem Mann möglich, zu dem sie ein Vertrauen entwickeln könne:

„Eben – die Körperlichkeit, Äußerlichkeit zeigt es am meisten, ob man eine Frau oder ein Mann ist. Es gibt auch bestimmte Situationen im Leben, die zeigen, dass eine Frau sich wie eine Frau fühlen will, die vielleicht auch etwas untergeordnet ist, es ist mehr auf der emotionalen Ebene (...) zum Beispiel, wenn sie einen Partner hat, an dem sie Vertrauen hat, so will sie sich in ihrer Natur zeigen, so wie die Natur dieses schwächere Geschlecht zeigt, sie will sich wie diese Frau fühlen, wenn das möglich ist. Das ist schön, und ich glaube, dass geschieht ohne, dass ihre Weiblichkeit herabgesetzt wird“ (Edyta 2: 32 – 38).

Die ersten Erfahrungen der eigenen Weiblichkeit können für eine Frau schwierig

sein, besonders wenn sie mit der Erfahrung der Migration einhergehen. In dieser Situation wird Unterstützung und Rat bei den älteren Frauen gesucht. Agata (27) führt hierzu aus:

„Also, die erste Zeit, die ich in Österreich verbracht habe, da kann ich nicht sagen, dass ich mich als eine Frau bewusst erlebt habe. Ich war damals sehr verloren, so habe ich eine mentale Unterstützung, eine Art Coaching bei den älteren, erfahrenen Frauen gesucht.“ (Agata 6: 25 – 34).

Paulina (35) unterscheidet zwischen der physischen Weiblichkeit, die als erste stattfindet, der psychischen Reife und der bewussten Weiblichkeit. Der Eintritt in die Zeit der bewussten Weiblichkeit war in ihrem Fall eine spirituelle Erfahrung, die um das 30. Lebensjahr eingetreten ist:

„Ich – eine Frau? In erster Linie habe ich das Bewusstsein, dass ich eine Frau werde, dass ich einer Veränderung unterworfen bin, erst vor fünf Jahren gehabt... Das war eine sehr starke spirituelle Erfahrung, die mit meiner Reise nach Indien zu tun hatte und mit dem Aufenthalt im Ashram bei einer heiligen Person“ (Paulina 1: 14 – 17).

Das Erlangen der bewussten Weiblichkeit ist mit keinem punktuellen Ereignis verbunden, es ist vielmehr ein teils spiritueller Prozess. In diesem Prozess erkennt eine Frau, dass sie nicht nur als Mensch sondern auch als Frau die Verantwortung für ihr Leben übernimmt:

„Das war mehr ein sehr spiritueller und psychologischer Prozess... es war so, dass ich psychisch reif geworden bin, um die Verantwortung für mein Leben zu übernehmen, um die Verantwortung in meine Hände zu nehmen nicht als Mensch, aber als eine Frau“ (Paulina 1: 30 – 32).

Justyna (42) wurde sich ihrer Identität als Frau durch die weibliche Genealogie gewahr. Sie sieht sich als Frau mit einer starken Persönlichkeit, was in ihrem Fall eine Fortsetzung der Familientradition ist. Sie beschreibt Frauen in ihrer Familie, die gebildet, engagiert und eloquent waren und diese Eigenschaften haben auch Justyna geprägt, was sie mit Stolz erfüllt. In ihrem Leben hat sie sich stets mit anderen gemessen, sie war eine erfolgreiche Sportlerin und Tänzerin der Meisterklasse. Dazu sagt sie (4: 18 – 22):

„Ich denke, dass ich wohl eine starke Persönlichkeit habe, wenn es um die Frauen geht. Ich war immer stolz darauf dass ich eine Frau bin, und aus einer Familie komme, wo Frauen immer sehr gut ausgebildet waren, sehr eloquent, sehr tüchtig waren und eine hohe Stellung in der Gemeinschaft hatten, sie waren sehr engagiert, ich spreche hier konkret über meiner Mutter“.

Interessant sind hier die Ansichten der zwei Informantinnen der älteren Generation.

Diese Frauen definieren ihre Weiblichkeit über die Frauenrolle in der Beziehung und mit der Familie. Während jüngere Frauen sich nach einer gelebten Partnerschaft sehnen, in einer Beziehung souverän und selbstbestimmt agieren möchten und ihre Position zu betonen wissen, sehen wir bei Frauen in der Generation über 50 mehr oder weniger konservative Ansichten in Bezug auf die Rolle der Frau und Weiblichkeit, obwohl keine der Frauen in ihrer Biographie das traditionelle Modell repräsentiert.

Dorota (60) ist eine Frau, die sich von ihrer starken Mutter inspiriert sieht, sie sieht sich als Frau vor allem als ein Pendant zu einem Mann, als Partnerin und Mutter. Eine Frau zu sein bedeutet für sie vor allem, sich mit den Handlungsbereichen auseinander zu setzen, die der Frau traditionell zugeschrieben werden: Familie, Haus und Kinder:

„Vor allem eine Frau zu sein bedeutet eine Frau zu sein, eine Partnerin für den Mann sein, Mutter für die Kinder. Eine Person, die trotzdem sich traditionell um das Haus kümmert, in dem Sinn, dass sie über die Sicherheit des Hauses wacht“ (Dorota 1: 25 – 27).

Ewa (55) ergänzt diese Sichtweise um die Klugheit, die sie als eine unentbehrliche Eigenschaft der „echten“ Frau betrachtet. Eine Frau soll klug sein, um ihr Leben meistern zu können. Die Klugheit ist unentbehrlich auch in der Beziehung mit einem Mann. Eine kluge Frau könne einen Mann steuern und leiten. Diese Aussage erinnert an ein altes polnisches Sprichwort, das in den Interviews auch erwähnt wird, um die Rolle der Frau in einer Beziehung zu betonen: „Mężczyzna jest głową rodziny a kobieta szyją, która nią kręci“ („Der Mann, er ist der Kopf, nach ihm muss alles gehen. Die Frau, sie ist der Hals, sie weiß den Kopf zu drehen“). Die interviewten Frauen erkennen in ihrer Position als „Hals, der den Kopf dreht“, ihre Stärke und eine privilegierte Position, weil Frauen letztendlich immer eine Möglichkeit haben, das zu erreichen, was sie sich vorgenommen haben. Diese Macht können sie behalten, wenn sie den Männern vortäuschen, dass sie gar nicht erst versuchen mitzureden. Das heißt auch, dass sie nicht zugeben dürfen, reale Macht in der Hand zu haben.

Auch in der Literatur wird dieses Thema angesprochen. So beschreibt etwa Graff dieses Täuschungsmanöver als eine charakteristische Marke der polnischen Frauen, die ihre Identität ausmacht. Es handelt sich hier um die Überzeugung, dass alles ein Schein ist, dass alles ein Spiel ist. Frauen, die im polnischen hegemonialen Patriarchat leben, sind subkutan davon überzeugt, dass die Männer in Wirklichkeit schwach

sind. Frauen herrschen über Männer zumindest in der Fantasiewelt und hier haben sie alles unter Kontrolle (vgl. Graff 2008: 41). Sława Walczewska erklärt es wie folgt: „Wir Frauen können so lange Macht ausüben, so lange wir vorspielen, dass wir sie nicht haben. Wir werden nicht wahrgenommen. Die Gesellschaft ist ein Scheinspiel“ (Walczewska 1999: 95). Das bedeutet, dass Frauen sehr wohl über Macht verfügen, solange sie sich aber in den von den Männern definierten Rahmen bewegen sowie die von ihnen auferlegten Regeln befolgen, zum Beispiel im Umgang mit Männern Stereotype bedienen. Wenn sie diese Verhältnisse klären wollen, und das „Spiel“ nicht mehr mitmachen, werden sie erst sichtbar und angreifbar.

Diese früher erwähnte Klugheit ermöglicht auch die Anpassung an die allgemein definierten gesellschaftlichen Normen und das Nicht-Gegen-den-Strom-Schwimmen, was sich im Leben bezahlt macht. Eine kluge Frau, so Ewa, weiß auch, dass ein Mann in Wirklichkeit wie ein Kind zu erziehen ist:

„Ich glaube, dass die Klugheit die meiste Hilfe in meinem Leben war, (...) ja, die Klugheit, so wie ich gesagt habe. Wenn du klug bist, dann weißt du wie du dich kleiden sollst, du weißt wie du dich in der Diskothek verhalten sollst, du weißt, dass du dir nicht etwas in deinen Drink reinschütten lassen sollst und wirst auf dein Glas achten. Wenn du klug bist, dann wirst du dir gleiche Freundinnen aussuchen (...). Wenn du klug bist, dann kannst du dein Leben steuern wie du willst, du wirst auch deinen Mann leiten können, das ist meist das größte Kind, nicht wahr?“ (Ewa 13: 2 – 10).

Edyta (48) sieht eine Beziehung zum anderen Geschlecht durch das Prisma der gegenseitigen Erwartungen, die sich in Balance halten. Das von Edyta im Interview beschriebene Beziehungsmodell ist dem traditionellen Kleinfamilienmodell mit seinen klaren Geschlechterrollenvorstellungen zuzuordnen. Diese Erwartungen basieren meiner Meinung nach auf den Geschlechterrollen und Stereotypen. So sagt sie zum Beispiel:

„Es gibt einen Mann und eine Frau, sie gründen eine Familie, haben Kinder. Der Mann ist für die finanzielle Sicherheit zuständig. Frau ist für die familiäre Wärme, also für diese angenehme Seite zuständig, das ist an sich sehr schön, wenn alles gut funktioniert. Dieses Modell streiche ich nicht durch, weil ich glaube, dass jede Frau sich in dieser Rolle gut fühlt (...), wenn sie nicht dazu gezwungen ist, wenn sie das Vertrauen zum Partner hat, wenn sie weiß, dass er es auch erwartet, dann kann man in den Erwartungen auf sich zugehen. Die Erwartungen sind das Wichtigste“ (Edyta 3: 16 – 27).

Das Kunststück, eine gelungene Beziehung zu führen, welche Erfüllung für beide Partner bedeutet, besteht laut Edyta in der Bereitschaft, Kompromisse auszuarbeiten, so dass die Erwartungen beider Seiten gleichermaßen erfüllt werden. Die Basis

für den Kompromiss und gleichzeitig eine Voraussetzung für eine harmonische Beziehung, ist das Vertrauen, das man sich gegenseitig schenkt.

Aber auch die Rolle des Mannes wird angesprochen, denn eine Frau kann sich wie eine Frau fühlen, wenn ein Mann sie wie eine Frau behandelt. Hier wird die Art hervorgehoben, wie polnische Männer eine Frau behandeln. Justyna (40) und Edyta (47) erwähnen hier die charmanten Männer, die einer Frau den Handkuss geben, ihr ihren Sitzplatz anbieten, ihnen die Tür aufhalten und helfen, den Mantel anzuziehen. An diesem Beispiel wird die Prägung der polnischen Kultur durch den Verhaltenskodex des Landadels sichtbar.

Ewa (55) merkt an, dass sich in dieser Hinsicht sehr viel geändert habe, heutzutage werden Frauen weniger geachtet, was eine Folge der Emanzipierung der Frau sei. In diesem Zusammenhang ist es richtig zu erwähnen, dass keine der interviewten Frauen sich eine Feministin nennen würde, auch jene nicht, die im Interview die Themen der Gleichstellung zwischen Männern und Frauen, der Frauen- und Reproduktionsrechte sowie der partnerschaftlichen Beziehungen bejahend angesprochen haben. Feminismus wird mit einem Kampf, mit dem "Auf-die-Barrikaden-Steigen" und mit dem "An-die-Öffentlichkeit-Gehen" assoziiert. Paulina (20: 25 – 30), die sehr emotional über Frauen und ihre untergeordnete Rolle in katholischen Familien in Polen erzählte, beantwortet die Frage, ob sie eine Feministin sei folgendermaßen:

„Feministin? Bin ich nicht, weil ich eine Pazifistin bin. Ich kämpfe nicht, ich bin eine friedlich eingestellte Frau, bin aber nicht unterwürfig“.

Dorota (60) versucht eine Erklärung zu finden, warum der Begriff Feministin so unpopulär ist – aus ihrer Sicht bedeutet Feminismus heute sehr oft, dass man die Diskriminierung der Männer dafür in Kauf nimmt:

„Der Begriff Feministin wurde bereits schon so beschmutzt, so in den Dreck gezogen, dass es schwierig fällt, sich als Feministin zu identifizieren. Nur wenige Frauen wollen sich so bezeichnen. Ich kämpfe um Frauenrechte und aber gleichzeitig um gleiche Chancen in der Familie für Frauen und Männer. Es ist nicht gut, wenn eine Frau versucht durch ihre Weiblichkeit, ihr Feminismus einen Mann auf den Rand zu drängen“ (Dorota 14: 7 – 10).

### *7.2.3. Traditionelle Rollenbilder und Religion*

Die Interviewpartnerinnen sind, abgesehen von einer von ihnen (Ewa), nicht ausgesprochen gläubig oder religiös. Diese Einstellung zur Religion entspricht anscheinend

den Ansichten ihrer jeweiligen Familien. Eine Ausnahme bildet Agata (27), deren Familie konservativ katholisch und praktizierend ist, während Agata liberale Haltungen vertritt und sich von der Religion in der konservativeren Ausprägung distanziert. Die immer selteneren Familientreffen, die dennoch sehr oft zu den katholischen Feiertagen anfallen, enden oft mit heftigen Diskussionen und Auseinandersetzungen, weil Agata ihre Lebensweise und Weltanschauung verteidigt, wobei sie ihre Eltern und Großeltern wegen ihres Konservatismus und deren fehlender Akzeptanz für ihre eigenen Lebensentscheidungen kritisiert.

Agata, die mit 14 Jahren von Warschau nach Österreich gekommen ist, um ihre Deutschkenntnisse zu verbessern und hier zur Schule ging, traf nach der Matura die Entscheidung, nicht nach Polen zurückzukehren und fing in weiterer Folge an, in Wien Translationswissenschaften zu studieren. Sie berichtet von den immer wieder aufs Neue versuchten Anstrengungen ihrer Familie, sie im „christlichen Glauben zu erziehen“, obwohl sie bereits 27 Jahre alt ist. Besonders die Großeltern würden mit aller Kraft versuchen, aus ihr eine, wie Agata es bezeichnet, „gute Christin“ zu machen. Diese konsequenten Versuche scheitern jedes Mal und führen eher zur Ablehnung Agatas von allem, das nur im Entferntesten mit Katholizismus und Kirche zu tun hat.

Der Großvater von Agata hat für seine Enkelin das ultrakonservativ-katholische Magazin „Miłujcie się“ (dt. „Liebt euch“) abonniert, das Agata nun monatlich per Post bekommt. In diesem werden christliche Werte, Lebenshaltung und Weltanschauung angepriesen.

Der Einfluss der Kirche in Bezug auf das Frauenbild wird von Agata heftig kritisiert. Ihre Argumente betreffen besonders die Sphäre der Reproduktion und Sexualität. Als Argument nennt sie hier als Beispiel die untergeordnete Stellung der Frau in der traditionellen katholischen Ehe und die so genannte „Ehepflicht“, die eine Frau dazu verpflichtet, für den Mann immer sexuell verfügbar zu sein. Der katholischen Lehre nach soll die Frau auf den Mann hören und die „Ehepflicht“ ohne Ausreden erfüllen. Hier ein Auszug aus dem Interview mit Agata, in dem sie erzählt, wie ihr Großvater ihr einen Artikel aus „Liebt euch“ vorgelesen habe:

„Ein Artikel, den er mir vorgelesen hat, während meines letzten Besuches in Polen, hat sich mit dem Thema auseinandergesetzt, was die „echte Liebe“ ist. An den Namen des Autors kann ich mich nicht mehr erinnern. Ich weiß nur,

dass er der Vater von acht Kindern und beispielhafter Ehemann war... Auf jeden Fall in erster Linie hat er gesagt, was die unechte Liebe ist, da hat er gemeint, dass es eine Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau ohne Heirat ist. Eine echte Liebe, das ist natürlich die Ehe. Auf jeden Fall (...) als er, als Großvater zu dem Fragment übergegangen ist, in dem Autor schreibt: und jetzt meine Liebe Gattin, es gibt nicht mehr so etwas wie – ich habe Kopfschmerzen... da habe ich ihm gesagt, dass er aufhören soll“ (Agata 14: 30 – 43).

Agata arbeitet jetzt an ihrer Diplomarbeit zum Thema Schwangerschaftsabbruch und interkulturelle Kommunikation, was die angespannte Stimmungslage innerhalb der Familie nicht mildert.

In den analysierten Interviews wurden mögliche Ursachen dafür angesprochen, dass sowohl Frauen als auch Männer unreflektiert die hegemoniale Position der katholischen Kirche in Polen akzeptieren. Der Ansicht der Interviewpartnerinnen nach liegt es oft an der fehlenden Bildung, eine große Rolle spielen in diesem Kontext auch die individuelle Persönlichkeit sowie die sozialen Rahmenbedingungen. Das Leben wird von Gotteshand gelenkt, das Gottesurteil mit Demut angenommen, in der Religion wird also die Antwort für Umstände gesucht, in dieser Situation agieren die Akteure nicht selbstbestimmt, sondern sie fügen sich ein. Paulina (35) schildert ihre Überlegungen zu diesem Thema:

„Man kann es immer mit der Religion erklären, weil unsere Religion sagt, geht und macht euch die Erde untergeben und vermehrt euch, das steht ja in der Bibel und das nicht nur ein Mal, ja? Vielleicht fällt es [den Frauen] dann leichter sich selber zu erklären, dass es OK ist, weil der Gott es so gesagt hatte, und so muss es ja sein, nicht? Weil sie bereits, ich weiß nicht, das fünfzehnte Kind erwarten“ (Paulina 9: 36 – 41).

Justyna sagt offen, dass der Katholizismus den Frauen nicht zeigt, wie sie selbstbestimmt handeln können und wie sie um ihre Rechte kämpfen können, wie sie sich gegenseitig ermutigen und mit den Männern diskutieren sollen, um Toleranz und Gleichberechtigung zu erreichen. Im Gegenteil sehe die Kirche die Frauen traditionell dem Mann untergeben, „wie die Eva dem Adam“. Dagegen lehnen sich meistens nur starke Persönlichkeiten auf, die ein starkes Vorbild, eine starke Frau in der Familie haben.

Familie bietet einen sozialen Rahmen und Zusammenhalt, auch für den Fall, dass sich die religiösen Einsichten nicht decken. Dann wird ein Kompromiss ausgehandelt. Anna, die sich als nicht gläubig deklariert, gibt im Interview zu, dass ihr Sohn aufgrund des Einflusses ihrer Familie getauft wurde:



„So zum Beispiel haben meine Eltern einen großen Einfluss auf mich, ich persönlich bin nicht gläubig, mein Kind habe ich aber taufen lassen, da war eben großer Einfluss der Familie“ (Anna 25: 43 – 45).

Die Spiritualität spielt nur bei einer meiner Interviewpartnerinnen keine Rolle, die anderen bleiben mehr oder weniger beim Katholizismus, drei Frauen wählten eindeutig alternative Konzepte, zwei bekennen sich zum Katholizismus, wobei sie ihre Religiosität nicht praktizieren. Die Alternativen werden häufig synkretistisch kombiniert und in den spirituellen Strömungen der fernöstlichen Religionen und in der Esoterik gesucht. Bei der Mehrheit der interviewten Frauen wurde die katholische Kirche als Institution abgelehnt, hier werden aber oft moralische Autoritäten z.B. Vater Pio und Papst Johannes Paul II herangezogen. Es werden auch Autoritäten aus anderen Kulturkreisen herangezogen, wie zum Beispiel die indischen Gurus: Babaji oder Amma-Sri Matha Amrithanandamayi Devi. Die traditionellen, religiösen Praktiken werden anders gedeutet oder um Praktiken aus anderen Traditionen, wie z. B. um Elemente des Schamanismus und hinduistischer Religionen bereichert.

Der Einfluss der Religion ist, wie schon mehrmals erwähnt, aus der polnischen Gesellschaft nicht wegzudenken. Das sehen auch meine Informantinnen. Es wird von ihnen zwar anerkannt, dass die christlichen Werte den Gläubigen einen starken moralischen Halt geben, sie sind aber nicht die einzigen universellen Werte, nach denen sich ein Mensch im Leben orientieren kann. Von den meisten Informantinnen wird somit der katholischen Religion das moralisch-ethische Monopol aberkannt.

Das Praktizieren der eigenen Religiosität oder Spiritualität beschränkt sich also nicht nur auf das Angebot der katholischen Kirche. Die religiösen Praktiken sind nicht unbedingt an einen Ort oder eine Autorität gebunden, was bedeutet, dass die Kirche für gläubige Personen nicht der einzige Ort des Gebets ist und auch Autoritäten aus anderen Glaubenssystemen als richtungweisend empfunden werden. In den Gesprächen mit den Informantinnen betonen diese oft, dass die Lehren der katholischen Kirche nicht mit dem Kern des christlichen Glaubens gleichzusetzen sind. Hierzu äußert sich Edyta folgendermaßen (24: 24 – 28):

„Eben, genau so muss man die heilige Kirche über die Jesus Christus und Gott gesprochen haben, von der Kirche als Institution trennen, der die Menschen dienen. Kirche als Institution liegt fern von dem Konzept der heiligen Kirche. Für mich ist das ein Streitpunkt“.

Die katholische Kirche als Institution stößt bei den interviewten Frauen auf wenig Ver-

ständnis und Akzeptanz. Die Kritikpunkte beziehen sich auf ihre Geschichte. Erwähnt werden die Inquisition und der Ablasshandel. Zu den aktuellen Vorwürfen gehören unter anderem die doppelte Moral des Klerus, die Skandale um Kindesmissbräuche in der Kirche, der übermäßige politische und gesellschaftliche Einfluss der Kirche in Polen und die Abgrenzung und Isolationismus der Kirche gegenüber neuen gesellschaftlichen Entwicklungen. Kritisch wird auch die Geschichte der Kirche und des Papsttums angesehen:

„In der Geschichte gibt es sehr viele solche [negative] Beispiele, deshalb sage ich immer, das sind nur Menschen, hier kann man es nicht durcheinanderbringen, den Glauben mit Gott und Jesus, das sind nur Menschen, und sie werden ihre Taten verantworten müssen. [...] Den Gott und Glauben setze ich nicht gleich mit der Institution der Kirche. Die Kirche hat lediglich eine Vermittlerrolle“ (Edyta 25: 5 – 16).

Die religiöse Tradition trage zum Zusammenhalt der Familie bei, wie meine Gesprächspartnerinnen meinen. Auch wenn katholische Feiertage immer mehr in den Kategorien „Urlaub“ und „Freizeit“ gesehen werden und nicht als Zeit der Besinnung und Kontemplation, werden manche Feste wie z.B.: Weihnachten im Familienkreis gefeiert. Auch für Personen, die weniger religiös oder gar nicht gläubig sind, ist Weihnachten eine Zeit, die vor allem mit der Familie verbracht werden soll:

„Wenn es um Weihnachten geht, dann sehe ich es so, dass es eine Zeit ist, um sie mit Familie zu verbringen. In diesen Sinn. Ich bin nicht gläubig, weil ich nicht gläubig bin und ich erlebe diese Feiertage nicht im religiösen sondern im familiären Sinn. Und die Tradition... Ich lebe einfach nach mir. So ist es gut, so mache ich und aus“ (Anna 25: 34 – 38).

Tomasz Drozdowicz kommentiert im Experteninterview die polnische Religiosität mit den Worten „polnische Schizophrenie“, damit meint er das Phänomen der doppelt gebundenen Kommunikation, die sich durch widersprüchliche Botschaften auf unterschiedlichen Kommunikationsebenen auszeichnet. Drozdowicz führt aus, dass der katholische Glaube am Sonntag gilt, jedoch unter der Woche anders gelebt wird; die angepriesenen christlichen Werte spiegeln sich also im täglichen Leben nicht wider.

„In Polen haben wir mit einem Katholizismus zu tun, der eine Schizophrenie zulässt, das heißt, die eine Stunde in der Woche am Sonntag bin ich katholisch, und nachher tue ich, was ich will. In Polen ist es allgemein gültig, ich glaube da hat es keine Bedeutung ob es in der Stadt oder am Land ist. Wenn ich die Menschen beobachte, dann siehe ich, dass die Werte, zu denen sie sich bekennen, nichts mit den gelebten Werten zu tun haben. Warum? Das

weiß ich leider nicht“ (Drozdowicz 5: 18 – 23).

#### 7.2.4. Mutterschaft und soziale Anerkennung

Die Informantinnen, die noch keine Mutterschaftserfahrungen gesammelt und zum Zeitpunkt des Interviews noch keinen Kinderwunsch haben, werden mit der Aufforderung zur Mutterschaft konfrontiert. Die Hauptinstanz ist hier meistens die nahe Familie: die Eltern oder das alltägliche Umfeld. Agata (28) illustriert dies mit folgendem Beispiel:

„Es ist eine interessante Frage, der ich leider noch nicht gewachsen bin. Ich habe keinen Kinderwunsch, ich höre aber von allen Seiten, ich meine hier meine Eltern, dass sie sich auch bei einer ungeplanten Schwangerschaft freuen würden“ (Agata 6: 28 – 32).

Es sind vor allem andere Frauen, Mütter, Tanten, Cousinen, die mehrdeutige, indirekte Anspielungen und manchmal nur verschleierte Fragen an Frauen adressieren. Es sind vor allem Erwartungshaltungen, die mit dem traditionellen Lebensentwurf der Elterngeneration korrespondieren. Nicht selten kommen auch direkte Aufforderungen an die erwachsenen Kinder; im Fall von Izabela (33) werden auch Konsequenzen, die durch übernatürliche Kräfte eintreten können, aufgezeigt:

„Und worauf willst du noch warten? Du weißt es, wenn du zu lange damit wartest, dann wirst du es sehen, der da [zeigt mit dem Finger nach oben] wird dich bestrafen, und du wirst keine haben können“ (Izabela 8: 2 – 3).

Auf direkte oder indirekte Fragen nach einem Kind reagieren manche der befragten Frauen oft ablehnend oder sogar aggressiv, wie im Fall von Paulina (35). Der Druck, der auf Frauen ausgeübt wird, ist spürbar:

„Ich habe mir schon gedacht, wenn sie bereits einen Enkel hat, wird sie mich in Ruhe lassen. Das war vielleicht ein Jahr so, der Kleine ist jetzt drei Jahre alt, aber meine Mutter, sie lässt einfach nicht los, jedes Mal wenn sich eine Gelegenheit bietet... aber sie macht es auf eine sanfte Art und Weise. Sie weiß genau, wenn sie mir mit einem Hardcore kommt, dann kommt es von mir retour und lass mich ein Jahr nicht mehr blicken . [...] Das ist schon präsent, dieser Druck ist so unter der Oberfläche, aber es ist spürbar da“ (Paulina 7: 2 – 15).

Diese Aufforderungen der Umwelt zur Mutterschaft werden bei den jüngeren Informantinnen mit einem ökonomischen Aspekt assoziiert, nämlich dass ein Kind als eine Art Investition und Ressource betrachtet wird. Thurer (1995), eine amerikanische Forscherin, beschreibt dieses Phänomen mit den Worten:

„Wirtschaftliche Faktoren hatten und haben einen großen Einfluss auf Mutterschaft, Muttergefühle und den gesellschaftlichen Status von Müttern“ (ebd.: 66).

Kinder (und damit auch Frauen, die in spe den Fortbestand garantieren sollen) werden nicht nur innerhalb der demografischen Prozesse als Ressource gesehen. Eine Frau bekommt soziale Anerkennung erst in dem Moment, in dem sie Mutter wird. Umso unbehaglicher fühlen sich Frauen in solchen Fällen, die gewollt oder ungewollt kinderlos bleiben. Es ist nicht unüblich, dass die Kinder als eine Unterstützung für ihre Eltern, die in die Jahre kommen, gesehen werden. Agata (6: 25 – 34) erlebt es am Beispiel ihrer Eltern und Großeltern:

„Die Großeltern sind immer mit einem Süppchen, mit dem so genannten Proviand gekommen, oder haben uns zu sich fürs Wochenende genommen, damit sich die Eltern ausruhen könnten, und so wie meine Eltern es gesagt haben – und sie haben es ganz offen einmal gesagt, dass es einmal ihre Aufgabe sein wird, sich um ihre Eltern im Alter zu kümmern“.

Aber das „Kinderkriegen“ kann für eine Frau auch eine Berufung sein, eine Lebensaufgabe, ein wichtiges Projekt, in dem sich eine Frau entfalten und verwirklichen kann. Ewa (55), die seit 1980 in Österreich lebt, hat eine Tochter, die hier geboren und aufgewachsen ist. Ewa bezeichnet sich selbst als eine „zum Teil sehr konservative Person“ im politischen wie religiösen Sinne. Die Frage, ob sie zustimmen würde, dass es die Berufung der Frau ist, ein Kind zu gebären, hat sie mit „Ja, absolut!“ beantwortet. Ihre Tochter war zur Zeit des Interviews 29 Jahre alt, hat bereits ein Informatikstudium mit Spezialisierung medizinische Informatik abgeschlossen, hat eine leitende Stelle in der Wiener Gebietskrankenkasse inne, macht laufend zusätzliche Kurse, um sich weiterzubilden und lebt in einer glücklichen Beziehung. Ewa erklärt, dass sie nur ihr Bestes will und betont, dass das Leben ohne ihre Tochter nicht vorstellbar wäre. Sie betrachtet ein Kind als das Beste, was ihrer Tochter im Leben begegnen kann. Ewa sieht es als legitim an, dass sie ihre Meinung der Tochter gegenüber äußert und wird auf diese Weise versuchen, sie in Richtung Mutterschaft zu bewegen. Sie meint, dass es an der Zeit sei, dass sie Großmutter werde und möchte ein Gespräch zu diesem Thema selbst einleiten. Dieses Gespräch soll ihrer Tochter klar machen, dass die Zeit drängt und sie eine Entscheidung treffen soll, ein Kind zu bekommen. Ewa wird ihre Tochter in allem unterstützen und gerne in die Rolle der Großmutter schlüpfen. Je früher, desto besser:

„Ich habe beschlossen mit ihr bald ein Gespräch zu führen, damit sie sich wirklich um ein Kind bemühen, ich muss es ihr bewusst machen, sie ist ein bisschen aus der Generation, die meint, dass sie noch Zeit hat. Sie ist 29 Jahre alt, aber ich muss es ihr bewusst machen, dass die biologische Uhr..., damit es nachher nicht stressig wird, ich bin jetzt schon etwas langsamer in dem Alter, aber ich werde ihr gerne beim Kind helfen, ich werde sie in allem unterstützen, egal was sie von mir verlangt. Es ist so, das ist meine Meinung, wenn ich meine Karina nicht hätte, oh Gott!“ (Ewa 10: 3 – 10).

Ewa betrachtet also das Leben ihrer Tochter als sinnlos und leer, weil sie noch kein Kind hat. Auch wenn ihre Tochter ihre Karriere, Hobbys und Leidenschaften hat und sich noch in anderen Bereichen verwirklichen möchte und eine Entscheidung, Mutter zu werden, zwar in Betracht zieht, aber zu einem späteren Zeitpunkt als jetzt, ist die Mutterschaft für Ewa eine Angelegenheit, die eine Frau zu einem späteren Zeitpunkt vielleicht nicht nachholen wird können. Ewa sagt aus Erfahrung, dass das Leben einer Frau erst dann einen Wert und einen tieferen Sinn bekommt, wenn sie Mutter wird. Sie erzählt nicht nur von ihren Erfahrungen; als Beispiel werden auch die Aussagen einer Cousine herangezogen. Ewa fragt, was ein kinderloses Leben für Frauen bieten kann:

„Stell dir vor, die Tage vergehen, die Zeit vergeht und wofür das Ganze? Für wen? Wenn du zum Beispiel arbeitest, ein kleines Vermögen anhäufst und willst es jemanden weitergeben, ja? Das Leben meiner Tochter ohne Kind... irgendwie ist es leer. Wie viele Strände kann man sehen? Wie viele Filme? Wie viele Hochzeiten kann man feiern? Aber ein Kind ist, zumindest in der polnischen Überzeugung und in meiner auch, obwohl ich nicht... ich bin teilweise sehr konservativ, ich bin aber nicht eine Scheinheilige, ich bin ein sehr offener Mensch“ (Ewa 10: 10 – 19).

Hier haben wir es mit einer Mutter zu tun, die eine klare Vorstellung in Hinblick auf eigene Großelternschaft hat und auch aktiv in ihrer Sache agieren will. Es ist für sie ein Anliegen ihre Meinung zu vertreten. Diese Anforderungen zur Mutterschaft kommen mehr oder weniger direkt genauso aus der Muttergeneration wie aus der Großelterngeneration. Es gibt auch Stimmen, die aus den älteren Generationen vordringen und diese sind fern davon den Frauen zu sagen wie sie leben und Entscheidungen treffen sollen. In diesem Zusammenhang ist es sehr interessant festzustellen, dass die Frauen aus der Großelterngeneration ihr Leben reflektieren und ihre Lebenserfahrung weitergeben wollen. Im Fall von Julia (33) ist es ihre Großmutter, die ihre Enkelin davor warnt, ihr eigenes Leben zu wiederholen. Die neuen Frauen sollten sich dem traditionellen Bild der Frau nicht verpflichtet sehen, nicht zu einer „Mutter Polin“ werden, die sich omnipotent um alles kümmert und die für alles in der Familie zuständig ist. Eine Frau sollte mit Bedacht die Zeit wählen, in der sie Mutter

werden will – heutzutage mache dies die Medizin möglich – und sie solle vor allem sich selber in Betracht ziehen, „auf sich schauen“. Eine Frau soll sich zudem nicht bevormunden lassen:

„[Die Großmutter] hat mir immer gesagt, du sollst es nicht wie ich haben, dass du sowohl arbeiten gehst als auch die ganze Arbeit im Haus machst und dich noch dazu um alles sorgst. Lass dich nicht herumkommandieren, lass dich nicht einsperren in diesem Käfig aus Stereotypen, lass dir nicht einreden, dass du eine Mutter Polin bist und dich um alles kümmern musst“ (Julia 13: 45 – 48).

Für Frauen mit liberaleren Ansichten wie Dorota (60), Agata (27), Izabela (33) und Paulina (35) ist Mutterschaft keinesfalls eine Aufgabe, Berufung oder Verpflichtung, die eine Frau zu erfüllen hat. Mutterschaft bedeutet viel mehr eine Möglichkeit, über die eine Frau im Unterschied zu einem Mann verfügt.

Die Frauen sind sich der Wichtigkeit der Entscheidung bewusst. Für alle von mir interviewten Frauen war es eine bewusste Entscheidung, ein Kind zu bekommen. Es war eine Entscheidung, die sie für ihr Leben getroffen haben, nichtsdestotrotz mussten sie sich mit Ängsten verschiedener Art auseinandersetzen. Dazu meint z.B.: Julia (16: 44 – 46):

„Aus eigener Erfahrung kann ich sagen, je länger man wartet, desto klarer ist es was man zu verlieren hat, und desto schwieriger fällt es diese Entscheidung zu treffen“.

Julia (33), die nach einem spontanen Abortus die nächste Schwangerschaft plant, weist darauf hin, dass es eine dieser Entscheidungen ist, die mit der Zeit immer schwieriger zu treffen sind, da man sich immer mehr dessen bewusst wird, dass ein Kind eine gravierende Veränderung im Leben einer Frau und der Familie bedeutet. Es sind nicht nur Überlegungen existenzieller oder materieller Natur, oder solche, die das Berufsleben betreffen, sondern auch Fragen der Bewältigung der Herausforderungen, die die neue Rolle mit ins Leben bringt.

#### *7.2.5. Mutterschaft und Verzicht*

Dass Mutterschaft auch Verzicht bedeutet, wird von allen Frauen erwähnt, die bereits Mütter sind oder sich mit dem Thema Mutterschaft bereits in irgendeiner Form beschäftigt haben – in den Überlegungen im Bezug auf eigene Zukunftspläne, oder auch in den Überlegungen und Beobachtungen, die sie bei ihren Freunden und im

Bekanntenkreis machten. In einem Fall wurden auch die bekannten Mütter aus der Unterhaltungsbranche, wie z. B.: Angelina Jolie, Victoria Beckham oder Madonna, erwähnt.

Die Informantinnen der älteren Generation, welche die Möglichkeit haben, zurückzublicken und diesen Lebensabschnitt in eine größere Perspektive zu setzen, stellen hier ernüchtert fest, dass, wenn sich eine Frau dafür entscheidet, mit dem Kind zu Hause zu bleiben, sie zwangsweise auf das Leben in seiner bisherigen Form verzichtet. Denn in einem solchen Fall beschäftigt sich die Frau nur mehr mit der Pflege und Erziehung der Kinder und der Mann kann sein bisheriges Leben weitgehend unverändert fortsetzen, was eine Ungleichheit hervorruft:

„Doch für jede Frau, die sich für Mutterschaft entscheidet, gilt es: ein paar Jahre von dieser kreativen Zeit im Leben sind weg. Sie muss es nachher nachholen und ein Mann arbeitet sich ohne Pause nach vorne“ (Dorota 16: 1 – 3).

Eine Alternative gibt es nur, wenn es eine Möglichkeit gibt, Hilfe, meist aus der eigenen Familie, zu bekommen. Dorota (60), Ewa (55), Justyna (40) und Edyta (48) haben für sich diese Option gewählt, es war für sie auf jeden Fall eine bedeutende Unterstützung, wie sie berichten. Zeitweise wurden ihre Kinder über einen längeren Zeitraum in die Obhut anderer Personen gegeben. Diese Strategie war durch äußere Umstände bedingt, meistens durch die Arbeit oder durch die Erfahrungen der ersten Jahre der Migration. Kinder blieben über Monate und Jahre bei den Familienangehörigen in Polen, bis sich die Situation der Mütter in Österreich so weit stabilisiert hatte, dass die Kinder nachkommen konnten.

Für die jüngeren Frauen kommt diese Option nicht in Frage, sie würden sich nicht für eine Trennung von ihrem Kind entscheiden. In ihrer Lebenssituation ist es jedoch auch nicht nötig, da sie durch die Umstände nicht dazu gezwungen werden. Izabela (33) und Julia (33) plädieren dafür, dass Frauen die ersten Jahre mit Kind zu Hause bleiben oder würden es selbst zumindest gern tun. Eine Krippe als Betreuungsplatz ist nicht populär, argumentiert wird mit den psychologischen Theorien zu Frühentwicklung und der Bedeutung der Mutter-Kind Beziehung. Die berufliche Arbeit ist für meine Interviewpartnerinnen kein Grund, die Karenz zu verkürzen, weil sie sich dessen bewusst sind, dass ihre Arbeit zu weniger qualifizierten oder weniger gut bezahlten Arbeiten gehöre.

Die Interviewpartnerinnen sehen den Verzicht differenziert, wie sehr von einem Ver-

zucht die Rede sein kann, ist von der individuellen Lebenssituation abhängig und vor allem davon, wie eine Frau den Verzicht definiert und empfindet. Für eine Frau kann es der Verzicht auf die gemeinsame Zeit mit dem Kleinkind sein, wenn sie sich für das Arbeiten entscheidet, eine andere verzichtet auf das „unbeschwerte“ Leben vor der Mutterschaft. Ein Verzicht ist es allenfalls immer, denn „man kann nicht alles haben“. Für Frauen, die die erste Schwangerschaft planen, weckt das Thema Verzicht sehr viele Emotionen, so auch bei Julia:

„[Ein Verzicht] auf alles was früher da war, was man bisher hatte. Wenn man viel gehabt hat, dann verzichtet man auf mehr. Wenn zum Beispiel die Arbeit für eine Frau wichtig ist, wenn sie ihre Arbeit liebt, wenn sie einfach das mag, womit sie sich beschäftigt... das muss keine großartige Karriere sein, das ist egal... genau. Dann frage ich mich – muss ich auf all das verzichten? Nur weil es höchste Zeit ist? Weil ich nicht jünger werde? Und sie muss die Entscheidung treffen... Wenn ihr Mann diese Entscheidung trifft, nach ein paar Jahren kann es so sein, dass sie diesen Mann hassen wird, das Kind hassen wird, sich selber hassen wird und sagt Sch...e! Ich wollte es gar nicht, ja? Jetzt muss ich mich mit den Windeln plagen!“ (Julia 16 f.: 58 f.).

Die wichtigste Ressource, die in Pflege und Erziehung investiert wird, ist Zeit. Wegen Zeitmangel verzichten Frauen in erster Linie auf Hobbies und auf ihre Freizeitbeschäftigungen. Diese werden durch andere Beschäftigungen ersetzt, die gemeinsam mit den Kindern angegangen werden können. Frauen vermissen jedoch die Zeit, die sie für sich alleine hatten. Justyna (40) hat getanzt, bevor ihre Tochter geboren wurde, Izabela (33) hat früher gemalt. Sie erzählt im Interview, wie sie in der Karenz probiert hat, einen Malkurs abzuschließen. Sie hat sich für einen Kurs entschieden, weil es für sie nicht möglich war, zu Hause die Zeit fürs Malen zu organisieren:

„Jaaa...Du hast einfach keine Chance... Als ich diesen Kurs gemacht habe... von einer Seite war es so, dass ich ihn wegen dem Kursleiter abgebrochen habe. Die andere Seite war, dass ich einfach keine Zeit gehabt habe... deshalb habe ich ihn nicht abgeschlossen. Ich habe einfach keine Zeit fürs Malen gehabt.... Keine Zeit, um nachher zum Unterricht zu kommen und zu präsentieren was ich gemalt habe... So wie alle anderen, die gekommen sind. Alle sind gekommen und das war ein WOW: zwei, drei Bilder super gemalt. Ich wollte es auch, ich wollte irgendwas malen und einfach eine Weile [für mich] haben. Ich wollte Zeit für mich haben“ (Izabela 22: 47 – 30).

Dorota (60) relativiert die so genannte Babypause, indem sie sie mit der Dauer des Lebens eines Erwachsenen vergleicht. Sie führt aus, dass viele Menschen in ihrem Leben wegen Alkoholkrankheit oder einer Fehlentscheidung mehr Zeit im Leben verlieren als es bei der Pflege eines Kindes der Fall sei. Diese Argumentation ist meines Erachtens ein Versuch, die verinnerlichten Grenzen und Möglichkeiten (von Bourdieu



Habitus genannt) zu rationalisieren:

„Ich habe damit kein Problem, dass ein paar Jahre weggestrichen sind. Manche Menschen trinken ein paar Jahre und leben auch weiter. Manche verwickeln sich in unterschiedliche Geschichten, Beziehungen, Job ohne Spaß... Also diese paar Jahre während dieser 60, 70 Jahre sind keine Tragödie. Das kann man nachholen, wenn man will. Wenn man aber über etwas klagen will, dann klagt man was das Zeug hält. Das ist so eine Sache der intellektuellen und körperlichen Faulheit“ (Dorota 15: 10 – 17).

Wie Schmitt (2006: 10) feststellt, ist Bourdieu weit davon entfernt, die Menschen als frei handelnde und selbstbestimmte Subjekte zu betrachten, die unabhängig agieren können. Diskurse, die dies postulieren, ignorieren meistens den gegebenen gesellschaftlichen Kontext und die Ungleichheit der Lebenspotenziale der Akteure und Akteurinnen. Das trägt zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung bei, indem Freiheiten unterstellt werden, die in Wirklichkeit Zuschreibungen oder Zwänge sind, wie am Beispiel von der Aussage von Dorota sichtbar wird.

#### *7.2.6. Mutterschaft als ein Phänomen im Wandel*

Bei der Befragung meiner Interviewpartnerinnen habe ich eine Gemeinsamkeit beobachten können: Alle Interviewpartnerinnen haben Vergleiche angestellt, um zu zeigen wie sehr sich die Mutterschaft von heute von der Mutterschaft von früher unterscheidet. Die befragten Frauen erwähnten am häufigsten, dass es jetzt weniger Kinder gibt, im Vergleich mit früher, der Zeit ihrer Kindheit. Izabela (33), Mutter von zwei Kindern, kann an den Fingern einer Hand zählen, wie viele Kinder es in ihrer Familie gibt, mit denen ihre Kinder spielen können, wenn sie in Polen sind. Sie hingegen hatte als Kind eine große „Horde“ der gleichaltrigen Cousinen um sich. Die Eltern mussten ihren Kindern die Freizeit nicht organisieren, wie das heutzutage der Fall ist, die Kinder hatten in der Gruppe ohne Aufsicht spielen können. Dorota (60) bringt ebenfalls ein Beispiel. So denkt sie darüber nach, wie es früher gewesen wäre: ihre Kinder hätten mit anderen Kindern vor dem Mehrfamilienhaus spielen können, während sie wie die anderen Mütter mit Haushaltsarbeiten beschäftigt gewesen war. Kinder hätten damals nicht dermaßen viel Aufmerksamkeit und Zeit verlangt, wie heute. Die Stellung des Kindes hätte sich verändert, ein Kind und seine Erziehung sei heute mehr zu einem Projekt geworden und die Mutter sei auf jeden Fall diejenige, die hierfür am meisten zuständig sei, besonders wenn das Kind oder die Kinder noch klein sind.

Die Frauen weisen also – wie bereits erwähnt – auch auf die demographischen Veränderungen hin. Die Anzahl der Kinder hätte sich verringert, nicht alle Frauen hätten heute mehr als zwei Kinder. Heute würde bereits bei drei oder vier Kindern von einer kinderreichen Familie gesprochen. Früher, in den 1970er Jahren, hätte eine kinderreiche Familie bei 6-7 Kindern angefangen. Als Grund für das Zurückgehen der Geburtenrate nennen die Frauen die höheren Erwartungen an das Leben, die auch mit dem sich hebenden Lebensstandard und der höheren allgemeinen Bildung verbunden seien. Die breite Zugänglichkeit der modernen Verhütungsmittel hat die Familienplanung ermöglicht. Dorota (60), Mutter von zwei Kindern, fasst es in folgenden Worten zusammen:

„Frauen haben das schon hinter sich, dass sie jedes Jahr ein Kind zur Welt bringen... Sie haben auch ihren Ehrgeiz, jemand zu werden, sie sind gebildet und sehen keinen Grund, um ihre Diplome in die Schublade zu stecken und was ganz anderes zu machen. Das ist eine bestimmte Investition, die sie in der Jugend gemacht haben und sie leben nicht dafür, um diese Investition zu ruinieren. Das ist etwas, das mit der traditionell begriffenen Rolle der Mutter in Opposition steht“ (Dorota 7: 4 – 9).

Eine Frau kann sich je nach Situation die Zeit aussuchen, zu der sie ein Kind bekommen will. Manchmal fällt die Entscheidung für einen Schwangerschaftsabbruch. Dorota (60), die sich auf diese Weise gegen Mutterschaft entschieden hat, weil die Umstände zum Zeitpunkt der Schwangerschaft nicht optimal waren, spricht im Interview über ihre Erfahrung des Schwangerschaftsabbruchs. Dorota ließ diesen in Polen vornehmen. Die Schwangerschaft war nicht geplant und nicht gewollt – es war noch vor der Wende, als der Zugang zu dieser Behandlung nicht den heutigen Restriktionen unterlag. Sie beschreibt im Interview, dass es damals eine Möglichkeit der bewussten Familienplanung darstellte, der Schwangerschaftsabbruch war damals sehr häufig. Für Dorota (8: 29 – 35) war die Entscheidung klar:

„Ich habe in diesem Moment ein Kind bekommen, als es mir bewusst wurde, dass es eine Möglichkeit gibt, dass ich es will und eine Chance habe, den Kinder das Beste zu geben. Damals, sollte ich damals gebären, als ich das erste Mal schwanger war, wäre es so gelaufen: das Kind hätte keinen Vater, es war in der Studienzeit, nennen wir es so. Ich hätte weder Kraft noch Lust, ich war psychisch darauf nicht vorbereitet und ich denke, dass es ein großes Unglück in meinem Leben gewesen wäre, auch für das Kind und für irgendeinen Jungen wäre es eine Situation gewesen, wo er an die Wand gestellt worden wäre. Ein logischer Schluss war, diese Entscheidung zu treffen, ich habe sie bis heute nicht bereut“.

Das Thema Schwangerschaftsabbruch ist bei den anderen von mir befragten Frauen

auch zur Sprache gekommen, eher als Betonung der eigenen Einstellung zu diesem Thema. Die meisten Frauen haben in diesem Kontext die Wichtigkeit der Wahl für die betroffenen Frauen betont. Im Fall einer ungeplanten Schwangerschaft würden sich die befragten jüngeren Frauen eher für ein Kind entscheiden. Ewa (55) und Edyta (47) sind generell gegen Schwangerschaftsabbruch. Sie sind jedoch nicht für ein allgemeines Verbot des Schwangerschaftsabbruches. Sie sind allerdings der Meinung, dass Frauen, die einen Schwangerschaftsabbruch überlegen, unbedingt eine Beratung brauchen. Es sollte ein Gespräch sein, das den Frauen andere Auswege aus ihrer Situation aufzeigt, z. B. die Adoption.

Nach der Wende sei es schwieriger geworden, Familie, Ausbildung und Karriere unter ein Hut zu bringen, die Kinderbetreuungsplätze würden rar, Frauen konnten auch nicht immer auf die Unterstützung der eigenen Mütter zählen, weil diese sich nicht mehr auf die traditionelle Großmutterrolle reduzieren lassen wollten oder nicht immer in der unmittelbaren Nähe wohnten. In Folge der zunehmenden Mobilität, der damit verbundenen Migrationsbewegungen und der Zunahme der isolierten Kernfamilien sind die traditionellen Mehrgenerationenfamilien rarer geworden. Dass diese Entwicklung besonders für die Frauen in dieser Hinsicht von großem Nachteil sein kann, wird von Dorota (7: 49 – 52) thematisiert:

„In der Volksrepublik Polen hatten Frauen mehr Chancen, um sich richtig zu entfalten. Warum? Wenn eine Frau das Studium abgeschlossen hat, manchmal bereits mit Kind, ich hatte so einen Fall in meinem Studienjahr, dass eine Studentin im zweiten oder dritten Studienjahr schwanger wurde... Sie hatte sich ein Jahr beurlauben lassen, ganz normal, und nachher war das Kind in der Krippe, die Eltern haben geholfen und sie konnte ihr Studium und ihre Karriere fortsetzen“.

Die Anforderungen an die Mütter sind gewachsen. Während ältere Frauen erzählen, dass früher die Kindererziehung unkompliziert gewesen sei (mit Ausnahme der Windeln, die man waschen musste), erzählen die Mütter heute, dass die Kinder und die Familie mehr mit einem Job zu vergleichen sind. Die Mütter sollten heute Spezialistinnen in allen möglichen Bereichen sein, wie Anna (26) und Izabela (33) anmerken, angefangen von Logistikexpertin, Erzieherin, Köchin, Fahrerin, Entertainerin, Krankenschwester usw. Mütter verfügen über ein hohes Maß an Verantwortung und wenn sich eine Frau für ein Kind entschieden hat, so sieht sie ihre Mutterschaft als eine Pflicht, die zu erfüllen sei:

„Mutter zu sein ist eine Verpflichtung, du hast eine Verpflichtung für das Kind, das Essen zu kochen, einkaufen und erziehen. Genauso wenn du eine Studentin bist, deine Pflicht ist zur Vorlesung zu gehen, eine Arbeit zu schreiben und die Prüfungen abzulegen. In diesem Sinn, wenn du das nicht machst, dann bestehst du die Prüfung nicht oder das Kind wird dir weggenommen. Wenn du dich um das Kind nicht kümmerst, dann kommt jemand vom Jugendamt und nimmt dir das Kind einfach weg, bis du wieder deine Pflicht erfüllen kannst“ (Anna 16: 19 – 27).

Mutterschaft ist aber keine Lebensaufgabe, die Frauen auf sich nehmen müssen, sie ist auch keine Berufung, der alle Frauen zu folgen haben. Diesbezüglich haben sich die Ansichten und Meinungen (mit Ausnahme von Ewa) verändert. Wenn es jedoch um die Erziehung der Kinder geht, bleibt nach Ansicht der befragten Frauen die Mutter die erste Beziehungsperson. Die in der Gruppe der Befragten dominierende Aussage war jene, die die Mutter als eine Begleiterin zeigt, als eine Person, die dem Kind die Welt und das Funktionieren der Gesellschaft erklärt. Das Kind soll sich und seine Potenziale frei entwickeln, die Mutter oder die Eltern sollten dafür einen sicheren Rahmen schaffen. Edyta (35: 14 – 21) meint in dieser Hinsicht:

„Nein, das ist keine Berufung. Ich habe einen Kinderwunsch gehabt, ich wollte unbedingt ein Kind haben und ich hatte auch eins, das war für mich sehr erfüllend. Ich habe einen starken Kinderwunsch gehabt, das bedeutet aber nicht, dass ich ausschließlich für das Kind gelebt hätte und alles für das Kind mache, weil ein Kind mit so einer Mutter nicht glücklich sein kann, wenn die Mutter ihm ständig vorhält – ich mach alles für dich und du? Die Mutter soll dem Kind erlauben, sich frei zu entwickeln, damit es weiß, was ein gutes Leben ist und ihr Kind dabei begleiten, bis es volljährig ist“.

### *7.2.7. Alternative Lebenskonzepte und Frauenbilder*

Es zeigt sich auch, dass das traditionelle Bild der Frau einen negativer Referenzpunkt für Frauen darstellt, die sich von dem konservativen Bild distanzieren und für sich alternative Lebenskonzepte aussuchen. Mutterschaft als ein Phänomen hat also anscheinend einen polarisierenden Charakter. Eine Frau ist entweder Mutter oder nicht. Kinderlose Frauen werden manchmal als etwas Exotisches dargestellt, als Frauen, denen es das bestimmte „Etwas“ fehle. In den Erzählungen der Frauen relativiert sich dies. Frauen, die ich für diese Arbeit befragt habe, sind nicht alle Mütter – es war mir wichtig, eine möglichst breite Palette an Meinungen zu sammeln. Die Interviewpartnerinnen haben entweder von ihrer Erfahrung berichtet, über ihre Zukunftspläne in Bezug auf Kinder oder über Frauen, die sie kennen.

Frauen, die bewusst kinderlos bleiben, wurden in den Interviews als ein Phänomen

erwähnt, das nicht sehr häufig ist, aber dennoch vorkommt. Diese Lebenseinstellung wird von den von mir befragten Frauen toleriert und trifft auf Verständnis. Izabela (33) erzählt über eine Frau aus ihrem Bekanntenkreis, die für Kinder auf ihr bisheriges Leben nicht verzichten wollte:

„Unter meinen Bekannten kenne ich Leute, die sich nicht für ein Kind entschieden haben. [...] Es war eine bewusste Entscheidung. Sie hat einfach festgestellt, dass sie sich als eine Mutter nicht eignet. Sie hat sich dazu nicht geeignet, ja? Sie wollte ausgehen, sie wollte so ein Leben haben. Sie hat ihre Arbeit und wird darauf nicht verzichten“ (Izabela 20: 14 – 15).

Für Frauen, die zum Zeitpunkt des Interviews keine Kinder hatten, war das Thema der Mutterschaft trotzdem aktuell. Die Überlegungen zum Thema Kinderwunsch, Partnersuche und Zweifel an der eigenen Reife oder an der Reife des Partners sind bei den jüngeren Frauen von zentraler Bedeutung, weil sie aus ihrer Sicht die Voraussetzungen für die bewusste Mutterschaft darstellen. Während der Interviews wurden auch fremde Meinungen herangezogen, um die Argumentation zu untermauern.

Agata (27) weist als Erste auf die Rolle der Tante hin. Die Tante erscheint bei den Befragten einerseits als Ersatz für die Mutterrolle und andererseits als eine Form der sozialen Mutterschaft, die neben der biologischen Mutterschaft existiert, in der sich kinderlose Frauen mit der gesellschaftlichen Zustimmung verwirklichen können. Dazu sagt Agata (6: 44 – 49):

„Neulich habe ich etwas zu meiner Person gehört, jemand hat gesagt, dass ich kein Mutter-Typ bin, dass ich eher ein Tante-Typ bin, dass ich das Zeug dazu nicht habe... Die Menschen glauben im Moment nicht daran, dass ich Voraussetzungen dazu habe, um sich um ein Kind zu kümmern, mit dieser Fürsorglichkeit und Empfindsamkeit. Ich denke, dass ich viel zu egoistisch bin und viel zu sehr auf meine Sachen konzentriert bin, und versuche gerade zehn verschiedene Sachen gleichzeitig unter einen Hut zu bringen, und denke, dass ich hier für ein Kind keine Zeit hätte“.

Paulina (35) ist eine der Informantinnen, die offen zugibt, dass sie möglicherweise keine Kinder haben wird, wobei sie ruhig feststellt: „Ich neige sogar dazu, dass ich nie Kinder haben werde. Und das ist auch OK“ (Paulina 8: 27 – 28). Im Interview kommen auch die Zweifel an der persönlichen Eignung zur Übernahme der Mutterrolle hoch: „Ich bin ein besseres Ausgangsmaterial für eine Tante, nicht für eine Mutter“ (Paulina 8: 32). Paulina würde für sich eher die Rolle der Tante wählen, statt Mutter zu werden. Sie ist bereits Tante und mehrfache Patin, unter anderem für den Sohn ihrer Bruders. Sie nimmt aktiv Anteil am Leben ihres Neffen, Paulinas Bruder lebt mit

der Familie ebenfalls in Wien. Der Kontakt mit dem Neffen ist lebhaft und dynamisch, zudem versteht sich Paulina mit ihrer Schwägerin sehr gut und sie unternehmen viel gemeinsam.

#### *7.2.8. Die Abwesenheit der Männer*

In den Erzählungen der Frauen habe ich Parallelen zum Mythos der „Mutter Polin“ beobachten können. Den gemeinsamen Nenner stellt hier die Abwesenheit der Männer dar. In der Zeit, als Männer wegen der politischen Teilungen Polens in den Aufständen starben, im Gefängnis saßen, oder nach Sibirien für Jahre verbannt waren, waren die Frauen sich selbst überlassen, aber heute ist die Situation anders. Erstens bemerken Frauen, dass es wenige Männer gibt, die mit ihnen eine Familie gründen könnten („ich sehe keinen Mann“), zweitens fühlen sich Frauen von den Männern in den meisten Situationen allein gelassen, obwohl diese da sind.

Die Abwesenheit der Männer ist ein Phänomen, das bereits bei der Partnersuche sichtbar ist. Es fällt heutzutage schwer, sagen die befragten Frauen, einen Partner zu finden, mit dem eine Frau „das Projekt Familie“ angehen könnte. Bei den Informantinnen dominiert die traditionelle Vorstellung der Kleinfamilie, die die Dyade Mann und Frau plus ein oder zwei Kinder beinhaltet. Es wird nicht genau differenziert, ob die Kinder aus der Beziehung kommen müssen, oder von den jeweiligen Partnern in die Beziehung „mitgebracht“ werden könnten.

Eine modernere Einstellung, die in Opposition zu der traditionellen Familienvorstellung steht, ist bei den Interviewpartnerinnen teilweise zu beobachten, jedoch wird sie mit der Abwesenheit der geeigneten Partner begründet. So bereitet sich Agata darauf vor, dass sie unter Umständen eine alleinerziehende Mutter sein wird. Die Erfahrungen mit den bisherigen Partnern haben ihr gezeigt, dass es an reifen Männern mangelt, mit denen es möglich wäre, eine Familie zu gründen und die Verantwortung für diese zu teilen. Sie macht ihren Kinderwunsch nicht von einer romantischen Beziehung abhängig und könnte sich vorstellen, auch außerhalb einer Beziehung ein Kind zu bekommen. Die Verbundenheit mit dem traditionellen Familienmodell ist nichtsdestotrotz sehr ausgeprägt:

„Also, ich weiß nicht wie das noch sein wird, ich muss sagen, dass ich auf meinem Weg viele Männer getroffen habe, also viele...ein paar Männer, einer von denen hat sich sogar vorgestellt, mit mir eine Familie zu gründen, es hat sich aber herausgestellt, dass er seine eigenen Probleme nicht lösen kann. Ich würde also alles auf dem Kopf haben, da kommt mir automatisch so eine Vision einer Frau, die auf sich selbst gestellt ist“ (Agata 11: 26 – 30).

Aus den Aussagen in den Interviews ist hervorgegangen, dass der Kinderwunsch eigentlich eine „Frauensache“ ist. Nur Izabela (33) hat von ihrem Mann erzählt, dass er früher als sie seine Bereitschaft für Kinder kundgetan hatte und sie dazu motivierte und überzeugte „endlich“ Kinder zu bekommen. Für Agata (27) und Paulina (35) sind Männer, die Familie und Kinder haben wollen eher rar, wie ein Auszug aus dem Interview mit Agata (11, 30 – 33) illustriert:

„Ich denke, dass es ein Riesenglück ist, wenn du im Leben die Chance hast einen Partner zu treffen, der mit dir das durchmachen will und dass er wirklich bereit ist sich in Sachen Familie und Kind zu engagieren.“

Bei Anna hat sich dieses pessimistische Szenario leider verwirklicht. Anna sieht ihre Beziehung als zertrümmert, sie versucht, wie sie meint, sie wegen des gemeinsamen kleinen Sohnes noch zu „kitten“. Am Beispiel von Anna ist die Abwesenheit des Partners besonders sichtbar. Anna (26) betont seine fehlende Teilnahme am gemeinsamen Familienleben und sein rudimentäres Erfüllen der Vaterrolle. Dazu sagt sie (16: 39 – 44):

„Von Marcins Seite kommt wenig. Es ist wirklich wenig. Und wenn ich mit dem Kleinen in den Park gehe, dann siehe ich Väter mit zwei, sogar drei Kindern, die spazieren gehen oder Fußball mit den Kindern spielen, oder denen Fahrradfahren beibringen. Marcin ist eigentlich nicht da, er hat diesen Ehrgeiz nicht, er sieht es nicht so auf die Art, ich bin der Vater, so gehen wir Fußball spielen oder so. Bartek ist bereits groß genug, er versteht es, dass er manche Sachen auch mit dem Vater tun könnte. Das meiste macht er mit mir“.

### 7.3. Die Narration der „Mutter Polin“

#### 7.3.1. Aussagen der befragten Frauen zur Genese des Mythos der „Mutter Polin“

Die Informantinnen wurden erst zum Schluss des Interviews zum Mythos der „Mutter Polin“ befragt, damit der Verlauf des Interviews nicht von dem Mythos selbst dominiert wird. Den Aussagen ist zu entnehmen, dass die Genese und der Inhalt des polnischen Mythos zunehmend in Vergessenheit geraten.

Alle Frauen konnten mit dem Mythos der „Mutter Polin“ etwas anfangen, aber nur Frauen der älteren Jahrgänge könnten diesen Begriff mit den historischen Ereignissen in Polen und den Teilungen des Landes im 18. Jahrhundert ungefähr verbinden. Eine genaue Information zur Entstehung dieser Narration konnte jedoch nur eine Frau liefern: Justyna (40), die polnische Literatur und Slawistik studiert hat. Den Entstehungskontext hat sie folgendermaßen beschrieben:

„Ich assoziiere es mit der Zeit des Romantismus (...) als Polen geteilt war, wo dieser polnische Messianismus, dieses Leiden für alle Nationen und anderes... das hat alles mit dem Verlust der nationalen Unabhängigkeit zu tun und damit, dass Männer in den Aufständen gekämpft hatten und Frauen die einzigen Vertreterinnen des Polentums waren, nicht wahr...“ (Justyna 19: 1 – 4).

Justyna weiß aber, dass die Rolle der Frau in dieser Zeit von der historischen Situation der Teilungen von Polen bedingt war. Die Frauen haben die Aufgabe übernommen, in der Familie die polnischen Traditionen und patriotischen Werte zu schützen und der nächsten Generation weiter zu geben. Dazu sagt sie:

„Sie haben sich darum gekümmert, um diese bestimmten Werte, diese historischen und edlen Werte, dass sie ehm... aufrechterhalten bleiben... und in einem bestimmten Sinn diese polnische Nationalität... das bin ich mir sicher... diese schwere Zeit überdauert hatte, weil die polnischen Frauen ein tiefes Bewusstsein haben.. wie soll ich es sagen... ein nationales, traditionelles und sehr idealisiertes Bewusstsein“ (ebd.: 19: 5 – 10).

In der Zeit der politischen Teilungen von Polen fiel den Frauen eine tragende Rolle zu, die Frauen von damals haben mit ihrem Handeln ihre kämpfenden Männer auf dem Weg zum Sieg unterstützt:

„Ja, das waren Frauen... Sie waren so wie Nike, die ihre Flügel aufschlugen und ihre Nation und ihre Männer gestärkt haben. Sie haben wirklich daran gedacht, nicht nur an ihre Familie, waren aber bemüht im Kampf mit den Feind sozusagen, sie hatten eine sehr politische Rolle“ (ebd.: 19: 17 – 21).

Dorota (60) sieht den nationalen Dichter Adam Mickiewicz, der mit seinem Gedicht



für den Mythos einen Grundstein legte, aus der heutigen Perspektive sehr kritisch. Adam Mickiewicz, der Autor des Gedichtes „Zur Mutter Polin“, hatte ihrer Ansicht nach kein moralisches Recht, den Frauen vorzuschreiben, was sie in dieser für die ganze Nation schwierigen Zeit zu tun hatten:

„Er spricht über die Aufgaben der Mutter Polin und so weiter. Er hatte eine Frau und Kinder und liebte nebenbei andere Frauen. Da sehen wir wieder diese Heuchelei. Du hast Aufgaben und ich habe Rechte“ (Dorota 13: 17 – 19).

Dem Begriff „Mutter Polin“ fehle eine wichtige Komponente, nämlich die Menschlichkeit. Laut Dorota (60) sind Frauen keine Göttinnen, die bereit sind, alles Unmögliche möglich zu machen, oder Engel, die keine Makel haben. Die Vermenschlichung der Frauen sei das, was im Konzept der „Mutter Polin“ eindeutig fehle:

„Ich glaube, dass sie mit der Weiblichkeit nicht umgehen konnten und in irgendeinem Sinn die Mutter war bei denen... Genau, o! Zum Beispiel: ich habe versucht meinen Kindern etwas weiter zu geben, was ihre Mutter betrifft und habe so... Geschichten erzählt... Ich habe gesagt – stellt euch vor, dass eure Mutter auch 16 Jahre alt war. Sie war sogar 14 Jahre alt. Sie war ein junges Mädchen und sie war kein Engel.... Niemand hat das Recht von mir zu verlangen, dass ich besser bin als ich bin. Ich bin ein Mensch! Und das ist etwas, das im Begriff Mutter, Frau, Polin fehlt“ (ebd.: 13: 31 – 36).

### *7.3.2. Die Aktualität des traditionellen Frauenbilds der „Mutter Polin“*

Aus den Erzählungen der Befragten ist es möglich, ein rezentes Bild der „Mutter Polin“ zu zeichnen. Julia (33), Paulina (35), Izabela (33), Dorota (60) und Justyna (40) berichten ausführlich über Frauen, die sie als „Mutter Polinnen“ bezeichnen würden. Die gegenwärtige „Mutter Polin“ agiert grundsätzlich auf der Familienebene. Sie hat immer mindestens ein Kind und konzentriert sich vollständig auf die Kinder und deren Bedürfnisse. Sie selber hat keine Bedürfnisse, sie reduziert die eigene Person bis zum Minimum, damit die Kinder alles haben.

Julia (33) sieht die gegenwärtige „Mutter Polin“ als eine Frau in Eile, die sich ständig unter Druck setzt, weil sie sich für ziemlich alle Bereiche im Leben der Familie verantwortlich macht. Diese Frau ist äußerlich gepflegt, sie will damit allen zeigen, dass ihr Leben und Muttersein als solches perfekt und gelungen ist, obwohl sie sich gerne von diesem Leben zumindest zeitweise, für den Dauer eines Urlaubs distanzieren würde. Julia (21: 30 – 34) beschreibt es folgendermaßen:

„Ich habe visuell so ein Bild, dass sie trotzdem sehr gepflegt ist, eine die eher zeigen will. Nicht sich selber, aber mehr den Nachbarn oder den Arbeitskolleginnen oder Freundinnen: ja ich bin besser als ihr, weil ich es schaffe mit... mit dem ganzen... und so innen drinnen würde sie lieber sagen – egal, ich nehme zwei Wochen Urlaub von euch“.

Für eine „Mutter Polin“ sind die Familie und das Wohlergehen der Kinder das Wichtigste, deshalb bleibt sie am Posten und nimmt ihre eigenen Bedürfnisse als nicht wichtig, um nicht als Egoistin zu erscheinen. Die Bedürfnisse der anderen, in dem Fall der Kinder, sind an der ersten Stelle und die Mutter allein ist die Person, die am meisten qualifiziert ist diese Bedürfnisse zu stillen.

„Sie nimmt den Urlaub nicht, weil sie Schuldgefühle hat, dass die Kinder über diese zwei Wochen keine frisch gekochten Mahlzeiten haben werden oder deshalb, weil sie so eine Egoistin ist und das Geld ausgibt vielleicht für nur eine Woche Urlaub, oder ein Wochenende im Wellnesshotel, wo sie sich entspannt und die Kinder könnten um dieses Geld neue Schuhe haben oder sonst noch etwas“ (ebd.: 21, 38 – 42).

Die Frauen, die das Bild der „Mutter Polin“ verinnerlicht haben, fühlen sich in ihrer Funktion bestätigt und unersetzlich, darüber hinaus müssen sie alles unter Kontrolle haben:

„Sie fahren nicht weg oder sie glauben und sind überzeugt, dass ohne sie alles zu Grunde geht und während sie übers Wochenende nicht da sind, werden sie sich nicht entspannen können, weil sie ständig denken werden: Wie sollen sie das ohne mich schaffen? Es ist eine Katastrophe, nicht wahr?“ (ebd.: 21, 46 – 49).

Eine „Mutter Polin“, so die Vorstellung meiner Gesprächspartnerinnen, ist gänzlich ihrem Kind verschrieben. Die Mutterschaft definiert ihre Identifikation als Frau und ist ihre Lebensaufgabe. Die Kontrolle über die Erziehung wird nicht an spezialisierte Institutionen wie den Kindergarten abgegeben, die besten Bedingungen für ein Kind und seine Entwicklung kann nur die eigene Mutter schaffen:

„Sie geht nicht arbeiten, weil wie soll es gehen, sie hat doch ein Kind ?! Egal, dass es schon drei Jahre alt ist und in den Kindergarten gehen könnte... Sie wird das Kind nicht alleine lassen! Du weißt, so ein Kindergarten ist in Wirklichkeit eine Kinderaufbewahrung, wo Kinder wie am Fließband erzogen werden“ (Izabela 31: 48 – 50).

Die gegenwärtige „Mutter Polin“ erscheint Izabela (33) als eine Frau, die misshandelt wird und nicht genug Kraft hat, um sich aus dieser Situation zu befreien. Es ist eine aussichtslose Lage, wobei die ökonomische Abhängigkeit in einer Beziehung diese Ausweglosigkeit und Abhängigkeit zusätzlich verstärkt. Die Tatsache, dass viele

Frauen, die dieses traditionelle Modell leben, zu den ökonomisch Schwachen gehören, weil sie über kein eigenes Geld verfügen, schränkt ihre Handlungsmöglichkeiten ein.

Eine Frau, die als „Mutter Polin“ gesehen wird, ist zudem sehr religiös und im religiösen Kontext eingebettet. Justyna (40) bemerkt, dass sie, auch wenn sie in einer Krisensituation Hilfe sucht, schnell an die traditionelle, katholische Rolle der Frau erinnert wird, die ihr Leben mit Hingabe meistern soll:

„Das Wichtigste für sie ist, was der Pfarrer jeden Sonntag predigt. In dem Moment, wenn sie Probleme haben und beichten gehen, wird der Priester immer sagen: Vergebe deinem Mann, bete zwanzig Mal das Vater Unser und sei wie die Mutter Gottes“ (Justyna 18: 7 – 10).

Wenn vom traditionellen Frauenbild in Polen gesprochen wird, wird also auch oft der Vergleich mit der heiligen Maria, Mutter Jesu herangezogen. Er zeigt die gehobene Position, die die Frau in der polnischen Gesellschaft und Kultur eingenommen hat. Jedoch gerade durch den Vergleich mit dem Abbild der göttlichen Mutter werden Frauen mit anderen ethischen Maßstäben gemessen als Männer (vgl. Koschmal, 1996: 9). Dorota (60) weist im Interview darauf hin, dass diese Erhebung der Frauen auf ein Podest eine künstliche Konstruktion ist. Eine Ursache dafür ist, dass an den Männern andere Ansprüche gesetzt werden und den Frauen weniger erlaubt ist als den Männern:

„Sie [Mutter Polin] wird künstlich hochgehoben und wir sollen uns nach oben angleichen, die Herren können ein ausschweifendes Leben führen, während sie vor Müdigkeit in die Knien geht. Sie dürfen Wodka trinken, oder in die Pubs und Puffs gehen. Sie dürfen es – und wir nicht“ (Dorota 13: 40 – 42).

Durch diese Sakralisierung der Frau wird die Konstruktion der „Mutter Polin“ zu einem gehaltvolleren Symbol, das einen realen Einfluss auf das Leben der Frauen hat, die sich dem Vorbild fügen: „Mutter Polin ist ein Symbol“ (Dorota 12: 52). Dies bringt mit sich, dass eine Frau in den Augen der Gesellschaft keine Rechte hat, sondern nur Pflichten zu erfüllen hat:

„Ein Symbol hat rein und unbefleckt zu sein, also: Mutter Polin hat kein Recht sich scheiden zu lassen, sie muss sich ihrem Ehemann in allem fügen, sie hat nicht das Recht sich zu beschweren, sie hat zu lächeln, das Leben zu schenken, tüchtig sein... auch wenn sie vor Müdigkeit umfällt, soll sie dabei lächeln“ (ebd.: 12, 52).

Charakteristisch ist also in dieser Erzählung von Dorota, dass sie das traditionelle

Frauenbild und die Reproduktion der traditionellen Muster kritisiert. Eine Frau, die dieser traditionellen Vorstellung heute entspricht, wird als im familiären System eingebettet gesehen. Die „Mutter Polin“ von heute ist mit ihrem Leben nicht zufrieden, aber sie versucht nicht an der Erziehung der eigenen Kinder etwas zu ändern. Die dominierenden Eigenschaften, die in den Interviews betont werden, sind die Passivität und die Resignation dieser Frauen:

„Also der gute Sohn ist auch so[...] er sitzt unproduktiv den ganzen Tag am Computer... und sie beschwert sich über ihren Mann, aber mit ihrem Sohn macht sie genau das Gleiche, das sind solche Muster, die sich wiederholen, ja? Die Mädels sollen alle Haushaltsarbeiten machen und das Söhnchen nicht“ (Izabela 30: 52 – 55).

Auch wenn eine Frau sich über ihre Lage beschwert, wird sie von manchen meiner Gesprächspartnerinnen mit dem Bild der „Mutter Polin“ assoziiert, weil das die Aufmerksamkeit auf die Verpflichtungen lenkt, die mit der traditionellen Rolle der Frau verbunden sind. Das verbale Aufzeigen der übermäßigen Belastungen wird als Schwäche empfunden, besonders, wenn die betroffene Frau nichts unternimmt, um ihre Lage zu ändern. Das steht im Widerspruch mit der von Dorota (60) im Interview angeführten Schilderung, dass eine „Mutter Polin“ schweigend ihrer Verpflichtungen nachgeht. Julia (20: 28 – 36) führt es folgendermaßen aus:

„Was ich nicht mag ist, wenn Frauen sich selbst bemitleiden. Manchmal muss jeder jammern, das befindet sich alles in einer Norm, gut, ich bin so arm, O.K. – ich habe einen schlechten Tag usw... Aber wenn es im Charakter liegt, wenn sich Frauen aus sich so zu Sklaven machen, [...]. Eben, so eine jammernde, sich über ihren Schicksal beschwerende Frau, so eine Leidende – das ist eben zum Teil ein Bild der Mutter Polin“.

Die Vorstellungen der Interviewpartnerinnen zur „Mutter Polin“ korrespondieren größtenteils mit der historischen Darstellung der „Mutter Polin“, als eine Frau, die alle Aufgaben und Pflichten, die ihr auferlegt wurden, zu bewältigen hatte. Laut Izabela (33) kann eine Frau negativ beurteilt werden, wenn sie diese Auflagen und Weisungen nicht erfüllt. Allerdings distanzieren sich auch fast alle davon in ihrem Selbstverständnis.

### 7.3.3. Relevanz des Mythos der „Mutter Polin“

Mit Ausnahme von Anna konnten also alle interviewten Frauen mit dem Begriff „Mutter Polin“ etwas anfangen. Allein Anna (13: 37 – 38) sagte: „Ich kenne es nicht [...], für mich hat es keine Bedeutung“. Der Mythos „Mutter Polin“ und sein Entstehungskontext waren jenen Frauen bekannt, die im Zuge ihrer Ausbildung (Studium der Slawistik oder Matura) damit konfrontiert waren. Der Begriff „Mutter Polin“ funktioniert im alltäglichen Kontext, er ist aber zu einem inflationär verwendeten Begriff geworden, was auch von Beata Dżon (3: 2-4) im Experteninterview betont wurde:

„Mutter Polin... Wir haben immer noch das Krankenhaus namens Mutter Polin in Lodz<sup>8</sup> glaube ich, der Begriff Mutter Polin hat bereits so einen negativen..., würde ich nicht sagen... aber dieser Begriff wird inflationär verwendet“.

Justyna (40) führt diese Argumentation weiter aus. „Mutter Polin“ ist für sie ein Begriff, der ironisch und zum Teil verächtlich verwendet wird, um Frauen zu bezeichnen, die eine traditionelle Frauenrolle übernommen haben:

„Mutter Polin... diese Bezeichnung wird etwas ironisch verwendet... obwohl wir zu den romantischen Traditionen greifen können [...]. Aber heutzutage, wenn man über Mutter Polin spricht – das ist meine Meinung, oder ich habe es so erfahren – also heute ist es eine bissige Bezeichnung für Frauen, die mit Demut in diese traditionelle Rolle rein geschlüpft sind“ (Justyna 17: 20 – 26).

Die Informantinnen, denen der Begriff „Mutter Polin“ bekannt ist, können meistens ein konkretes Beispiel aus ihrem Umfeld zitieren, das traditionelle Frauenbild ist aber innerhalb des Kreises ihrer Bekannten und Freundinnen nicht dominierend. Für Izabela (33) ist es ein fremdes Lebenskonzept, sie distanziert sich davon:

„So ganz generell ist Mutter Polin eine Frau, die sich aufopfert. Ich kann sagen, dass alle Frauen die ich kenne, irgendwie agil sind. Inwiefern sollen sie sich aufopfern, indem sie ihrer Arbeit nachgehen? Oder, dass sie leiden? Nein, keine von denen, die ich kenne, mit Ausnahme von einer Person“ (Izabela 5: 31).

Die heroische „Mutter Polin“, die um ihr Land kämpfte, gibt es nicht mehr, weil das Leben ganz anders geworden ist. Für die Interviewpartnerinnen ist der Patriotismus ebenfalls nicht relevant, an Stelle vom Patriotismus stehen heute Lebensstil und Konsum im Vordergrund:

---

<sup>8</sup> Das Krankenhaus in Lodz heißt genau: Pomnik Centrum Zdrowia *Matki Polki* – Gesundheitszentrum der *Mutter Polin*.

„Also in einem Moment hat sich alles geändert, jetzt zählt einfach die Wirtschaft, heute zählt nur finanzielle und wirtschaftliche Dominanz und das profiliert die Wirklichkeit in einer brutalen Art“ (Justyna 20: 25 – 28).

Auch wenn der Mythos der „Mutter Polin“ für die jungen Polinnen nicht mehr relevant oder gar unbekannt ist, ist dieser in der älteren Generation tief verankert. Zu einer Konfrontation mit den traditionellen Erwartungen, die an eine Frau als Mutter gestellt werden, kommt es, wenn eine Frau ein Kind bekommt. So kommt es vor, dass ältere Frauen sich als berechtigt sehen, besonders den jungen, unerfahrenen Müttern Ratschläge zu erteilen, wie sie sich um ihr Kind am besten kümmern sollen, es erziehen sollen, was zu ihren Aufgaben gehört und was sich in dieser Rolle gehört und nicht gehört. Diese „alten Krähen“, wie sie von Dorota (60) genannt werden, können Familienangehörige, aber auch fremde Frauen sein, zum Beispiel am Spielplatz, im Kindergarten oder in der Kirche, vorwiegend in den kleineren Gemeinschaften. Dem sozialen Druck der hier erzeugt wird, beugen sich manche Frauen, manche sind widerstandsfähiger. Besonders die Frauen, die im urbanen Raum leben, über eine höhere Ausbildung verfügen, Zugang zu Informationen und eine hohe soziale Kompetenz haben, bilden sich ihre eigene Meinung und lassen sich nicht in das traditionelle Rollenbild zwingen. So meint Dorota (12: 47 – 51):

„Das ist sehr gut, dass sie sich von bestimmten Mythen befreit haben. Junge Menschen haben das aber verinnerlicht, das ist eher die Sache. Auch wenn sie es nicht kennen, im Moment wenn sie ein Kind bekommen, fallen sie in die Obhut der alten Krähen, die ihnen helfen. Es ist eine bizarre Hilfe, eine Hilfe unter Anführungszeichen. In dem Moment fangen die Alten an zu bestimmen, was sie tun soll, was auf gar keinen Fall geht und wie sie ihr Kind erziehen soll“.

„Mutter Polin“ wird zunehmend mit dem Konzept der „kura domowa“ – der „häuslichen Henne“, assoziiert. Dieser Begriff wird von Julia (33), Dorota (60), Izabela (33), Anna (26), Agata (27) und Paulina (35) als ein Äquivalent zum Begriff „Mutter Polin“ herangezogen. Er bezeichnet eine Frau, deren Aktivitäten sich ausschließlich auf den häuslichen Bereich konzentrieren einschließlich der Kindererziehung. Julias (29: 16 – 19) Aussage diesbezüglich kann man als charakteristisch bezeichnen:

„Meiner Meinung nach ist Mutter Polin so eine „kura domowa“, die sich mit allen Mitteln um ihre Familie kümmert. Das geschieht alles auf Kosten ihrer Energie, ihrer Weiblichkeit, Beziehung. Wenn ich nur „kura domowa“ bin und nur mit den Kindern beschäftigt bin, dann muss ich damit rechnen, dass ich für meinen Partner nicht mehr attraktiv bin und das ist eigentlich wichtig, ich muss ich selbst bleiben, ich bin nicht auf diese Welt gekommen, um eine Mutter zu werden, sondern bin eine Frau und habe das Glück, eine Mutter zu sein. Und

[es ist gut] wenn das für mich erfüllend ist, aber genauso bin ich eine Partnerin, genauso kann ich mich weiterentwickeln und alles andere.

Mutter Polin assoziiere ich damit, dass ich Konfitüre machen werde, dass ich bis Mitternacht auf bleibe, aber alles wird perfekt sein. Das ist nicht meine Aspiration. Ich werde schlafen gehen, und siehe nachher, ob Zeit genug bleibt die Konfitüre zu kochen, und wenn ich sie nicht koche, dann werde ich sie kaufen. So viel Konfitüre brauche ich auch nicht“.

Alle Informantinnen, die ich interviewt habe, sowohl jüngere als auch ältere, distanzieren sich von diesem Frauenbild bewusst und haben andere Träume, als nur Mutter und Ehefrau zu sein. Sie wollen sich weiterbilden, arbeiten, ihren Hobbys nachgehen und sind nicht damit einverstanden, nur auf die Rolle der Mutter und Hausfrau reduziert zu werden. Aus den Interviews geht hervor, dass Frauen die Verantwortung für ihr Leben aktiv übernehmen und keine fremdbestimmten Vorstellungen und Stereotype bedienen wollen.

## 8. Conclusio

In der vorliegenden Arbeit habe ich den Versuch unternommen, die Relevanz des polnischen traditionellen Frauenbildes für die Identität(en) polnischstämmiger Frauen in Wien zu untersuchen und aufzuzeigen, inwiefern der traditionelle Mythos der „Mutter Polin“ eine prägende Bedeutung für diese Frauen hat.

Die Analyse der empirischen Daten brachte folgende Ergebnisse: Die befragten in Österreich lebenden polnischen Frauen sind zwar von dem traditionell-konservativen Frauenbild beeinflusst worden, haben sich aber bewusst von der traditionellen Rolle einer Frau als Mutter distanziert. Die Genese des Mythos der "Mutter Polin" und der Mythos selbst ist besonders für junge Frauen entweder unbekannt oder irrelevant. Rezente Neuinterpretationen des Mythos sind ihnen allerdings sehr wohl bekannt. Sie stehen ihnen meistens ablehnend gegenüber.

Das Frauenbild, das die interviewten Frauen vertreten bzw. verkörpern, gestaltet sich sehr vielfältig, aber es zeichnet sich auch durch eine große Ambivalenz aus. Einerseits ist es frei und emanzipiert, andererseits ist es jedoch gesellschaftlichen Regeln unterworfen und weist auch einen traditionellen Charakter auf. So sind die Aussagen der befragten Frauen zu den Themen Frau-Sein, Weiblichkeit, Mutterschaft und Vorstellungen betreffend Beziehungen von teilweise subversiver und revolutionärer Natur, sie tendieren aber insgesamt in die traditionelle Richtung.

Die Konstruktion der eigenen Weiblichkeit erfolgt durch die befragten Frauen vorwiegend anhand des Gegensatzpaars „männlich/weiblich“ und den kulturell geprägten weiblichen und männlichen bipolaren Rollenzuschreibungen. Die Weiblichkeit wird vor allem in Bezug auf die Mutterrolle als der Natur näher stehend assoziiert. Die kulturelle Konstruierbarkeit der Geschlechterrollen wurde in den Interviews zwar erwähnt, das Denken in Dichotomien bleibt aber unüberwindbar.

Mutterschaft wird bei den Informantinnen als eine Möglichkeit, eine Option betrachtet, über die Frauen aufgrund ihrer Biologie verfügen und die sie von den Männern unterscheidet. Mutterschaft wird auch als Verzicht erlebt. Die soziale Mutterschaft, die darin bestehen kann, dass man einfach eine Patin oder Tante sein kann, wird teilweise als Ersatz für die (eigene) Mutterschaft in Betracht gezogen. Die bewusste



Wahl der Kinderlosigkeit trifft auf Verständnis, gleichzeitig wird aber auf die fehlende gesellschaftliche Akzeptanz für dieses Phänomen hingewiesen. Die Toleranz beim Thema Mutterschaft fängt jedoch damit an, dass sich Frauen gegenseitig in ihren Entscheidungen Akzeptanz und Verständnis schenken.

Die Partizipation der Männer in der Erziehung der Kinder und deren evidente Bejahung der Vaterschaft ist für die jüngeren Frauen mitunter die Voraussetzung für die Entscheidung zum Kinderkriegen. Trotzdem wird Kindererziehung vor allem als „Frauensache“ betrachtet, besonders in der Zeit, wenn das Kind noch klein ist. Frauen sind damit grundsätzlich einverstanden, die ersten Jahre nach der Geburt für die Pflege und die Erziehung zu Hause zu bleiben, während ihre Partner arbeiten gehen. Das Phänomen der „abwesenden Männer“, die sich im Familienleben und in der Kindererziehung wegen ihrer Erwerbstätigkeit oder aus Bequemlichkeit nicht engagieren, führt dazu, dass „jede Mutter in Wirklichkeit eine alleinerziehende Mutter ist“, wie Julia, die 2011 einen Sohn geboren hat, in einer Nachbesprechung feststellt.

Die Rolle der weiblichen und männlichen Bezugspersonen, der Familie und der Gruppe der Gleichaltrigen in der Kindheit und in der Schulzeit der befragten Frauen, genauso wie die Sozialisierung in den katholischen Familien, würde ich als prägend für die Entstehung eigener Identitäten bei den befragten Frauen sowie für die Reproduktion der Vorstellungen in Bezug auf Geschlechterrollen bezeichnen. Der Einfluss der katholischen Religion und Werte sowie die hegemoniale Position der katholischen Kirche in der polnischen Kultur und Gesellschaft sind nicht zu unterschätzen. Bei der befragten Gruppe war die Kritik der Kirche gegenüber sehr stark ausgeprägt. Der Katholizismus und Patriotismus hatte nur für eine Frau Relevanz.

Zusammenfassend lässt sich hier feststellen, dass dem traditionellen Mythos der „Mutter Polin“ und seinen neueren Variationen zwar immer noch Gültigkeit beigegeben wird. Aber alle der befragten Frauen, die angaben von dem traditionell-konservativen Frauenbild beeinflusst zu sein, distanzieren sich zugleich bewusst von der mit dem Muttermythos korrespondierenden Vorstellung, die die Frau als Mutter anpreist und in der die Mutterschaft als Aufgabe und Berufung der Frau dargestellt wird.

Die Ergebnisse dieser Arbeit sind nicht generalisierbar, sie gelten an erster Stelle für die Gruppe der befragten Frauen. Die Ergebnisse zeigen jedoch, dass das Bild der polnischen Frau in der Konfrontation mit den sozial-gesellschaftlichen Veränderungen einer Wandlung unterworfen ist, sowie dass es ein Potenzial für die Neuverhandlung und -diskussion weiblicher Identitäten gibt. Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zeigen besonders bei den jüngeren Frauen eine starke Tendenz der zunehmenden Distanzierung von dem starren, traditionellen Bild der Frau in der polnischen Kultur. Hiermit wird die Aussage von Chołuj (2008) bestätigt, dass es kein homogenes Bild der Frau in der polnischen Kultur gibt, sondern viele einzelne Frauenbilder.

Mit einer Großstudie oder einer größer angelegten Untersuchung könnten mit Sicherheit weitere Erkenntnisse hinzugewonnen werden. Diese Untersuchung kann zunächst als Grundlage betrachtet werden, es ist die erste qualitative Arbeit zum Thema der Relevanz des traditionellen Mutterschaftsmythos für die polnischen Migrantinnen in Österreich. Diese Darstellung könnte vor allem um die männliche Perspektive und um die Analyse der Relationen zwischen den weiblichen und männlichen Akteuren in Bezug auf Elternschaft bereichert werden. Eine weitere Perspektive könnte die Analyse des Vaterschaftsbildes liefern.

## 9. Bibliographie

### 9.1. Literaturquellen

Atteslander, Peter (2000): Methoden der empirischen Sozialforschung. Gruyter Studienbuch: Berlin.

Bauman, Zygmunt (1997): Postmodernity and Its Discontents, New York University Press: New York.

Beinert, Wolfgang (2000): Das Christentum. Atem der Freiheit. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Brettel, Caroline B. (2000): Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks; identities, Communities, and Globalscapes. In: Brettel, Caroline; Hollifield, James (Hg.): Migration Theory. Talking across Disciplines. New York and London: Routledge.

Byrska, Joanna (2003): Transformationsprozesse in der polnischen Kirche. In: Spieker, Manfred (Hg.): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.

Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Suhrkamp: Frankfurt am Main:

Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Bourdieu, Pierre (2005): Die männliche Herrschaft. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Chwalba, Andrzej (2005): Historia Polski, Wydawnictwo Literackie: Warszawa.

Chołuj, Bożena (2003): Die Situation der Frauen – NGO's in Polen an der Schwelle zum EU-Beitritt. In: Miethe, Ingrid; Roth, Silke (Hg.): Europas Töchter. Traditionen, Erwartungen und Strategien von Frauenbewegungen in Europa. Leske + Budrich: Opladen. 203 – 224.

Cohen, Yehudi A. (1964): The Transition from Childhood to Adolescence. Cross-Cultural Studies of Initiation Ceremonies, Legal Systems and Incest Taboos. Aldine Publishing Co: Chicago.

Connell, Robert W. (1999): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Leske + Budrich.

Collins, James (1993): Determination and Contradiction. An Appreciation and Critique of the Work of Pierre Bourdieu on Language and Education. In: Craig Calhoun; Edward LiPuma; Moishe Postone (Hg.): Bourdieu: Kritikal Perspectives, Polity Press: Cambridge. 116 – 138.

Czarnowski, Stefan (1958): Kultura, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa.

Chodorow, Nancy (1974): Family Structure and Feminine Personality. In: Michelle Z. Rosaldo; Louise Lamphere (Hg.): Woman, Culture & Society. Stanford University Press: Stanford. 43 – 67.

Badinter, Elisabeth (1981): Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute. Büchergilde Gutenberg: München.

Bruchhausen von, Esther, Beatrice, Christiane (1999): Das Zeichen im Kostümball. Marianne und Germania in der politischen Ikonographie. Dissertation an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Denzler, Georg (1997): 2000 Jahre christliche Sexualmoral. Die verbotene Lust. Seehamer Verlag: Weyarn.

Davies, Norman (2001): Im Herzen Europas, Beck: München.

Die Bibel (1991). Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien: Herder

Eckes, Thomas (1997): Geschlechterstereotype. Frau und Mann in sozialpsychologischer Sicht. Centaurus Verlagsgesellschaft: Pfaffenweiler.

Eickhoff, Birgitte (2007): Duden. Das Synonymwörterbuch. Ein Wörterbuch der verwandten Wörter. Bibliographisches Institut & F.A. Brockhaus AG: Mannheim.

Flick, Uwe (2009): Was ist die qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In: Uwe Flick; Ernst von Kardoff; Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. RowohltVerlag: Reinbeck bei Hamburg. 13 – 21.

Fischer-Rosenthal, Wolfram (1995): Biografische Arbeit im Umgang mit deutschen Vergangenheiten. In: Fischer-Rosenthal, Wolfram/Alheit, Peter (Hg.): Biografien in Deutschland. Opladen: Westdeutscher. 43 – 86.

Flick, Uwe (2010): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Rowohlt Taschenbuch Verlag: Reinbek bei Hamburg.

Fuchs-Heinritz, Werner; König, Alexandra (2005): Pierre Bourdieu. Eine Einführung. UVK Verlagsgesellschaft mbH: Konstanz.

Fuchs, Brigitte; Nöbauer, Herta; Zuckerhut, Patricia (2001): Vom Universalismus zu Differenz. Feminismus und Kulturanthropologie. In: Karl R. Wernhart; Werner Zips, (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Pro-media. 175 – 195.

Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Graff, Agnieszka (2008): Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym. W.A.B: Warszawa.

Gildemeister, Regine (2009): Geschlechterforschung (Gender Studies). In: Uwe Flick (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 31 – 57.

Gschwend, Gaby (2009): Mütter ohne Liebe. Vom Mythos Mutter und seinen Tabus. Verlag Hans Huber: Bern.

Hall, Stuart (1997): Cultural identity and diaspora. In: Woodward, Kathryn (Hg.): Identity and Difference. Sage: Thousand Oaks, London, New Delhi. 51 – 59.

Herwatz-Emden, Leonie (1995): Mutterschaft und das weibliche Selbstkonzept. Eine interkulturell vergleichende Untersuchung. Juventa Verlag: Weinheim; München.

Hopf, Christel (2009): Qualitative Interviews – ein Überblick. In: Uwe Flick; Ernst von Kardoff; Ines Steinke; (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Rowohlt Ta-

schenbuch Verlag: Reinbek bei Hamburg. 59 – 84.

Jaworski, Rudolf; Lübke, Christian; Müller, Michael G. (2000): Eine kleine Geschichte Polens, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Jopek, Stanislaw (2003): Polen. In: Manfred Spieker (Hg.): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.

Kaufmann, Franz-Xavier (1997): Herausforderung des Sozialstaates. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Keesing, Roger, M. (1994): Theories of Culture Revisited. In: Robert Borofsky (Hg.): Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill. 301 – 310.

Koschmal, Walter (1996): Die Frau in der polnischen Gegenwartskultur, Köln/Wien: Böhlau.

Kowalczyk, Izabela (2003): Matka Polka kontra Supermatka. Mutter Polin versus Supermutter. Czas kultury, 5(113): Warszawa. 11 – 23.

Kreff, Fernand; Knoll, Eva-Maria; Gingrich, Andre (Hg.) (2011): Lexikon der Globalisierung. Transkript: Bielefeld.

Lévi-Strauss, Claude [1962](1968): Das wilde Denken. Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Malinowski, Bronislaw (1922): Argonauts of the Western Pazific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routhledge.

MacCormack, Carol P. (1993): Natur, Kultur und Geschlecht: Eine Kritik. In: Gabrielle Rippl (Hg.): Unbeschreiblich weiblich. Texte zur Feministischen Anthropologie. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH: Frankfurt am Main.

Mayring, Philip (2003): Qualitative Inhaltsanalyse. Weinheim: Deutscher Studienverlag.

Mayring, Philip (2010): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 11. Auflage. Belz Verlag: Weinheim und Basel.

Moore, Henrietta L. (1990): Mensch und Frau sein. Perspektiven einer feministischen Anthropologie. Gerd Mohn: Gütersloh.

Moore, Henrietta L. (1999): Whatever happened to Women and Men? Gender and Other Crises in Anthropology. In: Henrietta L. Moore (Hg.): Anthropological Theory Today. Polity Press: Cambridge. 151 – 172.

Moore, Henrietta L. (2000): Feminism and Anthropology. Polity Press: Cambridge.

Neuwirth, Barbara (Hg.) (1995): Frauen, die keine Kinder haben wollen. Eine liebevolle Annäherung an die Kinderlosigkeit. Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH: Reinbek bei Hamburg.

Nowicka, Wanda (2007): Ustawa antyaborcyjna w Polsce. Stan prawny i rzeczywistość. In: Prawa reprodukcyjne w Polsce. Skutki ustawy antyaborcyjnej. Raport 2007. Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny: Warszawa.

Ortner, B. Sherry (1974): Is Female to Male as Nature to Culture? In: Michelle Z. Rosaldo; Louise Lamphere (Hg.): Woman, Culture & Society. Stanford University Press: Stanford. 67 – 87.

Spieker, Manfred (Hg.) (2003): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.

Stein, Tine (2001): „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott ...“: Christliches Menschenbild und demokratischer Verfassungsstaat. In: Hartmut Behr; Manfred Brocker; Mathias Hildebrandt: Sakularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven. Westdeutscher Verlag: Opladen. 185 – 203.

Penn, Shana (2005): Solidarity's Secret, Ann Arbor: The University of Michigan Press. Pickhan, Gertrud (2006): Frauenrollen, Geschlechterdifferenz und Nation-Building in der Geschichte Polens. In: Deutsches Polen Institut Darmstadt (Hg.): Jahrbuch Polen 2006, Harrasovitz Verlag: Wiesbaden. 7 – 18.

Rajkovic, Julia (1989): Zur Konstruktion der Weiblichkeit. Ein Beitrag zur feministischen Diskussion um Natur, Kultur und Geschlecht in der Ethnologie. Verlag Titus Grab: Mainz.

Rosaldo, Michelle Z. (1974): A Theoretical Overview. In: Michelle Z. Rosaldo; Louise Lamphere (Hg.): Woman, Culture & Society. Stanford University Press: Stanford. 17 – 48.

Schmitt, Lars (2006): Symbolische Gewalt und Habitus-Struktur-Konflikte. Entwurf einer Heuristik zur Analyse und Bearbeitung von Konflikten. Zentrum für Konfliktforschung der Philipps-Universität Marburg: Marburg.

Strasser, Elisabeth (2009): Was ist Migration? Zentrale Begriffe und Typologien. In: Maria Six-Hohenbalken; Jelena Tošić (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Facultas.wuv: Wien. 9 – 15.

Strathern, Marylyn (1980): No nature, no culture: The Hagen case. In: Carol MacCormack; Marylyn Strathern (Hg.): Nature, Culture and Gender. Press Syndicate of the University of Cambridge: Cambridge.

Stegmann, Natalie (2000): Die Töchter der geschlagenen Helden. Die „Frauenfrage“, Feminismus und Frauenbewegung in Polen 1863- 1919. Otto Harrasowitz: Wiesbaden.

Szczuka, Kazimiera (2004): Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji. Wydawnictwo W.A.B: Warszawa.

Thurer, Shari (1995): Mythos Mutterschaft. Wie der Zeitgeist das Bild der guten Mutter immer wieder neu erfindet. Droemer Knauer: München.

Titkow, Anna (1996): Frauen unter Druck? In: Walter Koschmal (Hg.): Die Frau in der polnischen Gegenwartskultur. Böhlau Verlag: Köln, Weimar, Wien. 31 – 68.

Tošić, Jelena; Streissler, Anna (2009): „Zwischen den Kulturen?“ Kinder und Jugendliche der 2. Generation. In: Maria Six-Hohenbalken; Jelena Tošić (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Facultas.wuv: Wien. 185 – 205.

Trzesniowski, Dariusz (2004): Modernistyczny portret grzesznicy Nowego Testamentu. In: Halina Kosienkowska (Hg.): Kobieta w literaturze i kulturze. Wydawnictwo UMCS: Lublin. 117 – 155.

Tyczyńska, Joanna (2006): Europäisierung der Zivilgesellschaft am Beispiel polnischer Frauenbewegungen. Diplomarbeit an der Leibniz-Universität Hannover.

Tylor, Edward B. (1871): Primitive Cultures. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Language, Art and Custom. J. Murray: London.



Walczewska, Sławomira (1999): *Damy, rycerze, feministki*. Wydawnictwo Efra: Kraków.

Walczewska, Sławomira (2006): *Ritter und Damen? Für einen neuen Geschlechtervertrag*. In: Deutsches Polen-Institut Darmstadt (Hg.): *Jahrbuch Polen 2006*, Harrasowitz Verlag: Wiesbaden.

Vayada, Andrew, P. (1994): *Actions, Variations and Change: The Emerging Anti-Essentialist View in Anthropology*. In: Borofsky, Robert (Hg.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill. 322 – 329.

Vivelo, Frank, R. (1988): *Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung*. Deutsche Taschenbuch Verlag: Stuttgart.

Zingeler, Ursula: *Jenseits des Muttermythos. Über die Trennung von Gebären und Aufziehen*. Juventa Verlag: Weinheim, München, 2005

Zips, Werner (2001): „The Good, the Bad, and the Ugly“. *Habitus, Feld, Kapital im (Feld des) jamaikanischen Reggae*. In: Wernhart, Karl R.; Zips, Werner (Hg.): *Ethnohistorie. Eine Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Promedia: Wien. 207 – 221.

Żakowski, Jacek (1993): *Baby to potrafią. Życie Warszawy*: Warszawa.

Żarnowska, Anna (1992): *Kierunki aktywności zawodowej kobiet w Polsce w XX w. (do 1939r.)*. In: Anna Żarnowska (Hg.): *Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX w.* Instytut historyczny Warszawa.

## 9.2. Internetquellen

Borowik, Irena (2008): Religion und Politik in Polen.

URL: [http://www.eurotopics.net/de/home/presseschau/archiv/magazin/gesellschaft-verteilerseite/religion/religion\\_polen/](http://www.eurotopics.net/de/home/presseschau/archiv/magazin/gesellschaft-verteilerseite/religion/religion_polen/).

Letzter Zugriff: 17.2.2012.

Budrowska, Bogusława; Danuta Duch; Anna Titkow (2003):

Szklany sufit: bariery i ograniczenia karier polskich kobiet. Raport z badań jakościowych. Warszawa: ISP,

URL: <http://www.isp.org.pl/files/18928511860411162001134735655.pdf>.

Letzter Zugriff: 4.3.2012.

Chevron, Marie-France (2011): Ethnographie. In: Grundlagen der Sozialwissenschaftlicher Methodologie: Empirische Forschung in den Sozialwissenschaften. Marie-France Chevron; Regina Köppl; Andrea Payrhuber; Christoph Reinprecht. Universität Wien.

URL: [http://esowi.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/esowi/methodologiesowi.pdf](http://esowi.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/esowi/methodologiesowi.pdf).

Letzter Zugriff: 19.8.2012.

Chołuj, Bożena (2008): Mutter Polin nach der Wende. In: Polenanalysen 34/08: Die Frauenfrage in polnischer Politik. Deutsches Polen Institut, Forschungsstelle Osteuropa, Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde e. V. (HG).

URL: [www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft6869/choluj\\_mutter.pdf](http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft6869/choluj_mutter.pdf).

Letzter Zugriff: 18.4.2012.

Centrum Badania Opinii Publicznej (2006): Kobiety w społeczeństwie – równouprawnienie czy dyskryminacja. CBOS: Warszawa,

URL: [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2006/K\\_182\\_06.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2006/K_182_06.PDF).

Letzter Zugriff: 1.3.2012.

Dethlefsen, Knut; Walter, Julia (2012): Zwischen anti-klerikaler Systemopposition und

postkommunistischer Orientierungslosigkeit. Die polnische Linke auf der Suche nach sich selbst. Internationale Politikanalyse. Friedrichs Ebert Stiftung: Berlin,

URL: <http://library.fes.de/pdf-files/id/ipa/08937.pdf>.

Letzter Zugriff: 4.3.2012.

Dżon-Kawka, Beata (2010): Migracja aborcyjna Polek. Erschienen in: Polonika.

URL: <http://wiadomosci.onet.pl/kiosk/kraj/migracjaaborcyjnapolek,1,3781855,wiadomosc.html>.

Letzter Zugriff: 19.8.2012.

Gazeta Wyborcza (2010) a: Einrichtung der größten Christusstatue der Welt in Swiebodzin.

URL: [http://wyborcza.pl/1,75248,8623346,Najwiekszy\\_na\\_swiecie\\_Chrystus\\_juz\\_gotowy\\_.html](http://wyborcza.pl/1,75248,8623346,Najwiekszy_na_swiecie_Chrystus_juz_gotowy_.html).

Letzter Zugriff: 17.2.2012.

Gazeta Wyborcza (2010) b: Einweihungfeierlichkeiten der Christusstatue von Swiebodzin.

URL: [http://zielonagora.gazeta.pl/zielonagora/1,35182,8695394,Najwiekszy\\_Chrystus\\_na\\_swiecie\\_poswiecony\\_\\_ZDJECIA\\_.html](http://zielonagora.gazeta.pl/zielonagora/1,35182,8695394,Najwiekszy_Chrystus_na_swiecie_poswiecony__ZDJECIA_.html).

Letzter Zugriff: 17.2.2012.

Główny Urząd Statystyczny (2010): Kobiety i mężczyźni na rynku pracy. GUS: Warszawa.

URL: [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL\\_f\\_kob\\_mez\\_na\\_ryn\\_prac\\_2010.pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_f_kob_mez_na_ryn_prac_2010.pdf).

Letzter Zugriff: 1.3.2012.

Główny Urząd Statystyczny (2011): Wyniki wstępne narodowego spisu powszechnego ludności i mieszkań. GUS: Warszawa.

URL: [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL\\_f\\_kob\\_mez\\_na\\_ryn\\_prac\\_2010.pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_f_kob_mez_na_ryn_prac_2010.pdf).

Letzter Zugriff: 1.3.2012.

Kościańska, Izabela (2010): Modlitwa o tożsamość w <polским kregu kulturowym>“ In: Artmix – Sztuka feminizm kultura wizualna. Nummer 6 , 10.2003 – Februar 2004.

URL: [http://free.art.pl/artmix/archiw\\_6/10\\_03koscianska.html](http://free.art.pl/artmix/archiw_6/10_03koscianska.html).

Letzter Zugriff: 16.2.2012.

Kowalczyk, Izabela (2003): Matka Polka kontra supermatka, Czas Kultury, 5 (113).

11-21.

URL: [http://free.art.pl/artmix/archiw\\_7/matkapolka.html](http://free.art.pl/artmix/archiw_7/matkapolka.html).

Letzter Zugriff: 4.3.2012.

Moser, Marcia E. (2007): Religiöse Weiblichkeitskonstruktionen. Vortrag im Rahmen der Fachtagung: Religionen und Geschlecht. Miteinander leben – Geschlechterdemokratie im multireligiösen Europa, Heinrich Böll Stiftung / Gunda Werner Institut Berlin.

URL: [http://www.fit-for-gender.org/downloads/Moser\\_Weiblichkeitskonstruktionen-final.pdf](http://www.fit-for-gender.org/downloads/Moser_Weiblichkeitskonstruktionen-final.pdf).

Letzter Zugriff: 12.2.2012.

Nowicka, Wanda (2008): Struggle for Abortion Rights in Poland. In: Richard Parker; Rosalind Petchesky; Robert Sember (Hg.): Sex Politics. A Report from the Front Lines. Sexuality Policy Watch. 167 – 197.

URL: <http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/pdf/sexpolitics.pdf>.

Letzter Zugriff am 27.4.2012.

Parker, Richard; Petchesky, Rosalind; Sember, Robert (Hg.) (2008): Sex Politics. A Report from the Front Lines. Sexuality Policy Watch, In: Richard Parker; Rosalind Petchesky; Robert Sember (Hg.): Sex Politics. A Report from the Front Lines. Sexuality Policy Watch. 167 – 197.

URL: <http://www.sxpolitics.org/frontlines/book/pdf/sexpolitics.pdf>.

Letzter Zugriff am 27.4.2012.

Reinprecht, Christoph (2011): Methode des Verstehens. In: Grundlagen der Sozialwissenschaftlicher Methodologie: Empirische Forschung in den Sozialwissenschaften. Marie-France Chevron; Regina Köppl; Andrea Payrhuber; Christoph Reinprecht. Universität Wien.

URL: [http://esowi.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/esowi/methodologiesowi.pdf](http://esowi.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/esowi/methodologiesowi.pdf).

Letzter Zugriff: 19.8.2012.

Środa, Magdalena (2007): Religion, Politik, Gender. Thesenpapiere (dt), Vortrag im Rahmen der Fachtagung – Religionen und Geschlecht – Berlin

URL: [www.fit-for-gender.org/downloads/alle\\_Thesenpapiere\\_dt%20\(1\).pdf](http://www.fit-for-gender.org/downloads/alle_Thesenpapiere_dt%20(1).pdf).

Letzter Zugriff: 25.2.2012.

Szawiel, Tadeusz (2007): Das religiöse Polen, das religiöse Europa. In: Polenanalysen Nr.: 22/07 Religiösität in Polen im europäischen Kontext. Deutsches Polen Institut, Forschungsstelle Osteuropa, Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde e. V. (HG).

URL: <http://www.laender-analysen.de/polen/pdf/PolenAnalysen22.pdf>.

Letzter Zugriff: 27.2.2012.

Wörterbuch der Polnischen Sprache, Słownik PWN

URL: <http://sjp.pwn.pl>.

Letzter Zugriff: 30.4.2012.

Verfassung der Republik Polen (1997)

URL: <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/niemiecki/niem.htm>.

Letzter Zugriff: 28.4.2012.

## 10. Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Artur Grottger, Na pobojowisku, (dt. „Auf dem Schlachtfeld“), 1863

URL: [http://www.pinakoteka.zascianek.pl/Grottger/Grottger\\_Pol.htm](http://www.pinakoteka.zascianek.pl/Grottger/Grottger_Pol.htm)

Letzter Zugriff: 4.9.2012.

Abb. 2: Elżbieta Jabłońska, Supermatka, (dt. „Supermutter“) 2002

URL: <http://fototapeta.art.pl/2002/ejb.php>

Letzter Zugriff: 4.9.2012.

## 11. Kurzfassung/ Abstract

Der Mythos der „Mutter Polin“, der in der Epoche der polnischen Romantik im 18. und 19. Jahrhundert, also in einer Zeit der intensiven Entwicklung des nationalen Gedankens entstand, ist ein Schlüsselbegriff der polnischen Kultur, und bildet einen wichtigen Bestandteil des traditionellen Frauenbildes. Die Retraditionalisierung der Geschlechterrollen in den 1990er Jahren, die von den Frauen die völlige Hingabe an die Kinder und Familie verlangte und den Fokus auf Heim und Familie legte, hatte in dem Mythos „Mutter Polin“ eine Vorlage. Dies war besonders zur Zeit des Systemumbruchs sichtbar, wo die neu erlangte Freiheit und Demokratie für Frauen mit dem Verlust oder der massiven Einschränkung ihrer Rechte und der Relegierung zurück in den Haushalt verbunden war. Die historisch bedingten Verstrickungen zwischen Nation, Religion und Politik sowie die hegemoniale Stellung der katholischen Kirche in Polen haben nach 1989 mit der Rückkehr zu „der natürlichen Ordnung“ zur ideologischen Wiederbelebung des Mythos der Mutter Polin und zur Renaturalisierung der Geschlechterrollen geführt.

In der vorliegenden Arbeit wurde also im Allgemeinen die Bedeutung des traditionellen Mythos der Mutter Polin für eine Gruppe polnischer Migrantinnen der ersten Generation unterschiedlichen Alters in Wien untersucht. In diesem Rahmen wurden neun Frauen unter Heranziehung von halb-standardisierten qualitativen Interviews befragt. Zusätzlich wurden zwei Expertinneninterviews durchgeführt. Die transkribierten Interviews wurden anschließend einer Inhaltsanalyse unterzogen.

Kernstück der vorliegenden Arbeit bildet das Ergebnisteil, in dem die Analyse des empirischen Materials präsentiert wird. Zusammenfassend lässt sich hier feststellen, dass dem traditionellen Mythos der „Mutter Polin“ und seinen neueren Variationen zwar immer noch Gültigkeit beigemessen wird, wobei die genaue Genese des Mythos für fast alle der befragten Frauen unbekannt war. Aber auch alle der befragten Frauen, die angaben von dem traditionell-konservativen Frauenbild beeinflusst zu sein, distanzieren sich zugleich bewusst von der mit dem Muttermythos korrespondierenden Vorstellung, die die Frau als Mutter anpreist und in der die Mutterschaft als die Aufgabe und Berufung der Frau dargestellt wird.

The “Mother Pole” myth is a key concept of Polish culture, which originated in Poland between 18th and 19th century, in times of intensive development of the national identity. It also represents an important component of the traditional image of women. Within this context, in 1990s arose a typical for the idea of gender roles picture of a woman as a good mother and a good wife. It unveiled itself particularly during the change of regimes. Freedom and democracy in the country meant for many women the loss or constraint of their rights. After 1989, due to historically inherited interactions among the nation, religion and politics as well as the hegemonic position of the Polish Catholic Church, lead to the restoration of the “natural order of things” which meant the revival of the myth and sustaining of gender stereotypes.

This thesis depicts the general idea and the meaning of the traditional “Mother Pole” myth for a group of Polish immigrants of first generation. The interviewees were women of different ages, who live in Vienna, Austria. The method I decided to apply was based on semi-standardized qualitative interviews and two expert interviews. The interviews were transcribed and analyzed on their content.

The core of this thesis represents the results section which contains the analysis of the empirical data. To conclude, the traditional myth as well as its new variations, seem to be valid, although only some of the interviewees knew the genuine genesis of this particular myth. Nevertheless, all interviewed women, influenced by the traditionally conservative idea, consciously dissociated themselves from the Mother myth, which tends to praise motherhood as a role and mission of every woman.



## 12. Lebenslauf

Katarzyna Waniek

Heinrich-Collin-Straße 40/10

A-1140 Wien

Telefon: +43 (0)676.5910356

Email: kaska\_w@yahoo.de

<b>Persönliche Daten</b>	Geburtsdatum:	25.10.1976
	Geburtsort:	Brzeg
	Staatsbürgerschaft:	Polen
<b>Ausbildung</b>	2003-2012 -	Studium der <b>Kultur- und Sozialanthropologie</b> an der Universität Wien  Schwerpunkte: Visuelle Anthropologie, Museumsanthropologie, europäische Integrationsprozesse, Gender Studies, osteuropäische Gesangstradition; regionaler Schwerpunkt: Zentralasien; Absolvierung des Moduls MAPOB (Museum, Ausstellung, Public Events, Öffentlichkeitsarbeit, Bildung)
	2010 -	Ausbildung zur <b>Familienplanungsberaterin</b> bei der (ÖGF) Österreichischen Gesellschaft der Familienplanung, Wien
	2005-2006 -	Ausbildung zur <b>EU-Expertin</b> am (IFE) Institut für Evangelisation, Zertifikat beim Institut Européen de Hautes Etudes Internationales, Nice
	1997-2003 -	Studium der <b>Landschaftsplanung</b> und -pflege an der Uni-versität für Bodenkultur, Wien
	1991-1995 -	HBLA für landwirtschaftliche Berufe, Polanowice, Polen  Fachrichtung: Ökologie, Abschluss: Reifeprüfung

<b>Berufserfahrung (Auszug) und berufliche Netzwerke</b>	08/2009 -	<b>Übersetzungstätigkeit und Beratung</b> (DE-PL) bei Ambulatorium Gynmed  Mitarbeit als Familienplanungsberaterin und sprachliche Assistentin der polnischen Patientinnen
	03-07/2008	<b>Mitarbeit beim Projektantrag</b> <i>Was Wiener Sammlern in die Hände fiel. Kunst, Kitsch und Kuriositäten - Zentralasien im Kleinen</i>  Leitung: Mag. Dr. Rasuly-Paleczek Ass. Prof., Universität Wien. Wissenschaftlicher Schwerpunkt: Kontextualisierung der zentralasiatischen Sammlungen
	04/2008	<b>Übersetzungstätigkeit</b> (DE-PL) in Rahmen des Projekts „Warmia, Mazury: der Ort, die Menschen, die Zeit“, in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Historischen Institut in Warschau.  Das Projekt dokumentiert Geschichte und Gegenwart der EinwohnerInnen der ländlichen Gebiete von Warmia und Mazury.
	03/2007 -	<b>Übersetzungstätigkeit</b> (DE-PL) bei Greentube Internet Entertainment Solutions, Funstage Spielewebseiten Betriebsges.m.b.H. , Wien  Übersetzung der Webinhalte sowie Support und Community Management der polnischen KundInnen
	01/2001 - 04/2008	<b>Seminar- und Supervisionsbetreuung</b> bei der Internationaler Schule für Osteopathie, Wien
	06/2007	<b>Feldforschungsaufenthalt</b> in der West- und Zentralukraine; Aufnahme von traditionellen Volksliedern im Černigivs'ka Oblast' (mit Öfner E.). In Kooperation mit dem Phonogrammarchiv, Österreichische Akademie der Wissenschaften  Aufnahme und Dokumentation
	04/2006	Initiatorin des 3tägigen <b>Gesangworkshops</b> – Archaische ukrainische Gesangstraditionen: narrative Kosakenlieder. In Zusammenarbeit mit der Kulturstiftung OVO, Wroclaw, Polen (www.ovo.art.pl)  Organisatorische Projektleitung
	09/2000 - 12/2000	<b>Durchführung von BesucherInneninterviews</b> im Rahmen einer statistischen Aufnahme für das Kunsthistorische Museum in Wien
	<b>Sprachkenntnisse</b>	Polnisch (Erstsprache), Deutsch (fließend), Englisch (fließend), Russisch (Grundkenntnisse)