



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Marre und dessen Implikationen: Identitätsbildung kosovo-albanischer
Frauen

Wie prägt der Schambegriff 'marre' die Identitätsbildung der in der
Diaspora lebenden jungen Frauen der kosovo-albanischen Kultur?

verfasst von | submitted by

Bjondina Demi BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 848

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Bildungswissenschaft

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Cornelia Schadler

Danksagung

Ein großer Dank geht an meine Betreuungsperson Mag. Dr. Cornelia Schadler. Durch die Expertise und der Fähigkeit, hat sie mich in meinem Können gestärkt. Vielen Dank für die hilfreichen Kommentare und dem Nötigen Anstoß, kritisch zu denken und zu reflektieren.

Weiters gilt ein besonderer Dank den Frauen, die ich interviewen durfte. Durch eure Erzählungen konnte diese Arbeit erst entstehen. Vielen Dank für eure Offenheit und eure Neugier und danke auch dafür, dass ihr durch diese Interviews unterstützt, ein Umdenken in der kosovo-albanischen Kultur anzustreben.

Ich danke auch meinen Schwestern, Besarta, Kaltrina und Lejla, die mir jeden Tag zeigen, wie stolz ich darauf sein kann, dass sie unermüdlich als (heranwachsende) Frauen ein selbstbestimmtes Leben führen. Ihr beweist Stärke, Mut und Durchhaltevermögen und seid somit Vorbilder auch für mich.

In diesem Sinne möchte ich auch meiner engsten Freundin danken, die mich in der Zeit vor allem mental unterstützt und mir immer wieder Mut gemacht hat.

Endrina, të dua.

Ein spezieller Dank gilt meinem Papa, der mich mit seiner lockeren Art immer vom Stress ablenken konnte.

Bab, faleminderit shum për ndihmen tane. Të dua shum.

Vielmehr will ich aber der Frau danken, die durch ihre eigene Lebensgeschichte diese Arbeit und jegliche andere Form von Rebellion, die ich in mir trage, erst ermöglicht hat: meiner Mama. Die Frau, die nicht nur hochschwanger im Krieg zu Fuß bis nach Österreich kam, sondern hier dann auch ein Leben aufgebaut, die Sprache gelernt und jeden Tag versucht hat, einen Kompromiss zwischen ihrem alten und neuen Leben zu finden.

Mam, jam shum krenare me ty qka ke arritur dej sot. Kurr mos e humb dashnijen e jetes qe e ki. Je njeriu ma i fort qe e njoh, të dua shum.

Abstract

Diese Masterarbeit befasst sich mit der Intersektionalität von Geschlecht, Identität und Migration und zeigt, wie junge Frauen aus der kosovo-albanischen Kultur die verschiedenen Anforderungen, die an ihr Leben gestellt werden, in einer gespaltenen Identitätsstruktur miteinander verbinden. Die empirische Darstellung basiert auf acht Interviews mit kosovo-albanischen Frauen, die in der deutschsprachigen Diaspora leben. Diese Frauen wurden als Expertinnen einbezogen. Die Analyse erfolgte anhand der Inhaltsanalyse nach Mayring (2015), wobei insgesamt sechs Hauptkategorien und zwei Unterkategorien gebildet wurden, um die Gesamtheit der verschiedenen Interviews abzubilden. Die Ergebnisse veranschaulichen die Komplexität des Zusammenspiels von Migration und Geschlecht, das einen deutlichen Einfluss auf das Zugehörigkeitsgefühl hat und eine Art Identitätsunsicherheit auslöst. Scham/Marre und ihre Implikationen scheinen in allen entwickelten Kategorien eine bedeutende Rolle zu spielen. Die unterschiedlichen Anforderungen der patriarchal-strukturierten Herkunftsländer, das soziale Umfeld der Befragten, die Normen und Werte ihres kulturellen Hintergrunds und die Anforderungen der Anpassung in der Diaspora führen zu einem gespaltenen Identitätsverständnis bei den Befragten.

Inhalt

1.	Einleitung.....	1
1.1	Einführender Themenaufriß.....	1
1.2	Zielsetzung und Aufbau	2
2.	Scham als soziale und kulturelle Emotion.....	4
2.1	Begriffserklärung: Was ist Scham?.....	4
2.2	Scham als (sozialer) Kontrollmechanismus.....	7
2.3	Abgrenzung: Scham vs. (und) Schuld	8
2.4	Exkurs: Der albanische Kanun und seine Vorgaben	10
3.	Geschlecht und Gesellschaft	14
3.1	Weibliche Sozialisation und Scham.....	15
3.2	Konstruktion und Tabus der Weiblichkeit.....	18
3.3	Weiblichkeit in patriarchal-strukturierten Herkunftskontexten: eine intersektionale Perspektive	21
4.	Interkulturelle Identitätsbildung	24
4.1	Begriffserklärung: Was ist eine Identität?.....	26
4.2	Hybride und/oder kulturelle Identitäten.....	29
4.3	Scham und Identität	33
5.	Methodik.....	36
5.1	Forschungsdesign und Datenerhebung	37
5.2	Zielgruppe	40
5.3	Qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring	41
6.	Ergebnisse.....	45
6.1	Kategorien, Differenzen und Themenfelder der Interviews	45
6.1.1	<i>Marre</i> und die Implikationen	47
6.1.1.1	Der kosovo-albanische Mann	51
6.1.1.2	Die Ehre	54
6.1.2	Identität	56
6.1.3	Schuld	60
6.1.4	Die Partnerwahl der kosovo-albanischen Frau	63
6.1.5	Der Wille zur Veränderung	66
6.1.6	Der Einfluss des Umfelds	68
6.2	Resümee.....	71

7.	Diskussion.....	73
7.1	Verknüpfung: Theorie und Empirie	74
7.2	Grenzen und Ausblick.....	78
8.	Abbildungsverzeichnis.....	81
9.	Literatur	82
10.	Anhang.....	87
10.1	Interviewleitfaden	87
10.2	Einverständniserklärung	89
10.3	Tabellarische Beispielanalyse Interview 1	91

1. Einleitung

1.1 Einführender Themenaufriß

Die vorliegende Arbeit befindet sich im Schnittpunkt der Gender-, Migrations-, und Identitätsforschung. Sie befasst sich mit den Lebensrealitäten der heutigen Migrationsgesellschaft und beleuchtet diese dabei auf eine Art und Weise, wie sie in der Forschung bisher noch nicht betrachtet wurde. Die gesamte Arbeit stützt sich dabei auf die verschiedensten Theorien, die als Grundlage der empirischen Forschung dieser Masterarbeit dienen soll.

Identität ist ein transformierender Prozess, der vor allem von verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden sollte. Einerseits kann Identität als Kern gesehen werden, der sich im Laufe der Adoleszenz verfestigt (Keupp, 2010, 27ff). Dabei ist die Identitätsfrage eine simple: „wer bin ich?“ (ebd.). Auch wenn Eriksons Auffassung der Identität, wie sie auch bei Keupp (2010, 27) beschrieben wurde veraltet ist, scheint die Identitätskrise, die Erikson benannt hat, in dieser Arbeit ein doch sehr relevanter Begriff zu sein (Erikson 1998, 19). Diese „Krise“ stellt einen Bruch dar, der den Prozess der Entwicklung des „Kerns“ zu stören scheint.

Andererseits kann man auch die soziale Komponente miteinbeziehen, in der es vor allem darum geht, dass sich Identität in Interaktion mit anderen formt und sich stetig weiterentwickeln kann (Mead, 1934, 136; Yağdı, 2020, 64). Dabei kommt auch die Reflexivität ins Spiel, die einen Prozess der stetigen Weiterentwicklung des Individuums zulässt. Tradition, Norm- und Wertvorstellungen und das kulturelle Aushandeln verschiedener Anforderungen scheinen insgesamt ein komplexes Zusammenspiel innerhalb der Identitätskonstruktion zu sein. Diese Arbeit soll sich in genau diesem Zusammenspiel der Definitionen zu orientieren.

Dennoch werden in der Forschung und in der Literatur meist nur bestimmte Herkunftsländer herangezogen und im Zusammenhang mit der Identitätsforschung befragt. Ein weiterer, wichtiger Aspekt, der immer wieder Außen vorgelassen wird, scheinen die anderen Komponenten zu sein, die zur Entwicklung des Selbst beitragen – die des Geschlechts und des Umfelds. Die traditionellen Werte, die weitergegeben werden, stellen in den meisten Fällen eine Herausforderung für die kosovo-albanischen Frauen dieser Studie dar. Nicht nur sind sie im Aushandlungsprozess in ihrer

biografischen Geschichte, gleichzeitig stellt die zusätzliche Komponente des Frauseins sie vor einer Situation, in der sie nicht nur geschlechterbasierte Diskriminierung aufgrund des kulturellen Hintergrunds aushandeln müssen, sondern auch in eine Art Konkurrenzkampf treten, in denen sie sich als funktionierendes Mitglied einer vermeintlich gendergerechten Gesellschaft positionieren müssen. Die hohen Anforderungen an kosovo-albanischen Frauen in westlich-strukturierten Gesellschaften sind schwer auszuhandeln. Dennoch soll sich diese Arbeit nicht wie andere Forschungsarbeiten mit der Thematik Migration auf die Defizite fokussieren, sondern die Möglichkeiten aufweisen, wie Frauen die Hürden, die ihnen aufgestellt werden, in ihrer aktuellen Form bewältigen (Yağdı, 2020, 64).

1.2 Zielsetzung und Aufbau

All die oben genannten Themenbereiche wurden versucht in einem simplen Wort zusammengefasst darzustellen: Scham. Das kosovo-albanische Pendant dazu ist *marre*, welches in dieser Arbeit auch immer wieder in der albanischen Version erwähnt wird. Die deutsche Übersetzung enthält nicht die Masse an Vorstellungen, Erwartungen, Handlungsanweisungen und Kontrollmechanismen, die das albanische Wort in sich trägt. Es ist zur gleichen Zeit eine Bemerkung – wie auch eine Aufforderung. Ein Anstoß zur Veränderung, wie auch eine lähmende Ermahnung. Es vereint Komponente, die kosovo-albanischen Frauen auch ohne die Bemerkung von „*marre*“ aussprechen zu müssen, in eine bestimmte Rolle drängt, die ihnen von außen zugewiesen wurde.

Prinzipiell gibt es eine Unterscheidung zwischen kosovo-albanisch und nur albanisch. Albanisch bezieht sich auf das grammatikalische Hochalbanisch, meist gesprochen in Albanien, wobei kosovo-albanisch die Region des Kosovos umfasst, in der die Grammatik keine große Rolle spielt. Weiters ist auch wichtig zu erwähnen, dass jegliche Übersetzungen eigenständig durchgeführt wurden.

Im Laufe der Arbeit wird auch immer wieder heteronormativ und binär gedacht. Dies erfolgt aus der Gruppe der Interviewteilnehmenden, die sich allesamt in diesen Kategorien bewegen. Aufgrund der doch sehr traditionell geprägten Kultur im Kosovo, wäre jegliche Abweichung von diesen Kategorien eine Forschung für sich – weswegen in dieser Arbeit nicht näher Bezug darauf genommen wurde.

Ziel war es, einen Denkanstoß zu einem Richtungswechsel zu geben. Die aktuelle Migrationsforschung im deutschsprachigen Raum entwickelt sich zwar immer wieder

weiter, beachtet jedoch dabei nicht die Intersektionalität, in dem sie sich inhärent verortet. Aus diesem Grund soll ein Einblick darin gewährt werden, wie komplex das Zusammenspiel von Geschlecht und Migration tatsächlich ist und welche möglichen Auswirkungen diese im Alltag und in der Entwicklung der Identität haben können.

Grundsätzlich kann diese Arbeit in zwei Teilen aufgeteilt werden. In einem ersten Teil wird der theoretische Rahmen geschaffen, um eine Grundlage für die Forschung zu bieten. Dabei wurde konkret auf die Schamforschung Bezug genommen, die einen großen Teil dieser Arbeit ausmacht. Weiters wurden aber auch Geschlechterkonstruktionen herangenommen, wobei hier teilweise auf patriarchal-strukturierte Gesellschaften, aber auch westliche beziehungsweise deutschsprachige Gesellschaften Bezug genommen wurde, da angenommen wird, dass geschlechterbasierte Diskriminierungen auch in „entwickelten Ländern“ weiterhin tief verankert ist. Um die Struktur der Herkunft der Interviewten zu beschreiben, wird in einem Kapitel der Arbeit der albanische Kanun herangezogen – ein Werk aus sozialen Handlungsanweisungen welches zwar heute metaphorisch gesehen nicht als Buch auf dem Esstisch steht, dennoch aber so einen großen Einfluss auf die Zusammensetzung der albanischen Community hat, dass Teile davon (unbewusst) praktiziert und weitergegeben werden. Zuletzt wurde auch versucht, kurz die Identitätsforschung anzureißen, wobei dieser Teil der Arbeit aufgrund der Tiefe des Themas nicht zur Gänze analysiert wurde.

Im zweiten Teil verortet sich die empirische Forschung dieser Arbeit. Neben dem methodischen Zugang und den Aufbau der Studie wurden verschiedene Kategorien dargestellt, die sich aus den insgesamt 8 Interviews mit kosovo-albanischen Frauen ergeben haben. Diese sollen einen Einblick in die Komplexität dieser Arbeit bieten, die einen eventuellen Anstoß für zukünftige Forschungen in diverseren Richtungen geben kann. Wichtig hier zu erwähnen ist, dass diese Arbeit einerseits an der Oberfläche verschiedener Themenbereiche zu verorten ist, andererseits aber auch in die Tiefe der einzelnen Interviewten Personen und deren Lebensrealitäten geht, die diese Oberfläche zu durchbrechen scheinen.

Die bildungswissenschaftliche Relevanz scheint hier per se bereits gegeben zu sein aufgrund der einzelnen Themenbereiche, in die diese Arbeit Einblick verschaffen soll. Dennoch wird hier Bezug darauf genommen, dass diese Forschungsarbeit dazu dient, die Transformationsprozesse im Laufe des Lebens und dessen Auswirkungen auf nicht nur

schulischen, sondern auch gerade außerschulischem Erfolg näher zu beleuchten. Denn gerade außerschulische Prozesse sind der Stützpunkt der Möglichkeiten zur Bildung und zum Lernen. Entweder sind diese hemmend oder unterstützend – und um dies näher betrachten zu können sind Arbeiten wie diese, die die Vielfalt an Individuen in globalisierten Städten in Betracht ziehen, erheblich wichtig.

2. Scham als soziale und kulturelle Emotion

Emotionen wie Scham sind Teil menschlichen Daseins, vieles ist dabei psychologisch-wissenschaftlicher Natur. Emotionen wie Ärger, Angst oder Freude können anhand von äußerlichen Merkmalen beschrieben werden und begleiten den Menschen seit eh und je, sind aber auch Dinge, wie vieles andere, die in sozialen Kontexten erlernbar sind (Engelen, 2012, 42). Die Auswirkungen dieser Emotionen auf den Menschen können dabei eine entscheidende Rolle in zukünftigen Entscheidungen oder gar Entwicklung der Persönlichkeit spielen. Dabei stellt Scham eine Emotion dar, die oftmals mit Synonymen wie Schuld in Verbindung gebracht, oder auch in der Definition miteinbezogen wird (Erikson, 1950, zitiert nach Miller, 1989, 234). Doch wie lässt sich Scham als eigenständige Emotion definieren und kategorisieren? Woher kommt das Gefühl von Scham und wie kann dieses beschrieben werden? Im Folgenden Kapitel soll versucht werden, Scham als ganzheitliches Gefühl zu definieren.

2.1 Begriffserklärung: Was ist Scham?

Lewis H. B. (1971) gehört zu einer der ersten Personen, die Scham abgegrenzt von anderen Emotionen als solches beschrieben, definiert und analysiert hat. Abgesehen davon gibt es auch Autoren wie Broucek F. J. (1991, zitiert nach Szajnborg, 1995, 166) die behaupten, dass Scham eine große Rolle in psychischen Störungen wie Depressionen, Schizophrenie oder gar Essstörungen spielt. Hier kommt auch eine Subjekt-Objekt-Theorie zustande, in der ein Kind, dass von Eltern als Objekt anstatt als Subjekt betrachtet und behandelt wird, Scham empfinden kann, auch wenn dann nicht näher darauf eingegangen wird (ebd., 167).

Ähnlich auch bei Hossein Etezady (2010, 1242) und Lanksy (2003, 371) wo ebenfalls von einer Subjekt-Objektkonstanz gesprochen wird, die stark angelehnt an psychoanalytischen Konzepten von Sigmund Freud zu sein scheint. Hier muss erwähnt werden, dass der psychoanalytische Zugang zum Begriff „Scham“ einen Blickwinkel erstellt, der für diese Arbeit nicht im Vordergrund steht. Viel wichtiger ist hier die Rolle

des Umfelds für das Individuum, das Scham erlebt, welches in der psychoanalytischen Diskussion rund um den Begriff Scham eine sekundäre Rolle einnimmt. Aus diesem Grund wird der Fokus auf den soziologischen Theorien gelegt. Scham könnte als Emotion des Menschen verstanden werden, wie auch viele andere Emotionen, gibt es hierzu auch neurologische Untersuchungen (Lewis H. B., 1971). Diese beziehen sich für die Definitionen auf das menschliche Denken und Verhalten. Diese Arbeit fokussiert sich aber auf die Beschreibung von Scham in einem soziologischen Kontext, wobei das Umfeld eine wichtige Rolle spielt. Demnach können also solche Gefühle, genauso wie Angst oder Wut, nicht isoliert betrachtet werden. Sowohl Lewis (2003) als auch Scheff (2000) betonen jeweils, dass Scham im Kontext des Umfelds betrachtet werden soll. Scham entsteht erst, im Gegensatz zu anderen Emotionen, durch Reflexion und durch das Vergleichen einer Verhaltensweise mit einem von außen gesetztem Standard, der Umgebung (Lewis, 2003, 1181; Scheff, 2000, 85). Es impliziert eine Art Aufteilung, in der eine Emotion nicht abgeschottet erregt oder verspürt werden kann. Scham kann erst als solches bezeichnet werden, sobald dem etwas entgegensteht. Es ist auch eine Emotion, die andere miteinbezieht wie beispielsweise Schuld, Schüchternheit oder das Gefühl des Versagens. Anders als Angst oder Wut hat Scham als Emotion ihren Ursprung im Sozialen (Scheff, 2000, 96f.). Aber auch Lewis scheint den sozialen Aspekt im Sinne einer von ihm beschriebenen Selbstreflexion nicht außen vor zu lassen (Lewis, 2003).

Wiesböck (2021) bietet demnach noch eine zusätzliche Perspektive, in der sie meint, dass Scham auch in Isolation empfunden werden kann. Das geschieht insofern, wenn sich Menschen bewusst machen, dass ihr Idealbild von dem Selbstbild weit entfernt ist (Wiesböck, 2021, 146). Doch auch hier muss gesagt werden, dass es eine Gesellschaft geben müsste, in der ein Idealbild geformt wird. Ohne dieses Idealbild, das in der heutigen Zeit durch diverse soziale Netzwerke entstanden ist, hätte man gar keinen Vergleich, um sich infolgedessen schämen zu können, weshalb der Zugang der Möglichkeit des Schamempfindens auch in „Isolation“ nicht gegeben zu sein scheint.

Auch wenn Lewis M. (2003, 1187) Scham als schwer definierbar beschreibt, bezieht er sich auf 4 Merkmale, die Scham eingrenzen könnten. Einerseits verspürt man im Zusammenhang mit Scham den Wunsch, sich zu verstecken oder gar zu verschwinden. Andererseits sind auch Gefühle von Unbequemlichkeit, Angst oder gar Schmerz in der Definition vorhanden. Weiters betont Lewis M. (2003) auch, dass sich unwürdig und unzureichend zu fühlen ebenfalls Scham als Emotion von anderen Emotionen abgrenzen

kann (ebd.). Zuletzt beschreibt Lewis M. (2003) auch noch, dass man sich bei dem Gefühl von Scham sowohl zum Objekt als auch zum Subjekt davon macht (ebd.).

Diese Subjekt-Objekt-Theorie von Lewis beschreibt er auch als einen der gegebenen Faktoren, die Scham von Schuld unterscheidet. Das Subjekt beim Gefühl von Scham ist zwar auch das Selbst, das Objekt bezieht sich aber auf etwas Außenstehendes. Dabei bezieht sich das Selbst auf ein Verhalten das nicht als ausreichend nach bestimmten vorgegebenen Standards gilt und auch Auswirkungen auf das Objekt hat, das etwas Außenstehendes wie beispielsweise eine andere Person sein kann (ebd., 1188). Scham hingegen bezieht sich nur auf das Selbst. Nicht das Verhalten wird als „falsch“ angesehen, sondern das Individuum selbst (ebd.).

Lewis H. B. (1971, 62ff.) bezieht sich in ihrem Werk auf „The Oxford Dictionary“ und analysiert dessen Definition von Scham. Dabei wird klar, dass es als eine negative Emotion empfunden wird, die aber genau wie bei Lewis M. (2003) eine andere Person mit impliziert. Diese andere Person, die hier nur als Metapher angeführt wird, da es sich auch um mehrere Personengruppen handeln könnte, stellt einen Anspruch moralischen Handelns auf. Sobald diesem Verhalten nicht nachgegangen wird, tritt Scham als negative Emotion hervor (Lewis H. B., 1971, 64f.). Als mögliche mitlaufende Begriffe stellt Lewis H. B. (1971, 65) auch den Begriff „entehrend“ in den Raum, der vor allem im empirischen Teil dieser Arbeit noch eine wichtige Rolle spielen wird.

Es wird hier deutlich, dass Scham nicht in einem luftleeren Raum existieren kann. Das „Ich“ steht in der Wechselwirkung mit anderen, welches für seine*ihre Taten beachtet und teilweise auch verachtet wird. Jegliches abweichende Verhalten des für Individuen bestimmter moralischer, normativer und ethischer Vorstellungen trägt dazu bei, die Emotion Scham und all dessen Implikationen mitauszulösen. Dies führt auch dazu, andere auf potenziell schamvolles Verhalten hinzuweisen, um diese davon abzuhalten. Scham dient als Art moralische Gesetzgebung, an die sich Menschen zu halten haben. Was als schamvoll gilt, hängt von verschiedenen Faktoren ab, die über einen Zeitraum in Kraft getreten sind. Es dient dazu, Menschen zurechtzuleiten, ähnlich wie es staatliche Gesetze und Vorschriften tun. Der Unterschied hierbei ist nur, dass es keine staatliche Verfolgung bedarf, um schamvolles Verhalten in der Regel zu vermeiden. Inwiefern Scham als Handlungsleitfaden betrachtet werden kann, wird im nächsten Kapitel näher beschrieben.

2.2 Scham als (sozialer) Kontrollmechanismus

Handlungen werden in der Regel unterteilt in „gutem“ und „schlechtem“ Verhalten (Sheikh & Janoff-Bulman, 2010, 215). Dies soll dazu dienen, entweder dem (vermeintlich) eigenen Wohlergehen oder dem einer gesamten Gruppe an Individuen beizuwohnen. Um schlechtes Verhalten einerseits identifizieren, und andererseits Menschen davon fernhalten zu können, müssen bestimmte Regeln festgelegt werden. Diese können durch Selbstkontrolle eingehalten werden. Diese Selbstkontrolle dient dem Erhalt von kurz- oder langfristigen Zielen, so auch Li & Jia (2021). Sie argumentieren in ihrem Werk, dass Scham und Schuld als Emotionen Menschen dabei helfen können, an ihren Strategien und Motivationshilfen zu arbeiten. Sie argumentieren auch, dass Scham und Schuld gegenüber einem Verhalten nur eine kurzfristige Lösung bieten. Sie sehen diese Emotionen als eine Möglichkeit, etwas an Strategien verändern zu können, die nicht hilfreich zu sein scheinen, wenn Scham und Schuld beim Ausführen von Handlungen entstehen (ebd.).

Um diese Selbstkontrolle in Gesellschaften fortführen zu können, ist Scham ein Werkzeug, welches Individuen hilft, anderen Menschen auf ihr (vermeintliches) Fehlverhalten aufmerksam zu machen. Moralvorstellungen und Normen sollen bewahrt werden. Während einige dieser Werte in einer demokratischen Gesellschaft von staatlichen Institutionen reguliert werden, sind viele Norm-, und Wertvorstellungen dieser Gesellschaften nicht formell und werden von Zivilist*innen kontrolliert und forciert (Forestal, 2024, 1706). Um informelle Sanktionen zu gewährleisten, müssen sich Mitglieder einer Gesellschaft einig über die Norm-, und Wertvorstellungen sein. Sie müssen eine Gemeinschaft sein, die ähnliche, wenn nicht sogar gleiche Vorstellungen davon haben, wie ein Leben geführt werden soll. Um diese zu bewahren, wird Scham als sozialer Kontrollmechanismus genutzt (ebd., 1707; Jóhannesdóttir & Skaptadóttir, 2023, 324). Forestal (2024, 1708) argumentiert hierbei noch, dass es einfacher ist, in einem „geschlossenen Netzwerk“ die gleichen Norm- und Wertvorstellungen zu haben, als in einem offenen. Dies kann für diese Arbeit beispielsweise der gleiche kulturelle Hintergrund einer Gruppe an Menschen sein. Wenn dieser metaphorische Raum aber nicht gegeben ist, da man beispielsweise in einen kulturellen Kontext migriert, der den eigenen Norm- und Wertvorstellungen nicht entspricht, kann dies zu Schwierigkeiten führen (Forestal, 2024).

Jóhannesdóttir & Skaptadóttir (2023, 325) beschreiben in ihrem Werk, wie Scham mit dem „Ich“ und des Selbstbildes einer Person in Verbindung steht. Scham ist dabei ein Werkzeug, um das „Ich“ und die Auffassung des Selbst in der Öffentlichkeit zu bewahren. Dabei ist der Aspekt der Öffentlichkeit ein sehr wichtiger, denn Scham basiert auf diesen (ebd., 327; Wiesböck, 2021, 146). Ohne eine öffentliche „zur Schau Stellung“ würde es keine Bedrohung des Selbstbildes eines Menschen geben. Erst durch das Verknüpfen einer Öffentlichkeit mit den Taten, die als „schamvoll“ betrachtet werden könnten, kommt Scham zustande.

Wiesböck (2021) beschreibt ebenfalls, wie Scham als soziales Gefühl gesehen wird, dass sich an die Normen und Werte der Gesellschaften hält (ebd., 144). Gleichzeitig macht sie darauf aufmerksam, dass Scham als Kontrolle des Selbst und der Gesellschaft dient und dabei ein Machtgefüge eine große Rolle spielt. Wer dabei bestimmt, was als Norm gilt und was nicht, ist in jeder Gesellschaft anders festgelegt (ebd., 152f.). Diese Werte und Normen können sich aber auch im Laufe des Lebens verändern. Während früher beispielsweise Second-Hand-Kleidung verpönt und als Zeichen mangelnder finanzieller Sicherheit gesehen wurde, bestehen heute Kleiderschränke in großen Teilen aus gebrauchter Kleidung, sofern man es sich leisten kann, der gesellschaftlichen Schicht der umweltbewussten jungen Erwachsenen zugehörig zu fühlen. Dieses hierarchische Gefälle wird mitunter mit Scham kontrolliert und immer wieder neu definiert.

2.3 Abgrenzung: Scham vs. (und) Schuld

Scham und Schuld werden oftmals als Synonyme füreinander verwendet. Die zwei Begriffe können sich aber auch ergänzen. Scham wird bei Erikson (1950, zitiert nach Miller, 1989, 234) von Schuld sogar „aufgenommen“. Dies passiert, sobald eine Person, in seinem Fall ein Kind, merkt, dass sein Ich – also sein Körper, sein Geist und sein Schicksal – von einer anderen Person, in Eriksons Fall den Eltern, kontrolliert wird und das Kind sich für die Mangelhaftigkeit seiner Selbst beginnt, zu schämen (ebd.). Um diese Scham nicht fühlen zu müssen, beginnen Menschen beziehungsweise in Eriksons Fall Kinder ein Bewusstsein für ihr Handeln zu schaffen und „müssen“ zwanghaft handeln, um in einer Form Autorität zu erlangen. Wenn dies nicht erfolgt, beginnen sich Gefühle von Schuld zu formen (ebd., 235). Dies stellt eine stark subjektzentrierte Beschreibung von Schuld dar, die mit dem soziologischen Zugang dieser Arbeit nicht übereinstimmt. Für die Unterscheidung jedoch scheint es von zentraler Bedeutung zu sein, für eine erste Definition auf die subjektzentrierten Theorien zurückzugreifen.

Bei Broucek F. J. (1991, zitiert nach Szajnberg, 1995, 167) hingegen wird Scham in Kontrast zu Schuld gesetzt und gesehen. So auch bei Lewis H. B. (1971, 251ff.), die Schuld ebenfalls von Scham unterscheidet. Dabei geht sie darauf ein, dass es beim Gefühl von Schuld keine andere Person gibt, die eine Person beziehungsweise das „Selbst“ auf Basis des Verhaltens (ver-) oder beurteilt, dies geschieht durch die Person selbst. Der Fokus des Gefühls „Schuld“ basiert auf Gedanken des Selbst über die eigenen, oder die Taten anderer (ebd.). Bei Scham hingegen bezieht sich das Gefühl auf das ganze Selbst und nicht auf ein bestimmtes Verhalten.

Die Autorin zieht auch die Definition von Schuld im Vergleich zum Gefühlszustand Scham, wobei Schuld laut ihr ein affektiver Zustand sein könnte (ebd., 76ff.). Weiters wird Schuld auch in Verbindung mit Verhalten und nicht wie bei Scham mit einem Empfinden gebracht, wobei Individuen Schuld empfinden können, wenn sie objektiv eine Handlung nicht oder falsch vollzogen haben. Wörter die Lewis H. B. (1971, 77ff.) mit Schuld in Verbindung bringt sind: Pflicht, Verantwortung oder Vergehen. Hier wird ein deutlicher Unterschied klar, der in einer binär-gedachten Welt auch Stereotypen verstärken könnte. Die Wörter und die Definition, die mit Schuld in Verbindung gebracht werden, scheinen „männlich“ konnotiert zu sein. Verpflichtungen zu haben oder das Gefühl von Schuld mit Maßnahmen setzen in Verbindung zu bringen, scheint sehr geprägt von stereotypischen Glaubenssätzen über Geschlechterrollen zu sein, vor allem wenn man die Definition mit der von Scham vergleicht. Dies wird vor allem in einem weiteren Kapitel dieser Arbeit deutlich, in dem noch näher in die Geschlechterrollen der Gesellschaften eingegangen wird.

In der wissenschaftlichen Auffassung scheint eine Unterscheidung zwischen Schuld und Scham ein genereller Konsensus zu sein. Dabei fällt es schwer, den Unterschied in der Praxis greifbar zu machen, vor allem wenn dennoch die zwei Begriffe Scham und Schuld als Synonyme füreinander, oder als „gleichwertige“ Emotionen in der Literatur aufkommen. Sheikh & Janoff-Bulman (2010, 215) bringen dabei einen Vergleich, der den Unterschied auch in der Praxis umsetzen lassen könnte. Dabei beziehen sich die beiden Autoren auf „proscriptive“ und „prescriptive“ moralische Regulationen (ebd.). Eine deutsche Übersetzung kommt der englischen Formulierung nicht ansatzweise nah genug, um den Unterschied klarmachen zu können. Bei den „proscriptive“ moralischen Regulierungen handelt es sich um Vorgaben dazu, was nicht gemacht werden sollte, welches die Autoren dem Schamgefühl zusprechen. „Prescriptive“ hingegen bedeutet,

dass es Vorgaben gibt, was genau gemacht werden sollte beziehungsweise gemacht werden darf, welches den Schuldgefühlen zugesprochen wird (ebd.). Dies stellt auch einen soziologischen Kontext in den Vordergrund, denn Vorgaben und Regelungen von dem, was „gemacht werden sollte“ entstehen durch Beobachten von dem, was in der zugehörigen Gesellschaft als anerkannt gilt.

Beide Beschreibungen geben eine moralische Richtlinie vor, beziehen sich aber unterschiedlicher Auffassungen darüber, wie man zu den moralischen Grundsätzen gelangen könnte. Interessant hierbei ist es, dass beide Emotionen mit Handlungen in Verbindung gebracht werden, die anders bewertet werden. Weiters geben die Autoren auch an, dass dementsprechend Scham auf negatives Verhalten und dessen Konsequenzen beruht, wobei Schuld auf ein Verhalten beruht, das gar nicht erst stattgefunden hat, dementsprechend aber zur Folge hatte, dass moralische Vorgaben nicht eingehalten wurden (Sheikh & Janoff-Bulman, 2010, 215). Aus diesem Grund wird Scham auch in Verbindung damit gebracht, sich „verstecken“ zu wollen. Schuld hingegen bezieht sich auf „Wiedergutmachung“ (ebd.).

Diese Unterscheidung hilft dabei, die theoretisch-bedingten Unterschiede zwischen Schuld und Scham in der Praxis greifbar zu machen. Wie auch in den Kapiteln der empirischen Forschung zu sehen sein wird, ist dieser Unterschied bei vielen in der Praxis nicht klar oder deutlich. Doch auch wenn in den Definitionen der beiden Begriffe bestimmte Aspekte von unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden, ist eines deutlich: zwischen Schuld und Scham wird und muss in der Wissenschaft ein Unterschied gemacht werden.

2.4 Exkurs: Der albanische Kanun und seine Vorgaben

„*Marre*“ kommt vom kosovo-albanischen. Albanisch als Sprache ist im Balkan in Albanien und in Kosovo vertreten. Jedoch unterscheiden sich die beiden Länder in der Aussprache und im alltäglichen Gebrauch stark. Während albanisch aus Albanien an Grammatik gebunden ist, bezieht sich das kosovo-albanisch auf eine Art Dialekt, die mit dem Unterschied zwischen „österreichisch“ und „deutsch“ vergleichbar ist. Aus diesem Grund gibt es auch keine Quelle, die belegen kann, dass „*marre*“ wortwörtlich übersetzt „Scham“ heißt. *Marre* kann aber auch ein ganzer Satz sein, der übersetzt heißt „du sollst dich schämen“. Es ist ein simples Wort, das im Deutschen einen ganzen Satz ausmachen kann und weswegen dieser Begriff als machtvoll gesehen wird. Auch wenn im Folgenden

der Bezug der Literatur auf Albanien beschränkt ist, kann die Literatur aufgrund der nicht nur geografischen, sondern sprachlichen und auch kulturellen Nähe auch auf Kosovo und den damit verbundenen Begriff von „*marre*“ und dessen Implikationen übertragen werden.

Der albanische Kanun umfasst soziale Umgangsformen der albanischen Gesellschaft (Voell, 2012, 148; Sadiku, 2014, 94). Dieser wurde erst 1933 niedergeschrieben, davor wurden die Regeln und Traditionen, die der albanische Kanun beinhaltet, mündlich von den älteren Mitgliedern der Familie weitergegeben (Sadiku, 2014, 95). Der albanische Kanun beinhaltet verschiedenste Formen des Lebens, unter anderem auch Vorgaben über das Familienleben, über die Heirat, Ehre, Besitz und vieles mehr. Diese Vorgaben und Regeln haben ihren Einfluss bis in das juristische System des Landes gehabt. Soweit, dass Rache als Selbstverteidigung der eigenen Ehre gesehen und angenommen wird (ebd., 99). Wie in den Kapiteln zuvor beschrieben wird, sind hier eine Reihe von Vorgaben und Regelungen festgelegt, wie sich Albaner*innen – sowohl Männer als auch Frauen – zu verhalten haben.

Voell (2012, 148) betont, dass der *kanun* nicht nur als eine Ansammlung von Regeln und Normen gesehen werden darf, sondern als eine Form des sozialen Feldes. Auch wenn einige sich nicht konkret an die Regeln oder auf das Werk und dessen niedergeschriebenen Vorgaben halten, hat es dennoch einen starken Einfluss auf die Gesellschaften der heutigen Zeit. So spielen beispielsweise die Verwandtschaft und die Struktur der Familie noch eine wesentliche Rolle. Dabei gibt es immer ein Oberhaupt der Familie, der meistens männlich ist, also den Vater (ebd., 151).

Scham und schamvolles Verhalten steht in enger Verbindung mit Ehre. Wie auch bereits in den obigen Kapiteln erwähnt, hängen die zwei Begriffe stets zusammen. So auch im *kanun*, der vorgibt, was ehrenvolles Verhalten ist und was nicht. Öffentlicher Scham soll denen zugesprochen werden, die die persönliche oder familiäre Ehre in Verruf gebracht haben (Tarifa, 2008, 78). Hier wird deutlich, dass Scham als etwas genutzt wird, um jemanden in der Öffentlichkeit für bestimmte Taten bloßzustellen. Wichtig ist hierbei auch noch die Tatsache, dass Ehre als Begrifflichkeit und Konzept eine sehr große Rolle spielt. Diese hängt auch mit dem Begriff des *besa* zusammen, welcher übersetzt Versprechen bedeutet. Wer ein Versprechen in der albanischen Gemeinschaft bricht, gilt als unehrenhaft und ist dementsprechend auch mit Scham behaftet (Sadiku, 2014, 100f.).

Besa wurde sogar insoweit verwendet, dass jede Form von Beziehung auf das Wort, auf das Versprechen, beruht, sogar der Handel untereinander (ebd., 101). *Nderi*, also Ehre, und *besa* sind zwei der wichtigsten Grundsätze der albanischen Gemeinschaft, die, wie es scheint, im *kanun* auch gut repräsentiert sind. Aber auch *mikpritja*, der Gastfreundschaft, wird ein hoher Wert zugesprochen (ebd., 100). Auf diesen Begriffen beruft sich das meiste, was im *kanun* beschrieben wird (Tarifa, 2008, 29ff.; Sadiku, 2014, 100)

Um die Wichtigkeit dieser Begriffe zu verdeutlichen, sollen im Anschluss einige Zitate vorgelegt werden, die aus einem übersetzten Werk des *kanun* erfolgen (Gjeçovi & Elsie, 2001).

„Die Familie begreift die Leute des Hauses. Vermehren sie sich, so teilen sie sich in Bruderschaften, diese schließen sich zu Sippen zusammen, die Sippen zu Stämmen; und alle bilden eine große Familie, die man Volk nennt und ein gemeinsames Vaterland hat, ein Blut, eine Sprache, einen Brauch.“ (ebd., 49)

„Schlägt die Schwägerschaft die Frau des Mannes, so fordern (rächen) ihre Eltern ihre Ehre, wenn der Mann sie nicht fordern sollte.“ (ebd., 85)

„Für jeden Freund (Schutzsuchenden, Gastfreund) mußt du den Arbeitstag verlieren, bei eigenem Brot (d.h. du mußt dich und ihn aus eigener Tasche ernähren), solltest du selbst dabei verarmen, auf daß du dich nicht mit Schande befleckst.“ (ebd., 169)

„Wenn jemand sich anschickte (zum Schlag ausholte), dich zu schlagen, oder er schlug dich, du aber tötetest ihn, du schuldest ihm ein Blut. (Dennoch wird sich nur der Ehrlose schlagen lassen, ohne dafür zu töten.)“ (ebd., 211)

Diese ausgewählten Zitate stellen nur einen Bruchteil der Vorgaben und Regeln des *kanuns* dar. Sie beziehen sich alle indirekt oder direkt auf die Ehre, das Versprechen und der Gastfreundschaft. Es wirkt so, als würde man im *kanun* das, was andere von einem denken und wie andere einen sehen, eine große Bedeutung haben. Jene, die den Vorgaben nicht gerecht werden, sind unehrenhaft und dies kann zu Scham führen. Zwar wird der Begriff der Scham nicht direkt im *kanun* erwähnt, er kommt aber zwischen den Zeilen immer wieder stark hervor. Besonders wenn man ihn mit dem Begriff der Ehre in Verbindung bringt, wird klar, dass jegliches Fehlverhalten in Scham enden könnte.

Familie spielt dabei eine erhebliche Rolle. Eine klassische Rollenaufteilung ist gegeben, wobei der Frau auch im *kanun* einige Rechte zugesprochen werden (Gjeçovi & Elsie,

2001, 49). Das Gefühl der Familie und des Zusammenhalts beruht auf dem gemeinsamen Blut, das „albanische Blut“, das auch nur vom Mann weitergegeben werden kann (ebd., 179). Dieses muss geschätzt werden, denn die (klassische) Familie hat einen hohen Stellenwert in der Gesellschaft.

Es muss noch erwähnt werden, dass der *kanun* hier nur sehr kurz beschrieben wurde. Es könnte noch näher auf die verschiedenen Anforderungen eingegangen werden, diese wären aber für diese Arbeit nicht relevant. Auch wichtig zu erwähnen ist, dass das Buch zwar existiert, es aber nicht als eine Form des Nachschlagewerks kategorisiert werden kann, indem man bei jeder Handlung oder bei jedem Fehlverhalten kontrolliert, was der nächste Schritt sein sollte (Voell, 2012). Es diente vor allem als niedergeschriebene unausgesprochene Gesetze zu einer Zeit, in der vieles unklar gewesen zu sein schien. Das bedeutet aber wiederum auch nicht, dass es gar keinen Einfluss mehr auf die heutige Zeit hat.

Das Versprechen, also *besa*, wird immer noch als wichtiges Merkmal des Verhaltens einer Person gesehen. Dies spiegelt sich in vielen künstlerischen Formen des Ausdrucks auch wider, vor allem in Liedern. Dabei sind nicht nur ältere Folklore gemeint, sondern auch Popmusik der heutigen Zeit, wobei immer wieder auf „*besa besë*“ Bezug genommen wird. Der *kanun* – inwiefern und in welchem Ausmaß ist empirisch nicht bemessen worden – hat bis heute noch Einfluss auf das familiäre Leben einer (kosovo-)albanischen Familie. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese noch im Herkunftsland lebt oder migriert ist.

In der kosovo-albanischen Kultur ist ehrenvoll zu handeln ein Gebot, welches befolgt werden muss. Es entsteht somit ein Konsens darüber, welches Verhalten angebracht, und welches nicht angebracht ist (Sheikh & Janoff-Bulman, 2010, 215). Dabei sind auch genderspezifische Anforderungen an den Verhaltensregelungen gebunden.

Was aber in der Theorie zu Scham (und Schuld) weniger beschrieben wird, ist wie stark ein Gemeinschaftsgefühl in nicht-westlichen Kultur zu Norm- und Wertregelungen führen kann, die sich über Jahre hinweg festsetzen. Auch wenn der *kanun* nicht explizit als Werk gesehen werden sollte, welches auf jedem Esstisch jeder kosovo-albanischen Familie als Erinnerung an die Werte und Traditionen gilt, hat auch nur die metaphorische Anwendung des Buches einen Platz in der Kultur eingenommen, der nicht hinterfragt wird.

Marre und *nder*, also Scham und Ehre, spielen in der kosovo-albanischen Kultur eine so starke Rolle, dass die Verantwortung der Weitergabe dieser Norm- und Werteregulung auch in der Diaspora oder gerade dort als besonders wichtig erachtet wird. In der westlichen Literatur zu Scham (und Schuld) fehlen dazu die anderen Aspekte, die in der kosovo-albanischen Kultur mit der Bezeichnung einhergehen. Die soziale Regelung bei Verstoß gegen diese Normen und Werte ist so stark in den Köpfen der Menschen verankert, dass der soziale Kontrollmechanismus in der kosovo-albanischen Kultur gerade in der Diaspora sehr gut funktioniert. Dies wird vor allem im empirischen Teil der Arbeit sichtbar. Das „geschlossene Netzwerk“ an kosovo-albanischen Familien ist selbst tausende Kilometer weit weg von der ursprünglichen Heimat dieser Familien ein funktionierendes System, um Regulierungen des Verhaltens in Einklang mit den Werten der Kultur zu bringen (Forestal, 2024, 1708).

3. Geschlecht und Gesellschaft

Diese Arbeit fokussiert sich auf die weibliche Sozialisation in der Gesellschaft. Frauen werden nicht nur strukturell weiterhin benachteiligt, sie stehen auch in alltäglichen Praktiken vor Herausforderungen, denen Menschen anderer Geschlechtsidentitäten nicht begegnen. Wie Frauen handeln, was sie bewegt, wie sie sich fühlen, was sie denken und viele weitere Aspekte sind stark von äußeren Faktoren beeinflusst, die meist nicht als vorteilhaft gesehen werden würden (Hyde et al., 2020, 1).

Dadurch, dass die westliche Gesellschaft (und auch andere) immer noch stark patriarchal aufgebaut und geprägt davon sind, lassen sich diese Herausforderungen nicht umgehen. Auch wenn sie in anderen Kontexten anders erscheinen und differenziertere Einflüsse auf das Leben im Allgemeinen haben, sind sie in der westlichen Welt dennoch weiterhin stark vorhanden. Besonders wichtig hierbei scheint aber auch immer noch der Aspekt von Scham zu sein, der Frauen und Mädchen im Alltag nicht nur begleitet, sondern vor allem auch wegweisend sein kann. Im Folgenden Kapitel soll der Bezug zur Weiblichkeit und zu Scham hergestellt werden, wobei auch das allgemeine Thema des „Frausein“ in der Welt näher beleuchtet werden soll. Im Anschluss daran soll eine intersektionale Perspektive beleuchtet werden, die andere Aspekte des Frauseins in den Diskurs einbringen könnte. Dabei wird vermehrt auf die patriarchal-strukturierte Perspektive Bezug genommen.

3.1 Weibliche Sozialisation und Scham

Sich schämen ist ein Akt, den Menschen im Allgemeinen zumindest einmal in ihrem Leben verspüren. In aktuellen gesellschaftspolitischen Bewegungen wird jedoch klar, dass Scham empfinden auch geschlechterspezifisch variieren kann. Wiesböck (2021) beispielsweise betont in ihrem Werk, inwiefern der weibliche Körper und alles, was damit zusammenhängt, in der Gesellschaft tabuisiert und als schambehaftet dargestellt wird. Allein die Bezeichnung des weiblichen Genitalbereichs mit Worten wie „Schambereich“, „Schamlippen“ oder „Schambehaarung“ lässt darauf schließen, dass der weibliche Körper als beschämend bezeichnet und gesehen werden soll (ebd., 149). Doch auch ein sexuell selbstbestimmtes Leben ist für Frauen in der Gesellschaft stark tabuisiert (ebd., 149; Brown, 2006, 48). Abgesehen von diesen Bereichen zählt Brown (2006, 48) auch noch weitere Bereiche auf, die von bzw. an Frauen als schamvoll betrachtet werden, wie beispielsweise Körperwahrnehmung, Familie, mentale und körperliche Gesundheit, Religion, sich stark machen, Alter und Trauma überwinden.

All diese Bereiche des Lebens und des Alltags können von verschiedenen Frauen auf eine bestimmte Art und Weise als schamvoll gesehen werden, je nachdem ob man soziokulturellen Anforderungen in diesen Aspekten des Lebens gerecht wird, oder nicht (ebd., 46). Inwiefern man diesen gerecht werden kann, wird hier nicht weiter beleuchtet. Vielmehr soll auch die Seite gezeigt werden, wie typischerweise Frauen mit dem Druck, der von schamvollen Verhalten zu kommen scheint, umgehen. Brown (2006, 47ff.) geht dabei sogar so weit, dass sie einen Faktor benennt, der sich aus verschiedenen Aspekten zusammensetzt und der einen (positiven) Einfluss auf das Umgehen mit Scham haben könnte.

Um nicht nur eine defizitorientierte Beschreibung zu geben, soll hier die Scham-Resilienz-Theorie (kurz SRT) und die bestimmten Aspekte, die wichtig sind, um diese Resilienz aufzubauen, beschrieben werden (Brown, 2006, 47ff.). Dabei geht es um Vulnerabilität und ob Frauen wissen, welcher Bereich ihres Lebens sie am „angreifbarsten“ macht. Kritisches Bewusstsein ist auch ein Faktor, um Scham-Resilienz aufzubauen, so aber auch die Möglichkeit, sich an andere zu wenden. Zum Schluss betont Brown (2006) auch noch die Möglichkeit der Sprache und Worte, um schambehaftete Gefühle oder Situationen beschreiben zu können, an (ebd.). Das bedeutet aber auch, dass es wichtig ist, Frauen und Mädchen auf die Auswirkungen von Scham aufmerksam zu machen, um ihnen so zu ermöglichen, besser damit umgehen zu können.

Bereits im vorigen Kapitel wurde gezeigt, inwiefern Scham als Werkzeug sozialer Kontrolle verwendet werden kann. Jóhannesdóttir & Skaptadóttir (2023) heben dabei hervor, dass vor allem in feministischer Literatur hervorkommt, dass in patriarchal-strukturierten Gesellschaften Scham zur Kontrolle von Frauen benutzt wird, die bestimmte, auf weiblich gelesene Personen gerichtete Normen, nicht beachten (ebd., 324). In ihrer Studie, in der sie kleine Dörfer in Island untersucht und dort Interviews mit Frauen geführt haben, beschreiben sie 3 Phänomene, die Scham in Bezug zu Frauen stellt: einerseits ist die Angst vor sozialer Bloßstellung vorhanden, andererseits aber auch die Angst vor dem Verlust des Rufes (ebd., 327ff.). Letztendlich wird auch das „Tratschen“ als eine Form von sozialer Kontrolle, die Scham hervorrufen sollte, in ihrer Studie angeführt. Dabei fällt auf, dass Verhalten anders bewertet wird, wenn es eine Frau ausübt. So kommt es zum sogenannten „slut-shaming“, also die Bemerkung, dass promiskuoßes Verhalten von Frauen als degradierend dargestellt werden soll, während Männer ohne jegliche Befürchtungen von sozialer Ausgrenzung das gleiche Verhalten an den Tag legen könnten (ebd., 331).

So führt Scham zu Verhalten, welches das, was als „schamvoll“ gilt, reduzieren möchte. Wenn man nach Brown (2006, 47ff.) geht, und keine Scham-Resilienz aufbauen konnte, würde man also um Schambehaarung, die allein durch die Bezeichnung schon auf ein schamvolles Dasein schließen lässt, entfernen (Wiesböck, 2021, 149).

Dies soll nur darstellen, inwiefern eine Emotion oder ein Gefühl wie Scham zu Verhalten führen könnte, welches man nur von bestimmten Individuen wie in diesem Fall Frauen erwartet. So zeigte sich dies aber auch in der Studie von Jóhannesdóttir & Skaptadóttir (2023) in der Frauen versucht haben, ihren vermeintlich „schlechtgemachten Ruf“ wieder gut zu machen, in dem sie „das brave Mädchen“ spielten, das Dorf verließen und umzogen oder zwar weiterhin Verhalten ausübten, dass als schamvoll betrachtet wurde, dies aber dann in einer Stadt taten, in der man sie nicht kannte (ebd., 331). All diese Beispiele zeigen auf, was für einen Effekt eine scheinbar simple Emotion wie Scham auf Verhaltensweisen haben kann, die sich im Laufe der Zeit auch zu Mustern entwickeln können, wenn sie oft genug gezeigt werden. Es wirkt wie eine Art Mechanismus, der aufgebaut wurde, um sich vor sozialen Repressionen zu schützen, ohne wirklich hinterfragen zu können, weshalb diese Repressionen speziell – scheinbar – nur für Frauen zu existieren scheinen.

Scham ist ein weibliches Kriterium und entsteht durch den „Genitalmangel“, der im Gegensatz zu Männern steht, so zumindest Freud (1965, 146 zitiert nach Mann, 2018, 402) aber auch Braun & Wilkinson (2001, 17). Und auch wenn dies heutzutage in der Wissenschaft nicht mehr als unwiderlegbarer Fakt gilt, scheint sich die Minderwertigkeit die damit jungen Mädchen in sozialen Kontexten impliziert wird, doch noch durchzusetzen (Mann, 2018, 404). Die patriarchalen Strukturen, die mit dieser Definition einhergehen, scheinen aber dennoch auch heute noch Fuß zu Fassen. Frauen* und Mädchen* als etwas darzustellen, dass im Vergleich zum männlichen Geschlecht mangelhaft ist, hat Auswirkungen auf das allgemeine Bild vom weiblichen Geschlecht. Diese Abwertung und Unterordnung des weiblichen Geschlechts setzt sich bis heute noch auch in weiten Teilen der westlichen Welt und ihrer liberalen Definition von Gleichberechtigung weiterhin fort.

De Beauvoir (1992, 47ff.) beschreibt in ihrem Werk „The Second Sex“ den Mann als die Konstante, das Subjekt, während die Frau nur in Kontrast zum Mann existieren kann. Sie ist die „Andere“, er das Individuum, zu dem alles in Relation gesetzt wird (ebd.). Dies kann man mit dem Mangelbegriff, der oben angeführt wurde, in Verbindung bringen, da Frauen als die „Anderen“ bezeichnet und gesehen werden. Dieses „Anderssein“ beschrieben von Freud (ebd.) geht mit einem Defizit einher. Der Mann ist vollkommen, die Frau scheint nur in Kontrast zum Mann zu existieren (ebd., 46). Der Mann ist der Maßstab des „Normalen“ und die Abweichung davon scheint das Frausein zu definieren. Dies kann zu ungleichen Auffassungen zwischen den Geschlechtern führen, könnte aber auch erklären, wieso „Scham“ feminin gesehen wird und „Schuld“ eher maskulin (siehe dazu auch Kapitel 2.3).

Mann (2018) beschreibt eben auch, wie Scham durchaus weiblich konnotiert ist (ebd., 415). Sie zeigt auf, dass Scham in Formen existiert, um junge Mädchen und Frauen in ihrer Vulnerabilität gefangen zu halten und um Männern in der Gesellschaft weiterhin ihre Machtposition zu gewährleisten (ebd., 415).

Ein Verhalten als schamvoll zu betiteln, dient als Mittel zum Zweck. Denn wäre das Verhalten an sich schamvoll – das bedeutet würde das Verhalten allgemein gegen moralische Vorstellungen gehen – dann müsste es für alle Geschlechtsidentitäten gelten. Es ist aber an bestimmten Vorstellungen von und über Frauen gebunden, die sich in schnelllebigen Zeiten wie heute auch immer wieder neu konstruieren. Auch was es

bedeutet, eine Frau zu sein, wie Weiblichkeit und dementsprechend auch Männlichkeit konstruiert wird, soll ebenfalls in dieser Arbeit prägnant behandelt werden. Dementsprechende „Tabus“, was als schamvolles Verhalten für eine Frau gelten könnte und wie Weiblichkeit im Allgemeinen und in Bezug auf die Tabus definiert wird, soll im nächsten Kapitel behandelt werden.

3.2 Konstruktion und Tabus der Weiblichkeit

In dieser Arbeit wird von einem bisher angenommenen Bild der Geschlechter ausgegangen, da der Fokus auch auf die Intersektionalität in patriarchal-strukturierten Herkunftskontexten gelegt wird. Aus diesem Grund wird auch in diesem Kapitel von den bisher „klassisch“ angenommenen binären System Frau-Mann ausgegangen und diskutiert, doch was genau zeichnet eine Frau oder einen Mann überhaupt aus?

Butler (2007) beschreibt in ihrem Buch einen Aspekt, der mit der Nature-Nurture-Debatte in Verbindung gebracht werden könnte. Dabei wurden und wird auch heute noch in der feministischen Literatur das Geschlecht im Englischen aufgebrochen und zu „sex“ und „gender“ gemacht (ebd., 8ff.). Ersteres entspricht der biologischen Auffassung von Geschlecht, also den anatomischen Merkmalen, die eine Person in die Kategorie weiblich oder in die Kategorie männlich platzieren. Letzteres wird im Deutschen üblicherweise Geschlechtsidentität genannt, welches die kulturelle Konstruktion des Geschlechts darstellen soll (ebd.). Doch auch hier wird Kritik ausgeübt, denn Butler (2007, 9ff.) stellt die These auf, dass auch die Auffassung der biologistischen Denkweise des Geschlechts bzw. dem „sex“ kulturelle Einflüsse hat.

De Beauvoir (1992) sagt: „One is not born but rather becomes, a woman“ (ebd., 44ff.). Einerseits stimmt das mit Butler's (2007) Auffassungen überein, andererseits meint de Beauvoir (1992) hierbei vielmehr die Tatsache, dass Frauen erst durch Erziehung und der Kultur zu „Frauen“, so wie das Frausein auch heute noch definiert ist, werden. Das Schubladendenken kann hilfreich sein, um eine komplexe Sache oder auch Gesellschaft vereinfacht und nachvollziehbar darzustellen. Dennoch muss der Kritik von Butler (2007) nachgegangen werden, in der jegliche Auffassungen darüber, was eine Frau definiert und ausmacht entweder biologisch oder hormonal erfolgt oder auf kulturelle Beschreibungen wie beispielsweise lange Haare und dennoch die Neigung zur Haarentfernung an „gewünschten“ Körperstellen zurückzuführen ist. Biologische Argumente basierend auf Chromosomen oder Genitalien sind dennoch menschengemacht. Auf Basis dieser

Annahmen werden aber vermeintlich natürliche Unterschiede legitimiert, die infolgedessen im Sinne der kulturellen Erziehung auch weitergegeben werden könnten (Butler, 2007).

Die Konstruktion von Weiblichkeit und Frausein besteht heute aus vielen Aspekten, einige die bereits aufgezählt wurden. Sowohl körperliche Aspekte wie die Bezeichnung des Genitalbereiches und dessen Behaarung als Schamhaare, als auch die generelle Funktion des Körpers beziehungsweise – und vor allem – das sexuelle Ausleben mit dem Körper einer Frau wird in vielen Bereichen nicht nur „nur“ thematisiert, sondern auch je nach Auffassung kritisiert (Wiesböck, 2021, 149; Brown, 2006, 48).

Dennoch wird immer wieder Bezug zum Körper und zu Körperteilen einer Frau genommen und dies meistens nicht auf positive Art und Weise. Wie diese auszusehen haben, hat und wird sich auch ständig verändern, abhängig von den jeweiligen kulturellen Faktoren der Zeit, in der man lebt. Die Vagina und ihre Funktionen jedoch etabliert sich bis heute noch als ein Tabuthema. Beispielsweise stand und steht auch heute noch die Vagina einer Frau auf diversen Grundgedanken, die negativ konnotiert sind. Dass die Vagina als Mangel im Gegensatz zum Penis dargestellt wird, wurde in dieser Arbeit bereits erwähnt (Freud 1965, 146 zitiert nach Mann, 2018, 402; Braun & Wilkinson 2001, 17). Die Vagina wurde aber auch als „Behälter“ des Penis gesehen, als gefährlich oder als vulnerabel (Braun & Wilkinson, 2001). Diese Sichtweisen scheinen bis heute noch in verschiedensten Ausführungen Fuß zu fassen.

Diese Annahmen führen dazu, dass in vielen Fällen junge Mädchen und Frauen wenig Wissen über die biologischen Funktionen haben (ebd., 17). Über den Körper und dessen Funktionen zu sprechen, wird zum Tabu. Auswirkungen auf sexuelles Ausleben und die Gesundheit im Allgemeinen sind ebenfalls eine Folge dieser Tabuisierung. Wenn nicht einmal Wissen über den eigenen Körper gegeben ist, da dies mit Scham behaftet ist, kann man kein Urteil darüber fällen, ob und wann der Gang zu einer Ärzt*innenpraxis notwendig ist (ebd., 26).

Auch die Art und Weise, wie Frauen sprechen oder was sie sagen, wird anerzogen und kulturell geprägt. So wird die das linguistische Phänomen des Euphemismus als eine weibliche Sprache gesehen, da sie laut Çabej (1978, zitiert nach Hysi, 2011) Dinge verschönert darstellen, um Gefühle anderer nicht zu verletzen oder sozialen Normen und Vorgaben nicht zu schade (ebd., 380). Scham spielt dabei auch eine Rolle, wobei man

hier erneut den Bezug aufstellen kann, dass Scham eher weiblich konnotiert ist (ebd.; Mann, 2018, 415; Lewis H. B. 1971, 77ff.).

Hier zeigt Hysi (2011, 382) auf, dass Frauen dazu neigen, besonders bei Themen wie der Sexualität oder ihren Körper und alles, was damit zusammenhängt, Euphemismen zu verwenden. Das bedeutet, dass Dinge, wie sie sind, selten angesprochen werden (ebd.). Frauen lernen dabei, sich kleiner zu machen, metaphorisch und auch physisch gesehen nicht so viel Raum einzunehmen und auf die Gefühle anderer zu achten. Dies kann dazu führen, dass ein bestimmtes Bild einer „typischen Frau“ entsteht. Eine Frau ist zurückhaltend und achtsam, sie ist bestimmt in ihrer Sprache und weiß, welche Themen sie wie ansprechen kann – wenn überhaupt. Das wiederum scheint angelernt zu sein, es ist aber so weit verbreitet, dass der Eindruck entstehen könnte, es wäre „von Natur aus“ die Realität, die empirisch belegbar ist.

Das Bild einer „typischen Frau“ und dessen biologische Aspekte als objektive Fakten anzusehen, scheint bereits seit längerer Zeit kritisiert worden zu sein. Hastrup (1993) beschreibt dies in ihrem Kapitel, dass biologische „Fakten“ determiniert von kulturellem Wissensstand der jeweiligen Zeit sind (ebd., 35f.). Das bedeutet, dass medizinische beziehungsweise biologische Fakten nicht als objektive Wahrheiten angesehen werden dürfen, denn diese werden über Jahre und Jahrzehnte hinweg immer wieder neu definiert und teilweise auch revidiert (ebd.). Genau so können aber auch kulturelle Ereignisse die biologischen Faktoren als natürliche, und dementsprechend objektive Fakten darstellen, welcher von Denkfehlern im Zusammenhang mit dem Glauben an Kausalitäten kommt (ebd., 47f.).

All dies hat folgenschwere Auswirkungen. Hyde et al., (2020) geben im Artikel einige Beispiele, wie biologische Annahmen über Frauen Einfluss auf diverse Bereiche des Lebens haben kann (ebd., 3ff.). Unter anderem wird beschrieben, wie die Tatsache, dass Frauen immer noch überdurchschnittlich viel Zeit ihres Lebens in unbezahlter Hausarbeit verbringen, weniger Zeit für anderes lässt (ebd.; Gaunt & Deutsch, 2024, 267). Sie nennen es „time poverty“, auf Deutsch übersetzt Zeitarmut (Hyde et al., 2020, 3ff.). Diese Zeitarmut hat Auswirkungen auf ökonomische Benefits, die aufgrund von weniger Arbeitszeit entstehen könnten, welches wiederum zu weniger Zugang zu gesundheitlichen Untersuchungen führen kann. Aber auch Bildungsentscheidungen können von dieser Zeitarmut betroffen sein, was wiederum Auswirkungen auf spätere

berufliche Erfolge und dementsprechend auch weniger ökonomischen Ressourcen führen kann (ebd.).

Der Begriff der „Zeitarmut“ beschreibt hier in einem Wort Hindernisse an gesellschaftlicher Teilhabe. Angenommene biologische Fakten wie beispielsweise der, dass Frauen Kinder bekommen und dementsprechend einen „natürlichen Mutterinstinkt“ haben führt dazu, dass es als normal angesehen wird, dass Frauen dazu neigen, öfter in Karenz zu gehen und dementsprechend auch mehr Hausarbeit zu leisten (Gaunt & Deutsch, 2024). Mit dieser simplen Erklärung werden aber nicht alle Hindernisse und Ungerechtigkeiten, die zwischen den Geschlechtern bestehen, erklärt. Es soll vielmehr aufzeigen, inwiefern ein biologischer Essentialismus Auswirkungen auf die Auffassung von natürlichen Gegebenheiten und dementsprechend eine Legitimierung von Hürden und Ungleichheiten zur Folge haben könnte. Die Konstruktion von Weiblichkeit und Frausein hat über Jahrhunderte stattgefunden. Kausalitäten, die die Auffassung der Frau heute ausmachen, können nicht auf direkte Weise beschrieben werden. Fest steht aber, dass „Frausein“ mit verschiedenen, meist gesellschaftlich gesehen negativen Aspekten verbunden ist, welche auch heute noch trotz diverser Versuche, Tabus aufzulösen, existieren und den Alltag und das Leben von Frauen mitbestimmen.

3.3 Weiblichkeit in patriarchal-strukturierten Herkunftskontexten: eine intersektionale Perspektive

All die aufgezeigten Hindernisse und Auffassungen von Frauen, ihrer Körper und ihres Daseins sind allgemein zusammengefasst. Dabei ist wichtig zu erwähnen, dass nicht jegliche Erfahrung ident sein kann. Verschiedene Formen von Diskriminierungsachsen wirken unterschiedlich miteinander, weswegen im folgenden Frauen in patriarchal-strukturierten Ländern näher beleuchtet werden sollen, um herauszufinden, welche Formen der Weiblichkeit, Tabus und eventuell auch Strategien der Bewältigung diverser Hürden beschrieben werden könnten. Dabei wird von einem traditionellen Leben ausgegangen, in der Frauen mit Männern verheiratet sind, meist bei der Familie des Mannes in einem gemeinsamen Haushalt leben und oft auch Kinder haben.

In traditionell geprägten Herkunftsländern wie beispielsweise Albanien ist die Rollenverteilung klar strukturiert. Entscheidungen werden primär von Männern getroffen, dies inkludiert auch wenn es darum geht innerhalb des Landes umzuziehen (Çaro et al., 2012). Obwohl Frauen eine signifikante Rolle in der Initiierung des Umzuges spielen, wird diese Entscheidung dennoch den Männern zugesprochen. Auch die Gründe

für einen möglichen Umzug variieren. Während Frauen in der Studie von Çaro et al. (2012) einen Umzug in eine größere Stadt gut hießen, um Freiheiten zu erlangen, die sie davor nicht hatten oder um ihren Kindern eine bessere Zukunft gewährleisten zu können, sehen Männer tendenziell den Nutzen in ökonomischen Aspekten (ebd., 479).

In Großstädten sind die Frauen aus der Studie dann auch offener gewesen, ihren Kleidungsstil zu ändern und generell das äußere Erscheinungsbild den Vorstellungen anzupassen, die sie bereits hatten, aber nicht ausleben konnten (ebd., 481). Ein weiterer Aspekt des traditionellen Lebens einer Frau ist es, dass verheiratete Frauen in den Häusern der Schwiegereltern leben, wo sie meistens von den Schwiegermüttern zur Carearbeit, dem Instandhalten des Hauses und zur Pflege älterer Familienmitglieder wie der Schwiegermutter selbst instruiert werden (ebd., 482; Nixon, 2009, 106). Unbezahlte Arbeit wird bei einem Umzug in eine Großstadt zur bezahlten Arbeit, denn die Lebensunterhaltskosten sind höher als in dörflichen Gegenden. Um dies zu erreichen, mussten sich Frauen regelrecht die Erlaubnis ihres Mannes erkämpfen (Çaro et al., 2012).

Doch dies ist nicht immer der Fall, es gibt auch Familien, in denen das Einkommen des Mannes genügt. In diesen Lebenssituationen sind Frauen darauf angewiesen, für eigene Ausgaben wie Kleidung ihre Männer um Geld zu bitten, die aber auch einen genauen Blick darauf haben, wie viel für was ausgegeben wird (ebd., 483f.). All dies basiert auf den Vorstellungen, dass eine Frau heiraten muss, welches traditionellerweise auch von Generation zu Generation weitergegeben wird, wobei Mütter heutzutage ihren Töchtern eine andere Perspektive mitgeben und sie dazu animieren möchten, ein eigenständiges Leben aufzubauen, eines, welches sie nie hatten (ebd., 485f.).

In dieser Studie wurden traditionelle Lebensweisen angebrochen durch einen Umzug in eine größere Stadt, jedoch wurde auch darauf hingewiesen, dass es ein langer Prozess ist, Gendergerechtigkeit zu erlangen (ebd., 487f.). Auch muss erwähnt werden, dass das Leben in einer Stadt keine Garantie dafür ist, bestimmten Traditionen zu entkommen, wie es auch im empirischen Teil dieser Arbeit sichtbar gemacht wird.

Das Leben in der Familie, die Betonung der Ehre der Familie und der kollektive Scham von Frauen in der albanischen Kultur sind Aspekte, die tief verankert in der Geschichte des Landes sind (Nixon, 2009). Auch wenn hier Ergebnisse einer Studie vorgezeigt wurden, die nur Migration und Frauen in Albanien analysiert hat, lässt sich dies auch auf den Kosovo und vermutlich auch auf viele andere Länder übertragen, die ähnliche

Normen und Wertvorstellungen vorweisen. Aktuellere Studien wurden zwar nicht durchgeführt, durch die in dieser Arbeit präsentierten Interviews jedoch lässt sich deutlich erkennen, inwiefern traditionelle Familienregelungen und Werte weiterhin das Leben vieler junger Frauen (mit-)bestimmen. Obwohl diese in Großstädten wohnen, weit entfernt von dem eigenen Herkunftsland oder dem der Eltern, scheinen Regelungen und Vorgaben auch kilometerweit weg noch Fuß zu fassen.

Wenn aber in der Studie von El-Nashar et al. (2024) ägyptische Sprichwörter ausgewertet werden und ähnliche Themen aufkommen, wie in der Studie in Albanien, sollten gewisse Parallelen zu patriarchal-strukturierten Ländern gemacht werden können. Dabei spielt Sprache eine zentrale Rolle dabei, Vorstellungen und Normen weiterzugeben beziehungsweise die Wechselwirkung dieser auszudrücken (El-Nashar et al., 2024; Hysi, 2011).

In der ägyptischen Gesellschaft scheinen Frauen, ähnlich wie in der (kosovo-)albanischen auch, als Trägerinnen von Scham gesehen zu werden, sofern sie schamvolles Verhalten gezeigt haben. Dies basiert auf dem Konzept der Ehre, ähnlich auch wie es bereits in einem anderen Kapitel dieser Arbeit beschrieben wurde (El-Nashar et al., 2024, 85f.; siehe Kapitel 2.4). Aber auch Themen wie Heirat und dessen Vorschriften und Rollenverteilung, Mutterschaft und die Verantwortung, die damit einhergeht, das Aussehen und die damit einhergehende Objektifizierung einer Frau oder auch die Tatsache, dass Frauen als etwas Böses repräsentiert werden, lassen sich in den Sprichwörtern widerfinden (El-Nashar et al., 2024, 86ff.). Die Gemeinsamkeiten darüber, wie Frauen gesehen werden, sind trotz der geografischen Distanz und der doch auch unterschiedlichen Kulturen und Traditionen greifbar.

Frauen in patriarchal-strukturierten Herkunftsländern sollten aber nicht nur als hilflose Protagonistinnen ihres Lebens betrachtet werden. Um einen weiteren Bezug zur albanischen Kultur herzustellen, wird erneut der *kanun* als Beispiel herangenommen. Dieser beschreibt die traditionelle Aufteilung der „Rollen“ die Frauen und Männern zugesprochen werden (Young & Rice, 2012, 164f.). Während Männer harte, körperliche Arbeit verrichten müssen, die Familie nach Außen repräsentieren und alle Entscheidungen treffen müssen, kümmern sich die Frauen um den Haushalt und sorgen sich um die Kinder (ebd.; Çaro et al., 2012, 482; Nixon, 2009, 106).

Diese Rollen sind strikt verteilt und sind sehr rigide. Sollte es aber aus irgendeinem Grund keine männliche Vormünder geben, die das Haus anleiten können, so gibt es die Möglichkeit für eine Frau, eine sogenannte *virgjineshë* zu werden (Young & Rice, 2012, 164f.). Dies umschreibt eine Frau, die sozial in die Rolle eines Mannes gelangt, in dem sie sich dazu öffentlich verpflichtet, nicht nur die Aufgaben eines traditionellen Mannes zu übernehmen, sondern auch ihr Leben lang Jungfrau zu bleiben und keinen Sex zu haben (ebd.). Manche entscheiden sich dazu, die Haare zu schneiden, traditionell „männliche“ Kleidung zu tragen und Gestiken zu implementieren, die „normalerweise“ nur einem Mann zugeschrieben werden würden. Obwohl es früher öfter der Fall war, dass dies getan wurde, um die Ehre der Familie weiterführen zu können und nach den Regeln des *kanun* gehandelt wurde, ist dies aktuell mit anderen Gründen in Verbindung zu bringen. Viele der *virgjinesha* geben zu, dass sie die Freiheiten und Vorteile des Lebens als Mann genießen, die beispielsweise das freie Reisen oder die Wahl einer männerdominierten Arbeit impliziert (ebd., 171ff.; Çaro et al., 2012, 472f.).

Die Frage, die sich hierbei stellt, ist, ob dies als feministisch angesehen werden kann oder ein weiterer Ausdruck davon ist, dass sich Frauen erst „männlich“ präsentieren müssen, um die Freiheiten und Vorteile genießen zu können, die ihnen davor verwehrt wurden. Es ist aber auch zu kritisieren, diese Lebensweise von einer westlichen Perspektive zu betrachten, da *virgjinesha* in der Gesellschaft in Albanien respektiert und akzeptiert werden. Ist dies ein Versuch um genderbasierte Differenzen gleichstellen zu wollen, vor allem in Hinblick auf die Studie von Çaro et al. (2012) die aufzeigt, dass innerländliche Migration in die nächst größere Stadt Freiheiten für Frauen bedeutet und dass die *virgjinesha* in den meisten Fällen in den dörflicheren Gegenden auftreten.

4. Interkulturelle Identitätsbildung

Identität ist ein komplexer Begriff, der sich nicht leicht einordnen lässt. Dabei geht es darum, was ein Individuum ausmacht, seien es Charakterzüge, Verhaltensweisen oder Emotionen wie Scham, dass die Menschen zu dem machen, was sie sind oder glauben, zu sein (Petzold zitiert nach Eremit & Weber, 2016, 49). Aber Identität hat auch eine universelle und auf Kulturen abgestimmte Dimensionen, worum es in diesem Kapitel hauptsächlich gehen soll (Keupp, 2010). Das Konzept der Identität wird in der Wissenschaft schon lange besprochen und diskutiert. Dabei scheint vor allem eine Art der Darstellung immer wieder in verschiedensten Variationen aufzutauchen.

Dabei bleibt der Grundgedanke gleich: Identität setzt sich aus vielen einzelnen Bausteinen zusammen, die das Konstrukt „Ich“ ergeben. Folgendes Diagramm ist ein Versuch aus der integrativen Therapie, um das komplexe Thema der Identität greifbar zu machen:

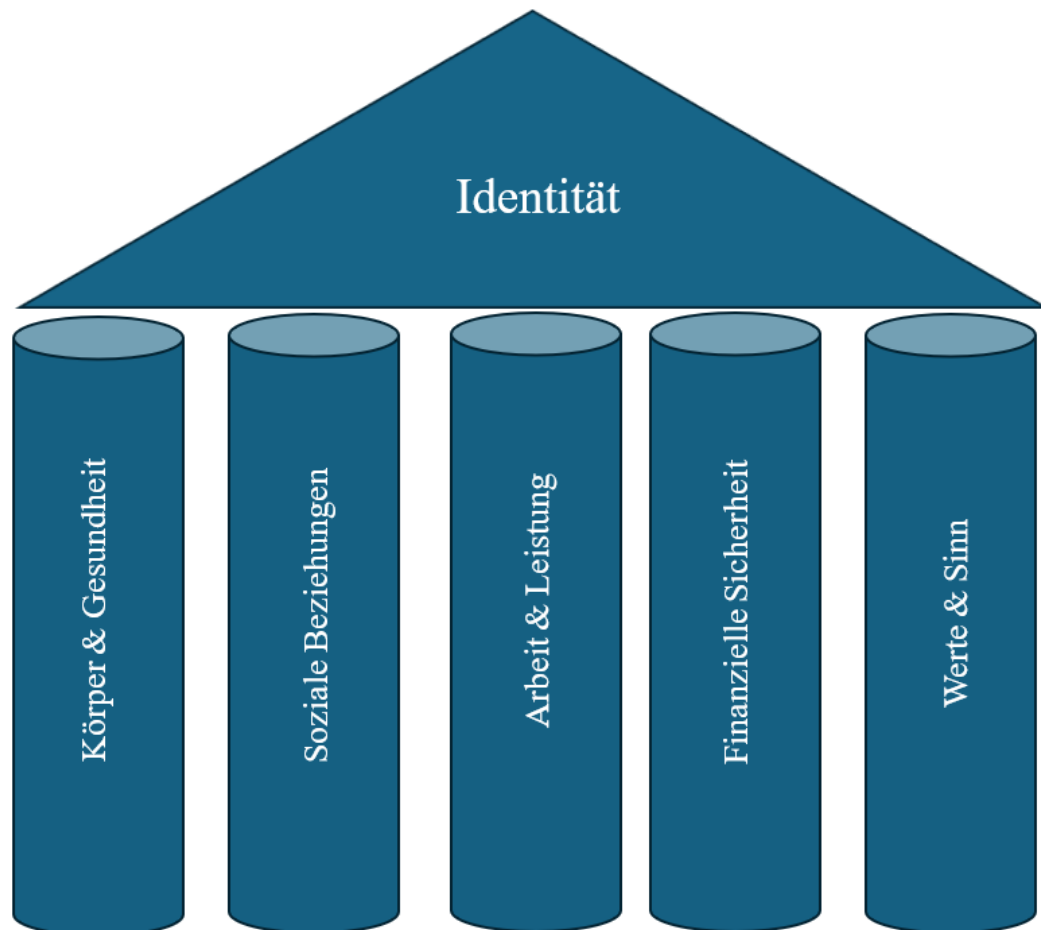


Abbildung 1: eigene Darstellung der Identitätssäulen nach Ermit & Weber (2016, 50)

Diese Abbildung beschreibt die Identität als Gerüst bestehend aus fünf Säulen. Diese sind unter anderem: Körper & Gesundheit, soziale Beziehungen, Arbeit & Leistung, finanzielle Sicherheit & Werte & Sinn (Ermit & Weber, 2016, 47ff.). Dabei müssen die Säulen „befüllt“ werden – je nachdem welcher Aspekt im Moment wie stark befüllt ist, hat dies jeweils eine andere Auswirkung auf das Identitätsgefühl einer Person (ebd., 50). Für die vorliegende Arbeit ist vor allem die Säule der Beziehung und die der Werte & Sinn von Bedeutung. Das soziale Netzwerk um Menschen herum haben einen erheblichen Einfluss auf das Wohlbefinden des „Ichs“ und können dementsprechend einen großen Beitrag zur Entwicklung leisten – positiv oder negativ. Die eigenen Wert-, &

Normvorstellungen sind ebenfalls ein wichtiger Bestandteil bei der Zusammensetzung des „Ichs“ und für diese Arbeit besonders von Bedeutung (ebd., 48f.).

Im Folgenden werden Begriffserklärungen und Theorien der Identität vorgestellt und diskutiert. Dabei wird zu Anfang eine allgemeine Begriffserklärung zwei berühmter Autoren vorgestellt. Weiters wird speziell auf hybride Identitäten Bezug genommen, da sich diese Arbeit intersektional verortet und den Aspekt der kulturellen Identitäten als zentral sieht. Dabei soll im letzten Kapitel eine Angrenzung an den empirischen Teil sein, der sich unter anderem mit der Frage der Erwartungen und der eigenen Bedürfnisse beschäftigt. Es wird auch auf den Bezug der Emotionen im Allgemeinen als Teil von Identitätsbildung Bezug genommen, wobei hier die individuellen Emotionen auf den sozialen Aspekt der Identität zusammentrifft.

4.1 Begriffserklärung: Was ist eine Identität?

Identität zu beschreiben, definieren und klar festzuhalten scheint eine Herausforderung zu sein. Im Folgenden werden einige klassische Begriffsdefinitionen der Identität vorgestellt, aber auch eine andere Perspektive der kulturellen Identität näher beleuchtet. Dabei soll zu Anfang auf die Klassiker der Identitätstheorien eingegangen werden. Unter anderem Erik H. Erikson, der Identität als inneren Kern bezeichnet, der sich im Laufe des Erwachsenenwerdens bildet (Keupp, 2010, 27ff.). Andererseits gibt es auch bei der Frage der Identität George H. Mead (1934), der die soziale Komponente einer möglichen Identitätsdefinition miteinbezieht. Beide Identitätstheorien stellen einerseits einen innerpsychische und eine soziale Dimension der Identitätsbildung beziehungsweise Identitätsdefinition dar, andererseits können diese älteren Theorien als Hintergrund zu dem in Abbildung 1 angegebenen 5 Säulen-Modell der Identität der heutigen Zeit gesehen werden, welche öfter in wissenschaftlichen Diskursen und auch in der Praxis zum Vorschein treten.

Der Psychoanalytiker Erik H. Erikson (1998) beispielsweise hält in seinem Werk fest, dass die Identitätsbildung ein Prozess sei, in der sich das Individuum selbst so beurteilt, wovon der*die Einzelne denkt, wie er*sie von anderen wahrgenommen wird aber auch wie der*die Einzelne im Bezug zu den Anderen einer bestimmten Gruppe zugehörig sein kann (Erikson, 1998, 19). Weiters stellt Erikson Identität als einen inneren Kern dar, der sich kontinuierlich und linear im Laufe des Lebens eines jeden Menschen entwickelt (Keupp, 2010, 27ff.).

Erikson spricht in dieser kurzen Fassung einer Definition verschiedene Dimensionen an. Einerseits beschreibt er die Identität und die Bildung dessen als einen Prozess, der somit auch wandelbar ist und an keinen vorgeschriebenen Punkt festgelegt werden kann, jedoch sieht Erikson Identität auch als einen inneren Kern, der das Kernproblem hat, „angesichts des wechselnden Schicksals Gleichheit und Kontinuität aufrechtzuerhalten“ (Erikson, 1964, zitiert nach Keupp, 2010, 29). Andererseits bezieht er sich auch auf die Tatsache dessen, dass es einen Aspekt des „Gesehen werden“ geben muss, um sich seiner Identitätsbildung bewusst werden zu können. Weiters wird auch darauf hingewiesen, dass die Identität nicht statisch und als Schnappschuss der Gegenwart gesehen werden kann, da im Aushandlungsprozess die Identität auch Produkt der Vergangenheit ist, gebunden an die Umwelt, die sich stetig verändert (Erikson, 1998, 20).

Erikson (1998) spricht auch von einer Identität einer Altersgruppe, wie in seinem Fall der Jugendlichen und bringt somit auch den Aspekt der Generationen mit in eine mögliche Definition (ebd., 34f.). Dabei ist die Tatsache, dass verschiedene Identitätsformen eingeführt wurden, von großer Bedeutung. Einerseits bringt er den sozialen Aspekt mit ein, den man auch mit der Umwelt und infolgedessen mit der Kultur in Verbindung bringen könnte, andererseits spricht er auch von einer „Gesamt-Identität einer Periode“ wobei er die neue Generation und die Jugend in einem als Identität beschreibt (ebd., 35). Der Kern – die Identität also – ist dann erst mit dem Erwachsenenalter wirklich „ein inneres Kapitalausgebildet“ (Erikson, 1966, zitiert nach Keupp, 2010, 29). In Zeiten von Globalisierung kann hier ein Problem auftreten: wenn diese zwei Identitätsverständnisse nicht miteinander „vereinbar“ sind, könnte es dann zu einem Konflikt in der Identitätsbildung kommen?

Abgesehen von dieser Frage bleibt die Aufklärung darüber, ob nun jegliche Periode des Lebens als „Gesamt-Identität“ (ebd.) einen neuen Identitätsbegriff schafft und wenn ja, wie dieser mit anderen zusammenhängt. Wichtig hierbei scheint aber auch die Tatsache, dass es zumindest einen bindenden Faktor geben muss, um von einer „Identitätszugehörigkeit“ sprechen zu können. Zusätzlich ist noch wichtig zu erwähnen, dass Erikson (1998) Identitätskrisen stark als Teil der Identitätsbildung betont, weshalb er sich auch immer wieder auf das Jugendalter und den damit einhergehenden Aushandlungsprozess der Identität stützt (ebd., 19). Er bezieht dabei die wichtige Dimension der sozialen Komponente mit in die Definition und Beschreibung des Prozesses, worauf auch diese Arbeit Bezug nimmt.

George H. Mead, ein Soziologe und Philosoph, greift den sozialen Aspekt viel deutlicher in seiner Beschreibung des „Selbst“ bzw. des „Ich“ auf. Mead (1934) verweist in seiner Definition der Identität auf die Wichtigkeit der Sprache – vor allem in Hinblick auf die Aufrüttelung des „I“ und „Me“, welches eine reflexive Komponente in die Definition der Identität miteinbezieht (Mead, 1934, 136). Das Selbst ist nicht als Kern bereits seit der Geburt im Individuum verankert, sondern formt sich im Laufe der Jahre im sozialen Prozess aus. Er sieht das Selbst nicht unbedingt als Teil des physischen Körpers an (ebd., 136). Dabei bezieht er sich auf eine Subjekt-Objekt-Theorie, in dem er behauptet, dass das Selbst die Fähigkeiten besitzt, sich selbst als Objekt wahrzunehmen. Allein im Begriff des „Selbst“ steckt bereits die Reflexivität, die nur das Selbst in Bezug auf sich Selbst haben kann, da das Selbst als Subjekt aber auch als Objekt fungieren könnte (ebd., 136f.).

Auch Mead (1934) bezieht die Zugehörigkeit zu einer Gruppe mit in eine mögliche Definition der Identität beziehungsweise des Selbst mit ein (ebd., 138). Das Selbst wird zu dem, was es ist, indem es sich dem anpasst, was die Gruppe vorgibt zu sein. Hierbei spricht Mead (1934) aber auch noch die Kommunikation an als Symbol des Selbst (ebd., 139). Die Kommunikation mit sich selbst, aber und auch vor allem die Kommunikation mit der Außenwelt ist ein Zeichen der Existenz und der Veränderung des Selbst im Prozess. Es scheint hier noch einmal nicht nur die Gruppenzugehörigkeit als sozialer Aspekt eine wichtige Rolle zu spielen, sondern auch die Kommunikation (verbal oder nonverbal) mit beziehungsweise innerhalb dieser Gruppe einen hohen Stellenwert zu haben.

Ein weiterer Punkt den Mead aufbringt und der dieser Arbeit einen theoretisch fundierten Hintergrund zum empirischen Teil bietet ist das Konzept der „Rolle“ eines Menschen (Mead, 1934, 142f.). Ein Individuum und seine Identität können auch aufgeteilt sein auf verschiedene Rollen – als Student*in, als Kind von Eltern, als Freund*in oder auch verschiedenste andere Rollen, die Menschen im Laufe ihres Lebens einnehmen. Verschiedene soziale Zugehörigkeiten benötigen verschiedene Teile des Selbst, welches auch aufgebrochen werden kann.

Dies ist von großer Bedeutung für die vorliegende Arbeit. Das Einnehmen verschiedener Rollen ist wie bereits erwähnt in der heutigen Zeit noch viel essenzieller geworden. Die verschiedenen Gruppenaspekte, zu denen man zugehörig sein könnte, sind diverser und komplexer geworden. Mit diesen Gruppenzugehörigkeiten und den dementsprechenden

Identitäten kommen aber auch Verantwortung und Erwartungen zustande, die man erfüllen muss, um dazuzugehören. Je mehr Teile der Selbst also aufgebrochen werden, desto mehr – teilweise unterschiedliche und miteinander zusammenstoßende – Anforderungen müssen erfüllt werden. Im empirischen Teil dieser Arbeit wird dies stark deutlich. Die Definition von „Zugehörigkeit“ wird dabei neu entdeckt und die verschiedenen Erwartungen an eine Person können eine Art Identitätskrise zur Folge haben, die sich von der „typischen“ die Erikson (1998) beschrieben hat unterscheidet (ebd., 19f.). Aus diesem Grund wird auf eine neue, modernere Form von Identitätsdefinition aufmerksam gemacht, die im Folgenden beschrieben wird.

4.2 Hybride und/oder kulturelle Identitäten

Hybride Identitäten oder wie bei Hall (2021) beschriebene kulturelle Identitäten müssen unter dem Kontext der Migration betrachtet werden. In einer seiner ersten Definition beschreibt Hall (2021) kulturelle Identitäten als etwas, das einen bestimmten gemeinsamen Nenner für Individuen einer Kulturzugehörigkeit hat, dass Individuen ein „Sein“ teilen und somit auch zu einer Gemeinschaft gehören, die als Ganzes als Identität betrachtet werden kann (ebd., 258). Wie beispielsweise „albanisch“ oder „österreichisch“ sein eine Verbindung zur Herkunft aufweisen kann. Die klassischen Identitätsbegriffe von Erikson und Mead beispielsweise lassen diesen Aspekt außen vor beziehungsweise erwähnen dies zumindest nicht direkt, da vermutlich davon ausgegangen wurde, dass Identitäten in verschiedenen Kulturen eine „Einheit“ sind. In der globalisierten Welt jedoch gibt der Begriff der kulturellen Identitäten Menschen die Möglichkeit, bestimmte Merkmale auf ein Zugehörigkeitsgefühl zurückzurufen, welches in Ländern und Städten in vielen Teilen gebraucht werden könnte, wenn es keine homogene Einheit an (kulturellen) Identitäten gibt.

Dabei bezieht er sich auch auf den Begriff des „otherness“ – also des „Anderen“ der auf Edward Saids Niederschriften zum Orientalismus beruht (Hall, 2021, 260; Richter, 2015, 314). Dabei wurde eine Diskursanalyse von ihm durchgeführt, in der im Allgemeinen beschrieben wird, wie der Westen den „Orient“ erschaffen hat. Die Konstruktion des „Anderen“ ist hierbei zentral – denn es geht um eine hierarchische Aufstellung von Identitäten. Dabei ist eine Kultur die überlegene und beschreibt in ihren Worten die *andere* Kultur (Richter, 2015, 314). Oftmals kommt es so erst zur Konstruktion dieser Kultur und den einhergehenden Stereotypen.

Edward Said geht dabei sogar so weit und behauptet, dass es den Orient an sich gar nicht gebe und dass dies nur eine soziale Konstruktion des Westens ist (ebd., 315). Dies kann man gleichstellen mit der Behauptung, dass dieser These nach der Balkan und somit die Konstruktion vom „(kosovo-)albanisch“ sein oder gar generell einen anderen kulturellen Hintergrund besitzen nicht existent ist. Dies ist jedoch nicht vorstellbar, da der wissenschaftliche Diskurs heute davon ausgeht, dass Konstruktionen nie vollständig objektiv sein können. So ist auch „österreichisch“ sein aus einer anderen Sicht nicht objektiv – das bedeutet aber auch nicht, dass es ein „kulturelles Dasein“ gar nicht gibt.

Eine zweite, abstraktere Definition spricht Hall (2021) der kulturellen Identität ebenfalls zu. Sie wird beschrieben als etwas, was nicht nur da ist, sondern was in Zukunft noch wird (ebd., 259f.). Er bezieht sich hier auf das Verständnis des Identitätsbegriffes als veränderbar, flexibel und anpassbar. Er bezieht sich auch darauf, dass es eine Art Unsicherheit auslösen kann, da es keine bestimmbar Anhaltspunkte zu geben scheint (ebd., 261). Doch auch die Tatsache, dass sich diese kulturelle Identität immer wieder verändern kann, könnte für andere Generationen eine Unsicherheit auslösen, die diese zweite Definition der kulturellen Identität aufgreift.

Diasporaidentitäten, hybride Identitäten oder kulturelle Identitäten sind bei ihm fast als Synonyme zu sehen. Alle drei Begriffe beziehen sich dabei auf eine Transformationsmöglichkeit. Diese Identitätsstrukturen bilden sich immer wieder neu, genau durch diese Transformationen und Veränderungen (ebd., 269). Die Frage, die dabei aufkommt, ist die nach der tatsächlichen Existenz verschiedener Kulturen. In Zeiten der Globalisierung, der Vernetzung und der Ablehnung von Kategorien(denken) muss beachtet werden, dass dadurch die Möglichkeit zur Identitätsstiftung genommen wird. Wenn es keine Anhaltspunkte darüber gibt, was eine Kultur und dementsprechend eine Zugehörigkeit zu dieser Kultur wirklich ist, inwiefern kann man dann von (verschiedenen) kulturellen Identitäten sprechen? Eventuell bezieht sich diese Frage auch auf die geführten Interviews im Rahmen dieser Arbeit, die genau diese Fragestellung mit sich ziehen.

Diese Thematik greift auch Welsch (2012) in seinem Kapitel auf. Dabei bezeichnet er ältere Formen des Verständnisses von Kultur als Kugelformen – verschiedene Kulturen sind in sich geschlossene Kugeln und als solche, stoßen sie sich gegenseitig ab und stehen nicht im Austausch miteinander. Dies kann heute nicht mehr der Fall sein, da

verschiedene Kulturen nicht mehr als homogene Entitäten gesehen werden können. Somit stellt Welsch (2012) den Begriff der Transkulturalität in den Raum (ebd., 147). Er behauptet, dass es weniger Trennung zwischen der „eigenen“ und der „Fremdkultur“ gibt (ebd., 148). Weiters stellt er Transkulturalität auch als „Patchworkidentität“ dar und geht dabei auf das in der heutigen Gesellschaft durch und durch mehr gesehene Phänomen einer Vermischung verschiedenster Kulturen ein (ebd.).

Transkulturalität stellt Welsch (2012) Multikulturalität gegenüber und bezeichnet dies als die ultimative Beschreibung einer Gesellschaft in der verschiedene Kulturen nicht nur zusammenleben, sondern auch miteinander zu interagieren scheinen. Dabei wird aber nicht auf die Hierarchie der Bewertung von Kulturen eingegangen. In der Theorie scheint das Konzept der Transkulturalität als Lösung von Problemen zu gelten, die Kulturen bewerten und dementsprechend eine Division innerhalb multikultureller Gesellschaften zulassen. Dies scheint in der Praxis aber nicht völlig schlüssig zu sein. In Österreich werden Ausländer*innen immer noch als fremd gesehen und dementsprechend auch behandelt.

Was Welsch (2012) hier nicht bedenkt sind die hierarchisch aufgestellten Werte, die mit dem Konzept von Saids Orientalismus vergleichbar sind. Der Westen in seiner Struktur, in seinem Aufbau und in seinem Dasein war und wird auch wahrscheinlich noch eine längere Zeit als überlegen gelten, weswegen das Konzept der Transkulturalität in der Theorie als logische Schlussfolgerung der Globalisierung gesehen werden kann, in der Praxis dies aber noch nicht zu gelingen scheint.

Diese Kritik lässt sich am Beispiel des Begriffs „Cultura appropriation“, oder auf Deutsch der kulturellen Aneignung, am präzisesten erklären. Kulturelle Aneignung bezeichnet dabei das Verwenden von Symbolen, Texten, Ritualen, Kleidung oder der Musik einer Kultur (R. A. Rogers, 2006). Meist im negativen Kontext gesehen, gilt die kulturelle Aneignung als Ausbeutung marginalisierter Gruppen (ebd., 474). Hier wird aufgezeigt, dass in einer Gesellschaft, in der hierarchische Aufstellungen existieren, Personengruppen marginalisiert werden können und das zur Folge haben kann, dass es die Vorstellungen der Transkulturalität zwar geben kann (beobachtbar anhand von Speisen unterschiedlicher Kulturen in einer westlichen Großstadt), diese aber entweder zum Zweck der Mehrheitsgesellschaft, oder zur Veranschaulichung von Stereotypen die zur „rechtmäßigen Positionierung“ der Gruppe in der Gesellschaft dienen soll.

Multikulturalismus scheint dahingehend eventuell in der Theorie verschiedene Kulturen voneinander zu trennen, gibt aber marginalisierten Gruppen die Macht zurück, ihre kulturellen Werte zu beschützen und für sich selbst zu behalten.

Ein beispielhaftes Thema, welches hier sehr deutlich seinen Platz einnimmt, ist der „Dress code“ in einer Schule in Amerika. In 2019 soll die Schule eine Darstellung von „geeigneten“ und „ungeeigneten“ Frisuren gezeigt haben, in denen traditionelle Flechtfrisuren schwarzer Menschen als „ungeeignet“ gegolten haben (C. Rogers, 2022, 176). Hier wird das Machtgefälle verschiedener Kulturen deutlich. Bestimmte Frisuren gelten als „professionell“ oder „gut“ beziehungsweise gern gesehen, während andere mit Stereotypen geladen und als Gegenteil von dessen gesehen werden, was gut sein soll. Dabei wird einer gesamten Gruppe an Menschen, die Teil der Identität schwarzer Menschen sind, eine Kategorie zugesprochen, die sie hierarchisch auf eine untere Stufe stellen. Aus diesem Grund gibt es auch immer wieder einen Aufschrei in den sozialen Medien, wenn Frisuren die als üblich für schwarze Menschen gesehen, von anderen getragen werden, ohne dafür den „Stempel“ des unprofessionell seins zu bekommen.

Ein anderer Begriff, der dem Beschreiben von Kulturen in der heutigen Gesellschaft eventuell näher kommen und sowohl in der Theorie als auch in der Praxis Fuß fassen könnte, ist der von Multikulturalismus (Bhargava, 2012). Dieser Begriff beschreibt nicht nur das Dasein von verschiedenen Kulturen, vielmehr betont dieser auch die aktive Befürwortung verschiedener Kulturen und dessen Zusammenleben (ebd., 157). Dies entstand aus dem Gedanken heraus, dass man laut dem Autor als Gesellschaft eine Periode in der Zeit erreicht hat, in der ein kulturelles Selbstbewusstsein der Menschen genauso wichtig geworden ist, wie die Sicherstellung materieller Dinge (ebd.).

Es wird auch betont, dass nicht Kultur allgemein – sondern bestimmte Kulturen einen hohen Stellenwert bei Individuen haben (ebd., 157f.). Weiters wird auch betont, dass der Begriff der Multikulturalität in Zusammenhang mit der „Quality versus equity“ Frage steht (ebd., 158). Er geht darauf ein, dass das Betonen der „Gleichbehandlung“ von Menschen unter universalen Gesetzen zu Diskriminierungserfahrungen bestimmter Personengruppen führen könnte, weswegen der Begriff von Multikulturalität für Minoritäten ein „Gesehenwerden“ darstellt (ebd.).

Als Kritikpunkt beleuchtet Bharara (2012) die Tatsache, dass die Identität einer Person durch die Beeinflussung einer bestimmten Kultur, die als homogen gesehen wird,

negative Auswirkungen auf das Individuum, aber auch auf das gesamtgesellschaftliche Bild dieser bestimmten „Kultur“ haben kann. Dies beschreibt er damit, dass Kulturen nicht als homogene Entitäten gelten können, da dessen Mitglieder*innen Individuen sind und diese von anderen, äußerlichen Faktoren beeinflusst werden und sich dementsprechend auch anders entwickeln können, als man eventuell von ihnen aufgrund bestimmter Vorstellungen erwarten würde (ebd., 160). Da aber immer noch vermehrt „Menschen mit Migrationshintergrund“ auch heute noch aufgrund ihrer Herkunft in bestimmte Stereotype gedrängt werden, scheint sich bisher noch nichts an diesen Kritikpunkten gebessert zu haben.

Aus diesem Grund scheint Multikulturalität – auch wenn dieser einen Charakter der Abgrenzung zwischen verschiedenen Kulturen gesehen werden könnte – ein passenderer Begriff für die aktuelle gesellschaftliche Konstellation zu sein, als Transkulturalität. Eventuell könnte in Zukunft die Vermischung verschiedener Kulturen als etwas Positives gesehen werden, um die Strukturen von Gesellschaften zu beschreiben. Solang aber eine Hierarchie bestehen bleibt, in der eine Mehrheitsgesellschaft darüber bestimmt, was positiv und was negativ konnotiert wird, kann es keine ausbalancierte Kommunikation und Aneignung innerhalb verschiedener Kulturen geben.

4.3 Scham und Identität

Um den Fokus auf die Forschungsfrage dieser Arbeit zurückzubringen und die bisherigen theoretischen Überlegungen abzurunden, soll der Fokus in diesem Kapitel auf die Auswirkungen von Emotionen auf die Identitätsbildung gelegt werden. Dabei wird Scham oder *marre* als Emotion gesehen, die durchaus in der Entwicklung des „Ich“ einer Person eine erhebliche Rolle spielt.

Emotionen können dahingehend verstanden werden, dass sie vererbbar sind und an die nächste Generation weitergegeben werden. Dies ist ein sehr biologistischer Ansatz, der auf die evolutionsbasierte Emotionstheorie zurückzuführen ist, die aber auch keinen Raum für weitere Interpretationen wie beispielsweise einen kulturellen Einfluss auf das Empfinden und Reagieren von/auf Emotionen zulässt, so auch Engelen (2012). Dies würde bedeuten, dass ungeachtet der Herkunft und anderen umweltbedingten Faktoren alle Menschen Emotionen wie Wut, Trauer oder Glück gleich empfinden würden. In diesem Fall wird zwar die biologische Komponente als Grundlage für Emotionen herangezogen, es soll aber nicht der umweltbezogene Kontext außen vorgelassen werden,

die Emotionen, wie sie in unterschiedlichen Gesellschaften vorkommen, erst zu dem machen, was sie sind (ebd., 44f.; von Scheve, 2019, 340).

Um Gefühle und Emotionen definieren und benennen zu können, ist der soziale Kontext, in dem diese Emotion auftritt und die Art und Weise, wie darauf – wenn überhaupt – reagiert wird, von zentraler Bedeutung (Engelen, 2012, 49). Dies könnte mögliche Missverständnisse in Bezug auf Emotionsempfindungen und Verhaltensweisen zwischen verschiedenen Kulturen erklären (ebd.). Wenn man annimmt, Emotionen sind universal gleich ausgeprägt in jeglichen Kontexten, dann herrscht ein Unverständnis darüber, wenn man in einer globalisierten Welt auf Individuen trifft, die nicht das gleiche Verständnis von beispielsweise Trauer haben, wie man es eventuell gewohnt ist. Dabei geht es nicht nur um das reine Empfinden der Emotionen, sondern auch um die Möglichkeit der Benennung beziehungsweise des Ausdrucks der empfundenen Emotion (ebd., 50).

Auch wenn in vielen Definitionen Emotion als etwas sehr individuelles verstanden werden könnte, wird in dieser Arbeit auf den soziologischen Aspekt Bezug genommen, der Emotionen als etwas Kollektives und kulturell Geprägtes versteht (von Scheve, 2019). Dies geht auch einher mit den Norm- und Wertvorstellungen einer bestimmten Kultur, die mit den Emotionen einhergeht, einen Einfluss auf diese hat und die sich auch im Laufe der Zeit und der Entwicklung einer Gesellschaft verändern kann (von Scheve, 2019, 341). Identitäten und (Selbst-)zuschreibungen gehen mit kulturellen Kategorisierungsprozessen einher, die sich dann im Kollektiv auszeichnen können (ebd., 342). So entstehen diese Wir-Gedanken, in der man sich beispielsweise als albanische Frau für etwas schämt. So nimmt man nicht nur sich selbst – „*ich schäme mich*“ – in den Kontext, sondern spricht für gleich mehrere Gruppen, die der Frauen und die der albanischen Kultur.

Scham gehört zu den vielen Emotionen, die man als Mensch zumindest einmal erlebt hat. Die Auswirkungen von Emotionen auf die Identität kann aber dennoch nicht so genau festgelegt werden. Einerseits aufgrund der komplexen Auffassung und Definition verschiedener Emotionen, andererseits aber auch aufgrund der Tatsache, dass man Emotionen nicht in einem Vakuum und als universell gleich empfindbar sehen kann, weswegen es eine Herausforderung darstellt, dies adäquat messbar zu machen.

Dennoch gibt es Studien darüber die aufzeigen, inwiefern sich Verhaltensweisen nachdem man Scham empfunden hat in verschiedenen Kulturen unterscheidet (Czub, 2013). Es

kann sogar so weit gehen, dass ein bestimmtes Verhalten, welches Schamgefühle hervorbringt, in Zukunft vermieden wird, um dieses doch negative Gefühl nicht empfinden zu müssen (ebd., 248; Li & Jia, 2021). Dies hat nicht nur eine grundlegende Veränderung in den Verhaltensweisen von Individuen zur Folge, sondern auch dementsprechend in den Identitätsstrukturen von Menschen, die durch das Erlernen von dem, was man machen „darf/kann/soll“ und dem, was man nicht machen „kann/darf/soll“.

Scham wird aufgrund der Tatsache, dass es bei Menschen einen hohen Antrieb für Veränderungen im Empfinden oder Handeln auslöst, oft auch unter der Kategorie des „Motivationswertes“ gesehen (Czub, 2013, 250). Noch wichtiger zu betonen ist die Tatsache, dass Scham einen Evaluationszyklus hat, den das Individuum auf sich ausübt. Stimmen die Erwartungen der Außenwelt an einen Selbst mit dem Selbstbild überein, wird es keinen Anlass zu Veränderungen geben. Ist dies aber nicht der Fall, wird das Individuum dazu geleitet sein, seine Identität dahingehend zu verändern, dass die Wahrnehmungen von außen auch mit dem des inneren Selbstbilds übereinstimmen. Dabei sind die Meinungen von Menschen, die im nahen Umfeld vorhanden sind, am meisten von Bedeutung (ebd.).

Abgesehen davon sind aber auch bevor das Empfinden von Scham eintritt die Aspekte der Schamregulation und die Tendenzen zum Schamempfinden ausschlaggebend für die Identitätsbildung. Dies könnte dazu führen, dass diese Menschen dazu geneigt sind, mehr Selbstkritik auszuüben, was dementsprechend einen Einfluss auf das eigene Verhalten aber auch das Verhalten mit anderen Individuen haben kann (ebd., 250f.).

Angenommen diese Faktoren werden auf das Selbstbild einer migrantischen Frau übertragen, die gesellschaftlichen Erwartungen aufgrund des Geschlechts, aber auch aufgrund ihrer Migrationsbiografie zu erfüllen hat. Zusätzlich dazu werden Anforderungen ihrer Herkunftsfamilie an sie gestellt, die möglicherweise nicht nur nicht zu den anderen Erwartungen passen, sondern dem komplett entgegengestellt sind. Inwiefern dies zu einer möglichen Identitätskrise führen kann oder welche Auswirkungen dieser ständige Aushandlungsprozess auf junge Frauen haben kann, wird im Folgenden im empirischen Teil dieser Arbeit näher beleuchtet.

5. Methodik

Diese Arbeit beschäftigt sich sowohl mit der theoretischen Annäherung an die Bereiche der Migration und des Genders als auch mit einem empirischen Zugang zu diesem komplexen Zusammenspiel der Teilbereiche. Dabei wurden Interviews mit Teilnehmerinnen geführt, die im Gegensatz zu den theoretischen Vorannahmen einen tieferen Einblick in die komplexe Thematik dieser Arbeit ermöglichen.

Um die Komplexität der Intersektionalität dieser Forschungsarbeit auch in der Empirie widerzuspiegeln, widmet sich dieser Teil der Forschungsarbeit, die über mehrere Monate hinweg geleistet wurde und die es ermöglicht, verschiedenen Perspektiven dieses Themas eine Stimme zu geben, die bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht und auch nicht in dieser Form möglich gemacht wurde. Dabei wird nicht darauf abgezielt, eine universelle Lösung für ein vermeintliches Identitätsproblem zu finden und zu beschreiben. Vielmehr soll es der Aufklärung und der Beleuchtung eines möglichen Problembereichs dienen, die eines der großen Fragen zu dem bildungswissenschaftlichen Konzept von *equity* oder *equality* in den Raum stellt. Migration so wie sie in der heutigen Wissenschaft diskutiert wird soll aus einem anderen Blickwinkel betrachtet werden, um eine Basis zu schaffen, die neue Zugangspunkte finden könnte. Zum Schluss wird noch darauf aufmerksam gemacht, dass sich diese Arbeit insgesamt, aber vor allem auch der empirische Teil intersektional verortet und dies auf so eine komplexe Art und Weise, dass künftig einfache Erklärungen für verwobene Herausforderungen nicht mehr genügen können. Gesellschaften, die mit der Migrationsthematik in Verbindung gebracht werden, stehen vor einer komplexen Herausforderung, die diese Arbeit versucht näher zu beleuchten.

Die Wahl des qualitativen Forschungszuganges war aufgrund der Fragestellung bereits gegeben. Abgesehen von den immanenten Gegebenheiten sollten Gemeinsamkeiten in tief persönlichen Erzählungen näher erläutert werden, weswegen der methodische Zugang der Expert*inneninterviews gewählt wurde. Dies gewährt einen Einblick in die verschiedenen Geschichten und Lebensweisen der Interviewerinnen. Eine Beschreibung des Forschungsprozess, der Datenerhebung und der Zielgruppe und wie diese entstanden sind, wird in den weiteren Kapiteln beschrieben.

Jedes der Transkripte enthält zu Anfang eine allgemeine Beschreibung des Ortes des Interviews, des Datums, der Länge und wie das Transkript zu lesen ist – wie beispielsweise „I für Interviewführende, B für Befragte“. Weiters wurden die Interviews

mit Zeilennummerierungen versehen, um so im Laufe der Analyse einen besseren Überblick der einzelnen Aussagen zu bekommen.

Dem Anhang sind unter anderem der Leitfaden, die Einverständniserklärung und eine tabellarische Darstellung einer Beispielanalyse zu entnehmen, um die Transparenz der Arbeit zu gewährleisten. Alle anderen Analysen folgen dem selben Beispiel. Die Transkripte sind auf einem separaten Speicherort auffindbar und wurden nicht in dieser Arbeit inkludiert, um die Anonymität der befragten Personen zu gewährleisten. Auch das Rohmaterial – die Audioaufnahmen – und die unterschriebenen Einverständniserklärungen zur Verwendung des Audiomaterials für die Analysen sind auf einem separaten Speicherort zu finden, zu dem nur die Interviewführende und gegebenenfalls die Betreuungsperson beziehungsweise das Institut der Bildungswissenschaft Zugang hat. Im weiteren Verlauf wird sowohl das Forschungsdesign als auch die allgemeine Datenerhebung näher beschrieben.

5.1 Forschungsdesign und Datenerhebung

Das Thema dieser Arbeit wurde auf Basis persönlicher Erfahrungen gewählt. Zu den einzelnen Themenbereichen wurde daraufhin eine erste Literaturrecherche durchgeführt, um näher in die einzelnen Themen einzusteigen. Studien oder Ähnliches, die die Komplexität des Zusammenspiels der Bereiche Migrationszugehörigkeit und Gender erforschen, wurden nicht gefunden. Ziel war es, das Thema zu öffnen, um somit einen Eindruck in die Identitätsbildung von Individuen zu geben, die in einer Gesellschaft leben, dessen Mitglieder*innen sich teilweise in ihren Lebensrealitäten deutlich unterscheiden. Weiters war es auch wichtig, einen neuen Blickwinkel in die Migrationsforschung zu gewährleisten, der helfen soll, die Komplexität des Lebens von Individuen mit Migrationsgeschichte zusammenzufassen. Dabei wurde speziell Bezug zur Gruppe der Frauen mit Migrationshintergrund genommen.

Um gute Fragestellungen für einen Fragebogen gewährleisten zu können, die dieses Nischenthema so präzise wie möglich öffnen kann, wurde ein Brainstorming mithilfe von ChatGPT durchgeführt. Einige der möglichen Fragen wurden zusammengeführt, umformuliert und angepasst in einem Leitfaden angewendet, andere wurden in Folge dieses Brainstormings erst entwickelt. Im Laufe der Interviews wurden einige dieser Fragen auch angepasst, da das qualitative Forschen ein Umdenken und Umstrukturieren auch zulässt und somit die Qualität der empirischen Arbeit deutlich verbessert. Im Zuge

dessen wurde auch ein Einverständnisblatt erstellt, dass den Richtlinien der wissenschaftlichen Forschung gerecht wird. Nach Abstimmung und Durchsichtung der erstellten Unterlagen durch die betreuende Person wurde der Versuch gestartet, Interviewteilnehmerinnen zu gewinnen.

Um an Interessierenden zu gelangen, wurden erstmals über öffentliche soziale Medien Aufrufe gestartet, die das Thema, die Dauer und den groben Ablauf des Interviews beschrieben haben. Diese wurden in verschiedensten Gruppen gepostet, unter anderem auch in Facebookgruppen von Student*innen aus dem deutschsprachigen Raum und auch in diversen (kosovo-)albanischen Foren und Gruppen verstreut auf den verschiedensten Plattformen, wobei hier Facebook die größte Anlaufstelle für Gruppen dieser Arbeit geboten hatte. Diese Gruppen waren teilweise private Gruppen, weswegen davor ein Prozess der Aufnahme stattfand, indem man diverse Fragen zum Eintritt in die Gruppen beantworten musste. Es wurde versucht, die Postings so präzise wie möglich zu halten, um die Aufmerksamkeitsspanne der Leser*innen aufrecht zu erhalten. Sie folgten alle dem gleichen Schema und wurden teilweise zur gleichen Zeit gepostet.

Andere Versuche, wie albanische Plattformen zu kontaktieren, die sich auf das Teilen anonymen Beiträge fokussiert hatten, waren weniger erfolgreich. Durch das Teilen in den Studierendengruppen wurde eine Teilnehmerin auf das Thema aufmerksam und leitete den Aufruf einer albanischen Community in Deutschland weiter, die sich als Organisation an verschiedensten Sachen beteiligten. Diese Organisation fokussierte sich auf ein Zusammenkommen von Diasporamenschen, die einen (kosovo-)albanischen Hintergrund hatten. Aufgrund dieser Weiterleitung konnten im Laufe der Zeit immer mehr Interessentinnen gewonnen werden. Auch die Hilfe einer bekannteren Person auf der sozialen Plattform TikTok hat dabei geholfen, Interessentinnen für die Studie zu gewinnen, in dem diese einen Aufruf in Form eines Kurzvideos teilte, wo sie über ihre eigenen Erfahrungen mit dem Thema *marre* erzählt hatte. Durch die Kommentare unter dem Video konnten diverse andere Interessentinnen erreicht werden.

Die 8 Interviews, die im Laufe der Zeit geführt worden sind, wurden mithilfe des Programms „oTranscribe“, einem nicht-automatisiertem Programm, transkribiert. Dabei wurde die Audioaufnahme händisch in Schriftform übertragen. Vollautomatisierte Transkriptionsprogramme wären nicht in Frage gekommen, da die Audioaufnahmen teilweise auch auf Albanisch geführt wurden. Aufgrund der Wahl der Analysemethode

nach Mayring (2015), wurden die Interviews vereinfacht transkribiert. Das bedeutet, dass sie zwar Wort für Wort transkribiert, aber dabei der Kontext wie beispielsweise ein Räuspern oder ein „ehm“ im Satz nicht beachtet wurde. Das Gesagte und wie dieses interpretiert wird ist in dieser Arbeit von größerer Bedeutung. Diese Transkription wird von Dresing & Pehl (2018, 16ff.) als inhaltlich-semantische Transkription beschrieben.

Längere Pausen wurden mit [...] markiert. Emotionale Ausdrücke wie Lachen oder Seufzer werden in Klammern angeführt, wie beispielsweise: „(lacht)“. Kosovo-albanische Ausdrücke werden dann übersetzt, wenn sie als Zitate in der Arbeit direkt angeführt werden, ansonsten werden sie in der Transkription von der Interviewführenden in ihrer Originalsprache angeführt. Generell wird in jedem Transkript „I“ für Interviewführende und „B“ für Befragte angegeben. Für die Analyse und die Einbringung in den Textfluss der gesamten Arbeit wird für das 1. Interview B1, für das zweite B2 und folgend angegeben.

Es wurde sich für die Inhaltsanalyse nach Mayring (2015) entschieden, da einerseits die zeitlichen Ressourcen dieser Analyse besser angepasst werden konnten, andererseits soll diese Arbeit aber auch ein Themenfeld beleuchten, welches komplex verwoben ist und aufgrund dessen mehrere Teilaspekte beinhaltet. Das Zusammenspiel dieser Aspekte soll zusammengefasst dargestellt werden, weswegen auch eine Zusammenfassung mit induktiver Kategorienbildung angestrebt wurde (Mayring, 2015, 69f.). Insgesamt wurden in den Interviews die Bereiche Gender und Migrationszugehörigkeit in einem komplexen Zusammenspiel mit dem Wort *marre* zur Frage der Identitätsbildung zusammengeführt.

Dabei wurden zuerst die ersten 4 Interviews ohne eine nähere Literaturrecherche analysiert, um so ein rohes Datenmaterial zu gewährleisten. Im zweiten Schritt wurde der Theorieteil der Arbeit erstellt und überarbeitet, um dann in einem dritten und letzten Schritt auf die restlichen 4 Interviews zurückzukommen und diese mit einem neuen Blickwinkel und mehr Theoriegewinnung ebenfalls zu analysieren. Dies kann einerseits dazu führen, Unterschiede in der Analyse erkennbar zu machen und somit wertvolles Analysematerial zu gewinnen, andererseits soll es auch dabei helfen, nicht im Sog des Analysierens in eine Repetition zu kommen, welches zu Komplikationen oder gar Fehlern in der Analyse hätte führen können. Näheres zur Analyse und wie diese aufgebaut wurde, kann man dem Kapitel 5.3. entnehmen, welcher auch Screenshots zu den Analyseschritten zur Verfügung stellt.

5.2 Zielgruppe

Anfangs wurde angestrebt, die Zielgruppe in einem Alter von 18-25 Jahren zu halten, da davon ausgegangen wurde, dass jüngere Menschen aus der kosovo-albanischen Kultur zugänglicher sind, bei einem Interview über ein sensibles Thema zu sprechen und eventuell andere Sichtweisen zu teilen. Nachdem eine erste Suche auf den verschiedensten Onlineplattformen dazu wenig erfolgreich und nachdem einige Zeit nach den ersten Postings zu den Aufrufen vergangen war, wurde das Alter geöffnet und versucht, auch in anderen Plattformen an Interessentinnen zu gelangen. Ziel waren aufgrund der Forschungsfrage und der Thematik junge kosovo-albanische Frauen, die sich auch als Frauen identifizieren, weswegen in dieser Arbeit im empirischen Teil auch primär die weibliche Form benutzt wird. Dabei war es für die Forschungsfrage und die Arbeit irrelevant, ob die Befragten selbst migriert oder „nur“ einen Migrationshintergrund besessen haben und auch wie nah oder weit entfernt dieser Migrationshintergrund ist. Ebenfalls irrelevant war auch der akademische und/oder arbeitsrelevante Hintergrund der kosovo-albanischen Frauen. Nach Abschluss der Forschung kann gesagt werden, dass alle Interviewten die befragt wurden, zwischen 18 bis 30 Jahre alt sind. Viele lebten bereits in einer eigenen Wohnung, andere immer noch oder wieder bei ihren Eltern.

7 der Interviewteilnehmerinnen waren Studierende oder gerade dabei, ein Studium anzufangen. Nur eine der Teilnehmerinnen hatte eine Ausbildung absolviert und war zum Zeitpunkt der Interviews in einer Arbeit beschäftigt. Alle bis auf eine Person waren ledig, wobei eine Interviewte bereits verlobt war. Dieser Punkt scheint vor allem in Hinblick auf die Partnerwahl der kosovo-albanischen Frauen als wichtiger Bestandteil der empirischen Datenerhebung zu sein, da die Befragten diesen Aspekt in allen Interviews zumindest einmal kurz angesprochen haben. Näheres dazu findet sich aber in den Kapiteln zur Ergebnispräsentation dieser Arbeit.

6 Interviews fanden Online via Zoom statt. 2 von den geführten Interviews konnten vor Ort an den jeweiligen Universitäten geführt werden. Der Rest der Interviewten war aus Deutschland, wobei ihr Aufenthaltsort zum Zeitpunkt des Interviews auch außerhalb von Deutschland gelegen hat. Viele der Interviewten gehörten der kosovo-albanischen Organisation an und waren sehr begeistert über die Möglichkeit, über das komplexe Zusammenspiel des Themas *marre* reden zu können. Alle Interviews waren mindestens 30 Minuten lang, die meisten befanden sich aber an der 45 Minutenmarke. Es gab aber

ein Interview, welches über eine Stunde in Anspruch genommen hat, da die Interviewte sehr ins Detail über ihr Leben und ihre Erfahrungen gegangen ist.

Die Interviews haben überwiegend auf Deutsch stattgefunden. Grund dafür waren einerseits die fehlenden Kenntnisse, ein fundiertes Interview mit komplexeren Fragen auf kosovo-albanisch zu führen, andererseits aber auch die Tatsache, dass sich die Interviewten auf Deutsch wohler gefühlt haben, über die angestrebten Themenbereiche zu sprechen. Einige Aussagen beziehungsweise auch viele Sprichwörter sind auf kosovo-albanisch gefallen, die auch in der Transkription so übernommen wurden. Jegliche Übersetzungen davon geschehen eigenständig mithilfe des Erlernten. Weiters wurde versucht, eine angenehme Atmosphäre zu schaffen, indem auf die Bedürfnisse der Interviewten eingegangen wurde. Viele hatten nur die Möglichkeit, zu bestimmten Zeitpunkten über den Tag hinweg Interviews zu geben, weswegen vermehrt auf ihren zeitlichen Plänen geachtet wurde. Immer wieder wurde auch betont, dass alles anonymisiert wird und dass nichts gesagt werden muss, womit sich die Interviewten unwohl fühlten. Aufgrund der kulturellen Nähe und der gemeinsam geteilten Sprache konnte so aber eine Vertrauensbasis geschaffen werden, die viele der Interviewten

Es war nicht relevant, ob die Interviewten ledig sind oder nicht, ob sie alleinlebend sind oder nicht und ob die sie studiert haben oder nicht. Es wurde versucht, einen breiten Pool an Individuen mit verschiedensten Voraussetzungen und Lebensumständen anzustreben, um eine möglichst akkurate Repräsentation der jungen kosovo-albanischen Frauen in der Diaspora abbilden zu können. Diese Teilaspekte des Lebens scheinen dann aber zumindest bei der Analyse und den Ergebnissen eine Rolle zu spielen, da die Reflexionsfähig-, und -möglichkeiten, Familie und nähere beziehungsweise entferntere Umgebung oder die Partnerwahl und der damit einhergehende Aspekt des „Frauwerdens“ einen Einfluss auf die Thematik und den Verlauf des Interviews gehabt haben. Auch wenn darauf geachtet wurde, eine breite Masse an Interessentinnen zu gewinnen, konnte dies nicht zur Gänze erfüllt werden. Dennoch ist es erstaunlich, inwiefern die Interviewten auch aufgrund oder gerade trotz ihrer Unterschiede in vielen Aspekten die gleiche Geschichte erzählt haben.

5.3 Qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring

Es wurden insgesamt 8 Interviews geführt. Um diese induktiv und zusammenfassend analysieren zu können, soll die kleinste Analyseeinheit ein Satz, und die größte ein Absatz

bzw. eine Antwort auf eine im Interview gestellte Frage sein. Dabei wurden die Analyseeinheiten zu jedem Interview paraphrasiert und Irrelevantes – das sind vor allem die Vorstellung am Anfang des Interviews und der Schluss – wurde bei der Transkription bereits weggelassen, wobei zur Veranschaulichung im ersten Interview der Anfang und der Schluss des kompletten Audiomaterials übertragen wurde (Mayring, 2015, 70f.). Dabei wird aufgrund der Menge an Material auf ein höheres Abstraktionsniveau gezielt, das bedeutet, dass nach der Paraphrasierung eine erneute Reduzierung der Paraphrasen erfolgt, die dann erst in eine Kategorie zusammengefasst werden (ebd, 71f.). Nach dieser Paraphrasierung wurden dann die Kategorien gebildet, die in einem letzten Schritt überprüft und in Unterkategorien zu Hauptkategorien zusammengefasst wurden.

Um hierbei einen Überblick zu bekommen, wurde eine Exceldatei erstellt. In dieser wurden alle 8 Interviews als Tabs beziehungsweise eigene Reiter gespeichert (siehe Abbildung 1). In den Spalten wurden dann unter anderem die Analyseeinheit festgelegt, die als Zeilen (Z.) beschrieben wurden. Dabei wird sich auf die Worddokumente mit den Transkriptionen der Interviews bezogen, die alle separat abgespeichert und dementsprechend (Transkript Interview 1) beschriftet wurden. In einer weiteren Spalte

Analyseeinheit (Zeilennummerierung)	Paraphrase 1	Kategorie
Z. 24-27	Frau-Sein wird missverstanden wegen unterschiedlichen kulturellen Hintergrund (P1.1)	K1.1 Missverständnisse durch anderen kulturellen Hintergrund (P1.1; P1.2; P1.3)
Z. 27-29	Missverständnisse (nicht ausgehen dürfen, kein Schweinefleisch essen, nicht übermachten dürfen) (P1.2)	
Z. 29-32	Jugendalterstritt: das andere Geschlecht treffen nach nicht erlaubt (P1.3)	
Z. 33-34	kein persönliches Interesse an Partys und Alkohol - nicht so persönlich betroffen (P1.4)	K1.2 Identitätsunsicherheit - albanisch "vs" deutsch (P1.5; P1.6; P1.7; P1.8; P1.9; P1.10; P1.11; P1.13; P1.14; P1.15)
Z. 34-37	Community mit dem selben kulturellen Hintergrund getroffen (P1.5)	
Z. 37-40	Missverständnisse in der gleichen Community nicht gegeben (P1.6)	
Z. 47-54	albanische Identität in der Diaspora wird aufgrund des Aussehens nicht geglaubt (P1.7)	
Z. 55-60	deutsche Identität in Kosovo aufgrund des Geburtsortes (P1.8)	
Z. 60-62	nicht "Deutsch" genug (P1.9)	
Z. 62-63	zu Deutsch in Kosovo, zu ausländisch in der Diaspora (P1.10)	
Z. 64-70	Teilungen nach innerhalb der Community von Albanern aufgrund politischer Einstellung (P1.11)	
Z. 76-79	Erziehung der Eltern streng aber liebevoll (P1.12)	
Z. 81-83	Sie durfte viel aber dennoch nicht der gleiche wie ein deutsches Kind (P1.13)	
Z. 83-87	Aussehen nicht "albanisch" (P1.14)	K1.3 Respekt als Verhaltenskodex (P1.16; P1.17; P1.43)
Z. 89-94	Aussehen und Maniergeschmack nicht "albanisch" (P1.15)	
Z. 94-98	Respekt als Maßstab für sich selbst bei Begrüßung auf der Straße (P1.16)	
Z. 98-102	Personen die man kennt, vor allem ältere Menschen, müssen begrüßt werden - Erziehungssache (P1.17)	
Z. 112-120	keine hohen Erwartungen seitens der Familie, viel Unterstützung beim akademischen Weg (P1.18)	
Z. 126-130	Mare als Verhaltensaspekt der Frau (P1.19)	
Z. 130-131	bei Männern kann es kein mare geben (P1.20)	K1.4 Mare als weibliches Verhaltenskodex (P1.19; P1.21; 122; P1.23; P1.24; P1.26; P1.30; P1.31; P1.37; P1.38; P1.40; P1.44; P1.45; P1.50)
Z. 132-134	Mare als Verhaltensaspekt der Frau (kennen Deutschen geheiratet, Schminke, Kleidung) (P1.21)	
Z. 140-148	Ehefrau in Kosovo, wo ein Eis geleckt wurde und die Befragte mit dem Wort mare zugeordnet wurde (P1.22)	
Z. 148-155	Erleben in Kosovo, wo ein Eisstange aus dem Strohhalm getrunken wurde und die Befragte nicht dran nuckeln sollte (P1.23)	
Z. 156-160	namen hängen das Namen gegeben und Männermarke, das sei mare als Frau (P1.24)	
Z. 172-174	Gefühle der Lust, Freude, Zuneigung als normal und nicht mare (P1.25)	
Z. 175-180	BE wurde durch das Übernat gegeben, Bruder sagte was dazu (P1.26)	K1.5 Aufhebung der Betroffenheit (P1.27; P1.39; P1.46; P1.47; P1.49; P1.53; P1.55; P1.56)
Z. 182-184	Begriff mare wird nicht einfach so hingesprochen (P1.27)	
Z. 184-188	"schamvolles" Verhalten nicht bei ihr, sondern bei Männern mit lustigen Gedanken (P1.28)	
Z. 188-192	mare ist gaffen und catcalling, das wird meist von Männern verübt (P1.29)	
Z. 194-198	früh sexuelle Belästigung erlebt, Scham immer bei sich gehabt (P1.30)	
Z. 201-202	albanisches Konzept von mare für Frauen gedacht und als negativ empfunden (P1.31)	
Z. 207-212	Scham empfunden bei Pärchen in der Öffentlichkeit, dass sich leidenschaftlich küsst (P1.32)	K1.6 Unterschiede von mare in der Diaspora und in Kosovo (P1.33; P1.34; P1.35; P1.36)
Z. 224-227	mare stärker bei der in der Diaspora lebenden Familie ausgeprägt, weil sie noch in der Zeit der Auswanderung leben (P1.33)	
Z. 227-230	mare in Kosovo aufgelöst (Mädchen gehen in Clubs, gehen mit Männern aus) (P1.34)	
Z. 233-237	Ausländer in der Diaspora immer noch den Mandat von der (Vor-)Kriegszeit (P1.35)	
Z. 237-244	Kosovo hat sich weiterentwickelt, ist offener (P1.36)	
Z. 253-259	Kosovo hatte Befreiungen und das wurde nicht als mare angesehen, weil "er steckt rein, er bekommt nichts reingesteckt" (Aussage der Mutter) (P1.37)	
Z. 261-266	Sie durfte nicht übermachten bei ihrem Freund, weil sie "etwas reingesteckt bekommen würde" (P1.38)	

Abbildung 2: Screenshot aus eigener Analysetabelle

wurde diese Analyseeinheit versucht, in vereinzelte, eigene Paraphrasen zu übersetzen. In diesem Schritt wurden bereits große Mengen an ausschmückenden Aussagen aus der Paraphrasierung gestrichen, da diese keinen Wert für die Analyse gebracht hätten. In der nächsten und letzten für diese Arbeit relevanten Spalte befinden sich dann die herausgebildeten Kategorien. Diese kann man dann schlussendlich mit allen Interviews

	(mögliche, weitere) Generalisierung der Kategorien	Anmerkungen
	2.40; P2.41; P2.42; P2.43; P2.45; P2.55)	
		Dies bezieht sich auf das verstärkte Ächten der Partnerwahl der albanischen Frau einen albanischen Mann zu heiraten - bei Männern wie in
		Teilweise verstärkt so, dass die eigentlichen Eltern gut mit Sachen zurechtzukommen würden, wenn andere Familienmitglieder nicht die Rolle

vergleichen, um dann konkrete Ergebnisse mit „Hauptkategorien“ zu definieren. In einer weiteren Spalte, die in der nächsten Abbildung (Abbildung 2) ersichtlich ist, sind vereinzelte Gedanken und Aspekte niedergeschrieben worden, die für eine Analyse der Ergebnisse dieser Arbeit relevant sein könnten.

Im unteren Reiter sieht man die unterschiedlichen Tabs, die die Interviews zusammenfassen. In jedem Tab wurde das gleiche System erstellt, welches links in der Spalte die Analyseeinheit umfasst, danach die Paraphrasen, die meist im gleichen Schritt bereits reduziert wurden. Diese Paraphrasen wurden mit P1.1, P2.1, P3.1, ... gekennzeichnet. Dies dient der logischen Nachvollziehbarkeit. P steht für die Paraphrase und die angeführte Ziffer dahinter bezieht sich auf das entsprechende Interview und um die wievielte Paraphrase es sich dabei handelt. P1.1 bedeutet also die erste Paraphrase des ersten Interviews, P2.1 ist dementsprechend die erste Paraphrase des zweiten Interviews,

16	Marre-Thema durch die Beziehung präsent (P4.15)	0
c		
Kategorie	Anmerkungen	
1 Identitätsunsicherheit - albanisch "vë" deutsch (P4.1; P4.2; P4.7; P4.9; P4.10; P4.11; P4.12; P4.14)		
	hier merkt man erneut das in Schutz nehmen der Eltern in der Paraphrase und	
2 Familie in der Diaspora und traditionelle Vorstellung vs Weiterentwicklung in Kosovo (P4.8; P4.62; P4.63)		
3 Partnerwahl der albanischen Frau (P4.3; P4.4; P4.5; P4.6; P4.15; P4.16; P4.21; P4.22; P4.24; P4.43)		
4 Schuld und Scham als chronischer Zustand der Frau (P4.3; P4.13; P4.15; P4.16; P4.17; P4.25; P4.26; P4.27; P4.28; P4.29; P4.30; P4.31; P4.32; P4.33; P4.35; P4.36; P4.38; P4.40; P4.41; P4.46; P4.47; P4.48; P4.49; P4.51; P4.52; P4.53; P4.54; P4.55; P4.56; P4.60; P4.61; P4.64; P4.65)	hier wichtig zu sagen dass es manchmal indirekt reicht! Nicht mal direkt gesagt	
5 Verteidigung der Eltern ältere Generation (P4.18; P4.19; P4.23; P4.34; P4.58; P4.60)		
6 Entscheidungen basierend auf Bedürfnisse, Erwartungen und Hoffnungen anderer (P4.17; P4.26; P4.28; P4.29; P4.31; P4.32; P4.40; P4.44; P4.45; P4.46; P4.47; P4.48; P4.49; P4.50; P4.51; P4.52)		

Abbildung 3: eigene Analysedarstellung

und so weiter. Dies schien vor allem in der Bildung der Kategorien relevant zu sein, um nachverfolgen zu können, welche Paraphrasen für die Erstellung welcher Kategorien von Bedeutung gewesen sind. Das gleiche System wurde für die Spalte der Kategorien verwendet, wobei als Abkürzung hier K1.1, K2.1, K3.1, ... verwendet wurde.

Verschiedene Paraphrasen, die zu einer Kategorienbildung beigetragen haben, wurden zusammengefasst und wie in der Abbildung (Abb. 2) ersichtlich rot markiert. Dies sollte dazu dienen zu wissen, welche Paraphrasen bereits verwendet wurden und welche nicht, um nicht nur eine Nachvollziehbarkeit zu gewährleisten, sondern auch eine Sicherheit darüber zu bekommen, dass das Meiste, was in den Interviews gesagt wurde, auch in Paraphrasen und infolgedessen in Kategorien abgebildet wurde. Eine doppelte Verwendung von Paraphrasen war dabei dennoch möglich, da einige zu mehreren Kategorien eingefügt werden konnten. Die verschiedenen Kategorien der Interviews wurden schlussendlich zu einem Kategorienkorpus zusammengefasst. Um hier der Nachvollziehbarkeit gerecht zu werden, wurden die verschiedenen Kategorien der Interviews, die bereits in einem Gesamtkategorienkorpus zusammengefasst wurden, blau markiert (siehe auch Abbildung 2 und 3). Dabei ist es auch hier durchaus möglich, dass einige Kategorien in mehreren Hauptkategorien zusammengefasst worden sind. In einem weiteren Reiter, der im Screenshot nicht mehr ersichtlich ist, wurden Anmerkungen und Gedanken niedergeschrieben, die im weiteren Analyseprozess als auch bei der Verfassung dieser Arbeit als hilfreich gelten könnten.

Zu den verschiedenen Kategorien wurde auch ermöglicht, Anmerkungen und Kommentare zu verfassen, die während der gesamten empirischen Methodik im Raum gestanden sind (Abbildung 2). Diese haben bei der Analyse dabei geholfen, nicht nur den Gedankengang zu der Entscheidung der verschiedenen Kategorien zu gewährleisten, sondern auch bereits erste Anmerkungen aus der Theorie mit in die Empirie einzubringen. Die verschiedenen Kategorien der Interviews wurden wie im unteren Reiter ersichtlich (Abbildung 3) zu Hauptkategorien zusammengefasst. Auch hier wurde das Schema befolgt, dass Hauptkategorien als „K1, K2, ...“ benannt wurden. Auch die einzelnen Kategorien, aus denen sich die Hauptkategorien zusammengesetzt haben, wurden hier der zur Nachvollziehbarkeit miteinbezogen.

Die einzelnen Kategorien der 8 Interviews wurden zu 6 Hauptkategorien zusammengefasst, die inhaltlich das wiedergeben sollten, was die Themen der Interviews

widerspiegelt. Dabei wurden auch zwei Unterkapitel formuliert, die ebenfalls als relevant genug für die Arbeit gelten. Da viele der gebildeten Kategorien innerhalb der Interviews sich miteinander überschneiden haben, wurde versucht allgemeinere Kategorien für die Zusammenfassung zu bilden. Für eine genaue Auflistung und welche Kategorien wie zustande gekommen sind, wird im Ergebnisteil der Arbeit diskutiert.

6. Ergebnisse

Dieser Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Darstellung der herausgearbeiteten Kategorien im Laufe der Analyse der 8 erhobenen Interviews. Dabei sind insgesamt 6 Hauptkategorien und 2 Unterkategorien eruiert worden, die die Gesamtheit der Interviews in ihrem Inhalt zusammenfassend darstellen sollen. Unterschiede, Gemeinsamkeiten und Ergebnisse, die nicht erwartet wurden, werden in diesem Teil der Arbeit beschrieben.

Die Kategorien werden als Abschnitte der Arbeit vorgestellt. Zu jedem Abschnitt wurden mindestens 3 Zitate pro Kategorie/Unterkategorie hervorgehoben, die als Belege der Kategorienbenennung dienen, ein Maximum wurde nicht festgelegt, da jedes der Zitate als empirische Datengewinnung gelten. Es wird versucht werden, zwischendurch auf Zusammenhänge aufmerksam zu machen, am Ende dieses Kapitels wird aber im Resümee nochmal deutlicher darauf Bezug genommen werden. Weiters ist wichtig zu erwähnen, dass alle Kategorien, die gebildet wurden, hier dargestellt werden sollen. Dementsprechend bildet dieser Teil der Arbeit den Hauptteil der Forschung, auf welches auch vermehrt geachtet werden sollte.

6.1 Kategorien, Differenzen und Themenfelder der Interviews

Alle 6 Hauptkategorien entstammen der Zusammenfassung der einzelnen Kategorien innerhalb der Interviews. Sie stellen einen überschaubaren Überblick zu den Inhalten der Interviews dar. Dabei wurde versucht, die wichtigsten Bestandteile der Aussagen der Befragten zusammenzufassen, wobei hier erwähnt werden muss, dass durchaus auch andere Aspekte eine Rolle gespielt haben – jedoch nicht übergreifend in mehreren Interviews. Die 2 Unterkategorien waren zwar wichtig zu erwähnen, jedoch halten diese nicht den gleichen hohen Stellenwert wie die anderen gebildeten Hauptkategorien der Forschung.

Die Themenfelder umfassen dabei das aus der Forschungsfrage ersichtliche Hauptthema rund um den Begriff *marre* und dessen Implikationen, die sich speziell auf die kosovo-

albanische Frau bezieht. Um die Frau und ihre Sichtweise besser nachvollziehen zu können, wurde in einem Unterkapitel auch der kosovo-albanische Mann erwähnt, der in seinem Lebensstil ganz im Kontrast zur Frau steht. Ein weiteres Unterkapitel, dass die zweite herausgearbeitete Unterkategorie festhält, beschreibt das Thema Ehre. Dieser Themenbereich war im Laufe der Arbeit zwar ein relevanter Aspekt, der in der kosovo-albanischen Kultur Platz nimmt, jedoch war es erstaunlich, wie eng verwoben dieser Begriff mit der Frau und dementsprechend auch mit dem Begriff von *marre* zusammengebracht wird.

Die kosovo-albanische Identität und wie sie teilweise in Kontrast zur „deutschen“ oder „österreichischen“ gesehen wird nimmt in diesem Teil der Arbeit ein ganzes Kapitel ein. Einerseits ist dies auch der Forschungsfrage zu verschulden – andererseits schien es bei den Befragten einen großen Stellenwert in ihrem Leben einzunehmen, weswegen sie auch selbstständig in diesen Themenbereich beim Erzählen gewechselt sind. Ein weiterer, wichtiger Aspekt in diesem empirischen Teil umschreibt den Aspekt der Schuld. Auch wenn dies bereits in dem Theorieteil dieser Arbeit beschrieben wurde, stellte sich im Laufe der Interviews heraus, dass Scham und Schuld eine deutliche Beziehung zueinander haben und dass sich dies im Leben der Interviewten spürbar macht. Schuld wird dabei interessanterweise nicht mit Scham verglichen, sondern auf einer anderen Ebene beschrieben, die meist im Hinblick auf eigene Entscheidungen, die gegen den Vorstellungen anderer getroffen wurden, gesehen werden müssen.

Ein großer Bereich der Themenfelder, die diese empirische Forschung miteinbezieht, ist der Bereich der Partnerwahl. Dieser scheint anfänglich nicht von Bedeutung zu sein, hat sich aber in den Interviews durchaus als ein fester Bestandteil im Zusammenhang mit dem Wort *marre* herauskristallisiert. Dieser Bereich hat zwar Verbindungen zum Themenfeld der Identität, war in den Interviews aber immer wieder so von großer Bedeutung, dass eine eigene Kategorie dazu verfasst wurde.

Passend zu diesem Thema scheint das (nähere) Umfeld, welche Entscheidungen und Lebensweisen der Interviewten beeinflusst, eine große Rolle zu spielen. Auch dieser Bereich wurde im theoretischen Teil dieser Arbeit erwähnt, dass er jedoch so einen großen Raum einnimmt, war unerwartet. Nicht nur wie sich das Umfeld auf das unmittelbare Leben der Befragten auswirkt, scheint wichtig zu sein, sondern auch die Tatsache, dass

die Befragten einen Einfluss auf das Umfeld und wie dieses sich Zugang zu ihrem Leben verschaffen könnte haben.

Zuletzt wurde eine Kategorie gebildet, die die Resilienz und die Willensstärke der kosovo-albanischen Frauen darstellen sollte. Allein die Entscheidungen von den Frauen, die teilweise den Vorstellungen anderer und auch eigener gegenüberstehen, zeigt, wie sehr das Öffnen und der allgemeine Zugang zu Themen wie *marre* handlungsfähige Individuen zur Folge haben können. Es zeigt auch auf, dass vielen der Begriff und all das, was dieser Begriff mit sich bringt, Veränderungen durchleben muss, um künftig jungen Mädchen aus der kosovo-albanischen und infolge dieser Arbeit generellen patriarchal-strukturierten Kulturen andere Wege aufzuzeigen, die eingeschlagen werden könnten. Die Interviews zeigen nicht nur die Resilienz und der Wille zur Veränderung von den kosovo-albanischen Frauen selbst, sondern auch von den Vorfahren, die diese Möglichkeiten zum Reflektieren, Strukturieren und Verändern erst ermöglicht haben. Näheres zu den einzelnen Kategorien und Unterkategorien und auch Beispiele dazu lassen sich in den folgenden Kapiteln wiederfinden.

6.1.1 *Marre* und die Implikationen

Die erste Kategorie, die sich durch den gesamten Prozess der Interviewerhebung durchzieht, scheint eine der wichtigsten zu sein. Dabei geht es um den Schambegriff *per se*, den die Interviewten immer wieder in verschiedenen Kontexten aufgebracht und mit anderen, unterschiedlichen Themenbereichen in Verbindung gebracht haben. Diese Kategorie wurde wie folgt beschrieben:

K1: „*Marre als einschränkender Handlungshinweis der kosovo-albanischen Frau*“.

Diese Kategorie beschreibt *marre* nicht nur als einzelnes Wort mit der Übersetzung zu Scham, es beschreibt eine Reihe von Normen und Werten, die die Interviewten mitgegeben bekommen haben. Dabei geht es primär um Handlungsanweisungen, die denen einer „guten kosovo-albanischen Frau“ entsprechen sollen. Auch die Art und Weise, wie sich die Frauen aus den Interviews kleiden, wie sie sich schminken, wie sie sich allgemein präsentieren, was sie vor wem sagen dürfen und was nicht oder wie sie lachen dürfen umfasst der Begriff von *marre* in einem Wort. So wird *marre* beispielsweise von einer Interviewpartnerin wie folgt beschrieben:

„Ich wurde damit auch schon ein bisschen konfrontiert tatsächlich. So wieso hast du das gemacht? Das ist peinlich, marre. Du musst doch wissen wie du dich zu verhalten hast du bist eine Frau.“ (Interview 1, Z. 137-139).

Die Interviewte gibt dabei an, dass sie bei vielen Dingen immer wieder darauf aufmerksam gemacht wurde, wie sich „eine Frau“ zu benehmen hat. Dabei wurden jegliche Verhaltensweisen oder Charaktereigenschaften unter die Lupe genommen und analysiert. Wichtig dabei war es, dass es eine Vorstellung davon gibt, wie sich eine Frau aus der kosovo-albanischen Kultur zu benehmen hat. Anders als bei anderen Auffassungen davon, wie eine Frau zu sein hat, spricht man hier von vielen einzelnen Kleinigkeiten, wie beispielsweise der Art und Weise, wie laut man als Frau lachen darf und soll, denn auch sowas wie ein Lachen zählt in der albanischen Kultur als *marre*, wenn dies nicht dem Geschlecht entsprechend erfolgt.

„Ich bestehe wirklich aus 90% Scham. Ich kann nicht befreit tanzen, ich kann nicht Spaß haben, ich bin immer mit einer ernsten Mimik. Ich muss immer schauen wie ich da sitze, wie ich mich bewege, weil wie nehmen mich die anderen Menschen auf?“ (Interview 3, Z. 246-249).

Hier zeigt eine Interviewte auf, inwiefern sie der Begriff *marre* im allgemeinen Leben auch eingeschränkt hat. Sie ging sogar so weit, dass sie behauptete, sie bestünde aus 90% Scham. In weiterer Folge erzählt die Interviewte auch, wie sie in Alltagssituationen aufgrund des Begriffs immer wieder damit konfrontiert gewesen ist, wie sie auf andere wirkt und ob sie etwas falsch gemacht hat, dass sie in eine Situation bringen könnte, die sie als schamvoll empfindet.

Im Fokus von *marre* steht dementsprechend auch nur die Frau. Dinge, die auch Männer betreffen könnten, stehen nicht im Vordergrund. Denn wie jemand sich präsentiert, wie diese Person sich kleidet oder welches Verhalten sie an den Tag legt, ist an sich genderbefreit. So empfinden einige der Interviewten auch den Aspekt von *marre* als sehr einschränkend und ungerecht. Eine Befragte ging sogar so weit, dass sie *marre* als Trauma beschreibt und sie es in ihrem aktuellen Leben sogar daran hindert, für sich selbst in Situationen einzustehen.

Ich verbinde das so mit Trauma einfach. So mit nicht die Kraft zu haben für sich selber zu stehen und dieses- ja wie ich vorhin auch erwähnt habe du benutzt das irgendwie für alles. So egal was du machst es ist marre“ (Interview 6, Z. 128-130).

Wichtig hierbei ist auch, dass einige der Interviewten das Konzept von Schamempfinden nicht bereits von vornherein ablehnen würden. Vielmehr sehen sie dies als einen wichtigen Bestandteil der Gesellschaft, der eine Funktion erfüllen sollte. Diese Funktion soll sich auf ein Verhalten beziehen, dass mit einer bestimmten Intention andere Individuen verletzt. Für solche Verhaltensweisen sich im Nachhinein zu schämen und dies zu bereuen, sehen viele der Interviewten als wichtigen und richtigen Aspekt des Lebens und des Erwachsenwerdens. In der kosovo-albanischen Community jedoch wird *marre* stark mit dem weiblichen Geschlecht assoziiert, welches infolgedessen Auswirkungen auf die Lebensqualität hat. So sagt eine Interviewte beispielsweise:

„Marre ist nicht schlecht, aber marre sollte für alle gelten und marre sollte sowas wie eine moralische Wertvorstellung wie hier in Österreich sein. Es ist marre wenn du jemanden beleidigst, der es nicht verdient hat. Es ist marre wenn du lügst. Solche Sachen. Also dass man sein Kind drauf hinweist, ein gewisses Schamgefühl zu haben, ist nicht schlecht. Ich finde das wirklich nicht schlecht. Nur dieses genderspezifische marre das ist das Problem.“ (Interview 7, Z. 488-492).

Marre als Konzept und Einordnung hat Bestandteil in vielen Bereichen des Lebens. Sowohl privat als auch öffentlich geben die Interviewten an, mit diesem Wort und mit allem, was dies mit sich bringt, konfrontiert worden zu sein. Viele der Befragten haben das Konzept sogar so weit internalisiert, dass sie es auf andere in ihrem Umfeld auch übertragen. Eine Interviewte berichtet sogar, dass sie das Wort nicht mehr hören könne, beziehungsweise dies auch nicht mehr brauchte, da sie anhand der Gesichtsausdrücke der Eltern schon ablesen konnte, was in dem Moment als *marre* von Seiten ihrer Eltern aus empfunden wurde und was sie verändern musste. Sie hatte im Laufe der Jahre gelernt, die Gesichtsausdrücke ihrer Eltern so weit zu kennen, dass sie genau wusste, was in dem Moment gesagt werden wollte, ohne ein Wort gehört zu haben:

„Das muss ja durch Gesichtsausdrücke- ich meine ich habe das ja heute noch, manchmal sehe ich einen Gesichtsausdruck von meiner Mama und von meinem Papa und denk mir so: 'boah ich weiß gerade was du denkst', aber nicht mehr. Ich mache es nicht mehr. Die Gesichtsausdrücke, die waren- oder; ich mein, man kann das lesen. Ich weiß es nicht, aber ich glaube ich konnte es schon immer lesen. Ich habe das Gefühl- es gab eine Situation zum Beispiel und ich glaube durch ganz viele kleine, solche kleinen Situationen hat sich diese Idee, dieser Gedanke davon was man denkt was die Eltern wollen halt so gefügt.“ (Interview 4, Z. 335-342).

Marre ist in dem Sinne nicht das gleiche Konzept wie der im westlichen Raum normalerweise beschrieben wird. *Marre* als eigenständiges Wort besitzt so viel Macht, dass es über das Leben verteilt in allen Bereichen als durchaus negativ und einschränkend gesehen werden kann. Dieser Schambegriff lässt sich nicht ins Deutsche übersetzen, ohne die Norm- und Wertvorstellung einer gesamten kulturellen Herkunft klar zum Ausdruck bringen zu können. Diese Regeln, Hinweise und Aufforderungen zu einem bestimmten Verhalten gehen so weit, dass dies nicht von Männern verlangt wird, sondern nur von Frauen an andere Frauen weitergegeben wird. So kommt es dazu, dass sich vereinzelt Frauen selbst „kontrollieren“. So wie auch schon in einem Kapitel dieser Arbeit beschrieben, sind Frauen dafür verantwortlich – oder wurden verantwortlich gemacht – andere Frauen zu gewissen Standards der jeweiligen Region beziehungsweise in diesem Fall der jeweiligen Kultur zu erziehen (Forestal, 2024, 1706; Jóhannesdóttir & Skaptadóttir, 2023, 324).

Interessanterweise ist *marre* als Konzept nicht auf die gleiche Art und Weise auf die verschiedenen Bereiche des alltäglichen Lebens einer Frau zu übertragen. Wichtig scheinen hierbei die verschiedenen Rollen der kosovo-albanischen Frauen zu sein. Als Tochter einer Familie gibt es andere Normen, Regeln und Wertevorstellungen, denen man sich fügen muss, als beispielsweise eine Schwester oder eine Braut. Bei einer Tochter ist es wichtig, dass sie gebildet ist und sich selbstständig machen kann, wenn sie das möchte, jedoch immer den Fokus nicht zu verlieren, schlussendlich doch einen Mann zu finden, den sie dann heiraten kann. „Zu selbstständig“ zu werden, stellt dabei eine Problematik dar, denn kein Mann würde eine zu selbstständige Frau zur Braut nehmen. Als Schwester – speziell in Familien wo die Konstellation aus mindestens einem Bruder besteht, wobei die Reihenfolge der Geschwister nicht im Vordergrund zu sein scheinen – hat man andere Vorgaben und Pflichten, die zu erfüllen sind. Da ist es wichtig, besonders auf die Autorität der männlichen Familienmitglieder zu achten und sich auch unterzuordnen.

Zuletzt spielt noch ein weiterer wichtiger Aspekt des Lebens eine Rolle, welches auch immer wieder in den verschiedensten Bereichen impliziert wird – die des Heiratens. Abgesehen davon, dass es *marre* ist, jemanden zu heiraten oder gar in eine Beziehung zu treten, den die Eltern nicht als ehrenwert ersehen, scheint es viel wichtiger zu sein, sich überhaupt um das Thema Gedanken zu machen. Die sogenannte „Nusekultur“ mit ihren eigenen Regeln und Anforderungen, die infolgedessen auch ein verändertes Marreverständnis mit sich bringen. Diese Nusekultur kann im Deutschen nicht übersetzt

werden. Sie umfasst das System der Hochzeit beziehungsweise des Brautdaseins, dass in der kosovo-albanischen Kultur einen hohen Stellenwert hat. Auf diese Phase des Lebens werden alle Interviewten vorbereitet, da es als selbstverständlich gilt, nicht nur zu heiraten, sondern viel eher auch den „richtigen“ Partner zu heiraten. Wie man sich als Braut – also als *nuse* – zu benehmen hat, fällt unter ganz anderen Parametern. Auf diese Verhaltensweisen scheinen kosovo-albanische Familien ihre Töchter vorzubereiten, weswegen der Begriff *marre* auch nicht von dieser Phase des Lebens wegzudenken ist. Es scheint so, dass *marre* nicht nur als Machtgefälle in einem patriarchalstrukturierten Kulturkreis verwendet wird, es hat ein bestimmtes Ziel. Denn erst gar nicht heiraten zu wollen ist schon *marre*.

„Auf der anderen Seite die Frau, die quasi doch auch sich vorbereiten soll als künftige Frau, als Braut in dem Sinne, als nuse. Die wissen muss wie man kocht, die wissen muss wie man eine Familie erzieht und Kinder behütet und solche Geschichten, weil man hat immer noch die- also was ich immer wieder höre, ich bin jetzt 25- ja wann heiratest du.“ (Interview 5, Z. 104-108).

Diese Anforderung des Kochen-Könnens wird bereits früh versucht über Generationen hinweg an andere Generationen weiterzugeben. Diese Aspekte zählen als wichtige Dinge im Leben einer verheirateten Frau, die als Voraussetzung für ein gutes Eheleben gesehen werden. Bereits sehr früh wird jungen kosovo-albanischen Mädchen beigebracht, nicht nur sich selbst sondern eine Familie am Laufen zu halten, in dem sie mehrheitlich dafür verantwortlich gemacht werden, sich um die Kernfamilie zu kümmern.

6.1.1.1 Der kosovo-albanische Mann

Marre ist nicht nur als Begriff im alltäglichen Leben einer kosovo-albanischen Frau vertreten, sondern auch in den Kategorien und Unterkategorien dieser Arbeit. Dennoch scheinen zwei Aspekte so stark in den empirischen Daten aufgekommen zu sein, dass sie hier speziell angeführt werden. In dieser Unterkategorie geht es um den (kosovo-albanischen) Mann, der vom Begriff *marre* zwar gehört hat, dieser jedoch in seinem Leben bei weitem nicht so viel Raum einnimmt, wie bei einer kosovo-albanischen Frau. Um den Aspekt der Frauen besser nachvollziehen zu können, wird hier der Kontrast zum Leben eines kosovo-albanischen Mannes gestellt. Diese Kategorie wird wie folgt beschrieben:

K1.1: *„Der Mann, seine Besonderheit und seine Freiheit“.*

Einige Befragte erwähnten in den Interviews ihre Brüder oder Cousins und wie diese Freiheiten genießen konnten, die sie niemals hatten. Dieser Aspekt war nicht Teil der Forschung, jedoch wurde im Laufe der Datenerhebung bekannt und offensichtlich gemacht, dass man um kosovo-albanische Frauen und die Herausforderungen, denen sie ausgesetzt sind, zu beschreiben, die „Gegenseite“ auch beleuchten muss, die aufzeigt, wie groß die tatsächliche Einschränkung und Belastung der Begriff *marre* im Leben der kosovo-albanischen Frau ist.

In den Erzählungen ging es teilweise um banalere Dinge wie die Freiheiten, Freizeitaktivitäten und Treffen mit Freunden nachzugehen. Dies erscheint im ersten Augenblick als nicht relevant genug zu sein, um erwähnt zu werden. Die Tatsache aber, dass sie vermehrt von den Befragten selbst erwähnt wurden zeigt, inwiefern die Ungleichbehandlungen Auswirkungen auf das Identitätsverständnis der interviewten Frauen hatten. Ihnen wurde bewusst, dass sie nicht in der gleichen Position sind, wie männliche Familienmitglieder und infolgedessen mussten sie eine Entscheidung zu treffen: entweder sie leben mit diesen Ungleichheiten und müssen sich dem unterordnen, was ihnen vorgelebt wird, oder sie versuchen, diese Andersbehandlungen zu umgehen beziehungsweise in einigen Fällen sogar aktiv anzusprechen, mit dem Risiko, dadurch Konflikte in der eigenen Familie zu schaffen.

Im Folgenden ist ein Abschnitt eines Interviews zu lesen, in der die Interviewte beschreibt, wie es in der kosovo-albanischen Kultur normal ist, dass Frauen das Essen kochen, vorbereiten und servieren und die Männer sich direkt setzen und anfangen können zu essen und wie die Interviewte diese Situation für sich empfunden, gelöst und kritisiert hat:

„[...]da habe ich zum Beispiel so provokant jetzt beim letzten Bajramfest [Zuckerfest] hatten wir wieder Familienversammlung und da waren halt einige Verwandte und andere Gäste da und wir haben halt gekocht ja und das Essen vorbereitet und dann haben wir den Tisch aufgedeckt. Dann wollten wir die Gäste zum Tisch bitten und dann war es eigentlich so, da hat meine Mutter gesagt so hol die Männer her die sollen zuerst anfangen zu essen. Also so richtig, typisch- und dann bin ich hingegangen und dann habe ich vor allen gesagt so, die Frauen sind jetzt dran zum Essen, ihr könnt schon Hände waschen gehen. Alle haben mich irritiert angeschaut und gesagt 'nein, wir sind jetzt hier und da wird jetzt kein Feminismusscheiß gelabbert'. Also wirklich, das habe ich dann gehört.“ (Interview 5, Z. 118-126).

Diese Situation kann für Außenstehende ungewohnt sein. In der kosovo-albanischen Kultur jedoch ist es Gang und gebe, dass bei einem gemeinsamen Familienessen Frauen in der Regel den ganzen Tag (und wahrscheinlich auch die Tage davor) in den Vorbereitungen stecken um schlussendlich den Männern, die als erstes auf den bereits fertig gedeckten Tisch sitzen, das Essen zu servieren. Diese Kleinigkeiten, die sich durch das alltägliche Leben ziehen, werden auch Kindern vorgelebt, die damit aufwachsen, dass Männer die Rolle des Zurücklehns einnehmen können während Frauen dafür verantwortlich sind, dass sie sie bedienen. Allein die Tatsache, dass sich die Interviewerin auf humorvolle Art und Weise gegen dieses (unbewusste) sexistische Verhalten aufgelehnt hat, hat sofort für Empörung innerhalb der Familie gesorgt. Typischerweise wird so ein Verhalten nie kritisiert, weswegen Frauen wie die Befragte meist in vielen Situationen Konflikte schaffen, die weitere, vertieftere Konflikte zur Folge haben können. Dass das Verhalten der Männer hier überhaupt erst zu kritisieren allein schon *marre* ist, sei in diesem Kapitel dahingestellt.

In einer kosovo-albanischen Familie macht ein Sohn erst die Familie komplett. Unabhängig davon, wie sehr die eigenen Eltern versuchen, sich diesem Narrativ zu widersetzen, werden sie von ihrem Umfeld in diese Richtung der Denkweise gelenkt. Einen Sohn zu haben gilt als Erfolg. Teilweise kommt dieser Gedanke daher, dass typischerweise ein Sohn den Familiennamen im Falle einer Heirat weitergibt. Der Sohn beziehungsweise der Mann kann dementsprechend seinen Namen und seine DNA, also sein Erbe, seine Errungenschaften, sein Vermächtnis an die nächste Generation weitergeben. Dies ist mitunter einer der Gründe, wieso der kosovo-albanische Mann die Freiheit besitzt, eine nicht-kosovo-albanische Frau als Freundin zu haben oder gar zu heiraten. Dieser Punkt ist jedoch so essenziell, dass er im Laufe der Arbeit einer eigenen Kategorie bedarf. Eine Befragte beschreibt die Dynamik in der Familie mit ihrem Bruder wie folgt:

„Wir sind drei Kinder, ich bin die Älteste [Alter], dann kommt mein Bruder, er ist [Alter], dann meine kleine Schwester sie ist [Alter] geworden letztens. Und wir haben oft das Thema gehabt das wir unterschiedlich aufgewachsen sind, weil wir unterschiedliche Seiten von unseren Eltern abbekommen haben. Mein Bruder, der einzige Sohn, weißt du. Dafür gibt es Worte djali hasretit, das heißt der wird wie Licht behandelt, was weiß ich wo ich dann mehrmals zu meiner Familie gesagt habe ihr behandelt ihn anders als uns. Haben die gesagt nein.“ (Interview 1, Z. 322-

327).

Die Interviewten betonen oft, dass diese Ungleichverteilung nicht bewusst von den Eltern gemacht wird, sondern dass diese ebenfalls von ihrem Umfeld zu so einem Gedankengut verleitet werden. Wenn es nicht die Eltern sind, die ihren Töchtern zumindest unbewusst vermitteln, dass ein kosovo-albanischer Mann mehr Platz in der Familie hat, dann ist es das Umfeld in der direkten oder angeheirateten Familie. So gibt es auch heutzutage noch Frauen, die sich von ihren (zukünftigen) Schwiegertöchtern wünschen, dass sie einen Jungen nach der Hochzeit zur Welt bringen. Abgesehen davon, dass Sex lange ein Tabuthema in der Familie ist und erst zum Hauptpunkt wird, sobald eine mögliche Hochzeit im Raum steht, wird direkt erwartet, dass ein Nachfolge zur Welt gebracht wird, der männlich ist. Das Privileg, diese Sichtweise näher betrachten zu können, ist dank einer Interviewten zustande gekommen, die zum Zeitpunkt der Befragung verlobt gewesen ist. Sie berichtet dazu folgendes:

„Also dass du dann hörst zum Beispiel- ich mein ich bin, ich werde erst 24, aber wenn du dann hörst zum Beispiel von meiner Schwiegermutter 'hoffentlich wirst du nach der Hochzeit gleich schwanger. Hoffentlich so schnell wie möglich ein Kind und hoffentlich ist das erste Kind auch ein Junge'.“ (Interview 7, Z. 84-87).

Auch wenn einige Interviewte in ihren Familien keinen Bruder hatten, bemerkten sie den Unterschied zwischen den Geschlechtern dennoch sehr stark. Manchmal wurde die Ungleichstellung implizit in Äußerungen, Verboten oder Handlungsanweisungen mitgegeben und manchmal wurde direkt erwähnt, dass der Mann in einigen Hinsichten mehr Wert ist als die Frau. Um jedoch zurück zu den Protagonistinnen dieser Arbeit zu kommen, wird im nächsten Unterkapitel eine Unterkategorie vorgestellt, die zu Beginn dieser Arbeit nicht in Planung gewesen ist.

6.1.1.2 Die Ehre

Diese Kategorie beinhaltet ein Thema, das im Laufe der Recherchen in den Vordergrund gerückt ist. Dadurch, dass der Kern der Arbeit den Begriff Scham umfasst, wurde zu Anfang nicht viel Wert auf verwandte und/oder ähnliche Begriffe gelegt. Auch wenn diese Kategorie in einem Interview sich explizit als solche im Laufe der Analyse gezeigt hat, schwingt sie im Hintergrund vieler weiterer Interviews und in den bereits genannten Kategorien mit. Dadurch, dass sie aber so einen hohen Stellenwert eingenommen hat, wurde sie in dieser Arbeit wie folgt beschrieben:

K1.2 „Die Frau als Hüterin der Ehre“.

Im Laufe der Recherche für diese Arbeit ist der Begriff der „Ehre“ immer relevanter geworden. Dabei fällt auf, dass es einen entscheidenden Punkt gibt, an dem ehrenvolles Verhalten nicht mehr nur männlich konnotiert ist. Wenn es darum geht, das Bild einer Familie nach außen hin zu tragen, werden Frauen dafür verantwortlich gemacht. Nur Frauen scheinen die Möglichkeit zu besitzen durch schamvolles Verhalten wie das Leben in einer eigenen Wohnung als unverheiratete Frau die Ehre einer gesamten Familienreihe zu „beflecken“. Dabei fällt auch immer wieder mal eine Aufforderung, der diese Situation zusammenfasst: „*mos me na mor ftyren*“. Wortwörtlich übersetzt bedeutet das, dass man „uns das Gesicht nicht nehmen soll“. Damit ist gemeint, dass das, was nach außen hin gezeigt wird – der Schein einer perfekten, „reinen“ Familie, dessen Töchter gut erzogen und dessen Söhne erfolgreiche und hart arbeitende Männer sind – bewahrt werden muss. Dieses „Gesicht verlieren“ hängt eng mit schamvollen Verhalten zusammen. So beschreibt beispielsweise eine Interviewerin die Situation wie es ist, als Frau allein verantwortlich gemacht zu werden für die Ehre einer gesamten Familienreihe:

*„Genau das ist es. **Qikat jon drita e shpis so und dieses Licht kann halt ausgehen mit schamvollen Verhalten.** Wenn die Tochter keine marre hat, so, dann sieht dich irgendjemand mit einem Jungen geht zu deinen Eltern und sagt ja hier das und das ich hab die mit einem Jungen gesehen, ist das ihr Partner, ist das ihr Freund, macht die das heimlich ist sie eine Schlampe. Und dieses Licht soll halt nicht ausgehen, weil ein Sohn kann keine Schande über die Familie bringen, egal was er macht. Die Tochter hingegen schon. Die Tochter hingegen schon, weil du gibst diese Tochter ja auch irgendwann weg wenn sie heiratet.“* (Interview 1, Z. 274-280).

Und auch hier wird wieder deutlich, inwiefern der Aspekt des Heiratens und des Scheinbewahrens nach außen hin eine signifikante Rolle in der kosovo-albanischen Kultur spielt. Die Rollen, von denen im Kapitel zu Scham (6.1.1) bereits viel eruiert wurde, scheinen auch hier wieder sehr viel Raum einzunehmen. Meads (1934, 142f.) Konzept der verschiedenen Rollen von Menschen kann hier zu einem Konzept der Rollen der kosovo-albanischen Frau umgewandelt werden, die mit verschiedenen Normen und Werten zusammenhängt. Eine entscheidende Richtlinie des moralisch guten Handelns ist das Ehrengedühl, dass die Frauen den Männern vermitteln. Frauen können nur in Relation zu Männern ehrenhaft oder unehrenhaft sein – nur in Relation zu einer anderen Rolle innerhalb des Konstrukts der Familie, während bei Männern in Hinblick auf ihre Taten im Allgemeinen darauf geachtet wird, ob sie als ehrenhaft oder nicht gelten.

Eine Frau besitzt in vielerlei Hinsicht nicht viele Möglichkeiten, in ihrer Position Macht ausüben zu können. Wenn es aber um mögliches Fehlverhalten geht ist wiederum alles Schlechte, was eine kosovo-albanische Frau machen könnte, ein ultimativer Ehrenverlust der gesamten Familie. In keinem anderen Aspekt des Lebens hat eine kosovo-albanische Frau so viel Macht und Kontrolle über andere als in diesem.

„Einfach wie die Frau noch gesehen wird. Als eine zurückhaltende, die ja und nein sagen soll, nicht wirklich viel- quasi auch die Ehre des Hauses sein soll so in dem Sinne.“ (Interview 5, Z. 141-142).

Hierbei lässt sich die Andersbehandlung von Frauen und Männern am deutlichsten zeigen. Es scheint völlig irrelevant zu sein, inwiefern ein Mann vermeintlich schamvolles Verhalten an den Tag legt. Er allein besitzt nicht die Fähigkeiten, in dem Ausmaß Schande über eine Familie zu bringen wie eine Frau. Das folgende Zitat stammt aus einem Interview, bei der die Befragte das Beispiel angegeben hat, inwiefern unterschiedliches Verhalten von Frauen und Männern anders bewertet werden:

„[...] aber auch wie sie zum Beispiel mit Frauen umgehen und welche stories ich höre wo ich mir denke, würde das jetzt eine von den Frauen in der Familie machen auch Schwestern oder sonst was, würde die ganze Sache ganz anders ausschauen. Weil dann ist man offen zum Beispiel, weil wenn man die Autos vor dem Puff sieht - vor allem es ist ja sagen wir mal ein Auto, das man mit der Familie teilt, also man repräsentiert ja mit dem Auto die ganze Familie, dass du davor geparkt hast. Da wird auch ein Auge zugedrückt [...]“ (Interview 3, Z. 405-411).

Hier beschreibt eine Interviewte ein Ereignis, wobei das Familienauto eines Bekannten vor einem Bordell gesichtet wurde und dafür kein Aufsehen erregt wurde. Sie stellt dies in Relation dazu, dass sie in einer anderen Situation mit ihrem Auto bei einer Freundin war und diese zu einer Diskussion darüber geführt hatte, dass die Ehre der Familie an ihrem Verhalten bemessen und nächtliche Rundgänge mit dem Auto als *marre* angesehen wird.

6.1.2 Identität

Diese Arbeit ist eine Schnittstelle verschiedenster Themenbereiche, unter anderem auch die der Identität und der Herkunft. Die folgende Kategorie beschreibt ein aufgesplittetes Identitätsverständnis der Interviewten und die Herausforderungen, mit denen sie sich konfrontiert sehen:

K2: *„Identitätsunsicherheit und die Tendenz zur albanischen Herkunft“.*

Alle Interviewten haben ihren Wohnsitz im deutschsprachigen Raum, sind dort geboren und/oder zumindest von klein auf dort aufgewachsen. Viele der Interviewten – auch wenn nicht explizit erwähnt – erhalten den Kontakt zu den im Kosovo lebenden Familienmitgliedern aufrecht. Einige der Befragten geben an, in ihrer Kindheit oftmals auch Diskriminierungserfahrungen erlebt zu haben. Sie seien stark verbunden mit ihrer Kultur aufgewachsen, haben dann aber in der Diaspora ab Kindergarteneintritt bemerkt, dass sie als anders wahrgenommen werden. Dies hat sie dazu verleitet, meist in den frühen Jahren bis einschließlich zur Pubertät, ihre Identität zu „teilen“. Viele sprechen dann von einer „deutschen/österreichischen“ und einer „albanischen“ Seite, nie aber von einem ganzen „Ich“, dass beides gleich verteilt vereint. Der Versuch, die kosovo-albanische Herkunft zu verschleiern, ging bei vielen sogar so weit, dass sie sich nicht anmerken lassen wollten, dass sie einen Migrationshintergrund besitzen:

„Ich muss ehrlich sein, es es war sehr lange irgendwie so eine Identitätskrise muss ich für mich ehrlich sagen. Also vor allem als Jugendliche war es für mich ein Kompliment wenn Leute zu mir gesagt haben 'was du bist Albanerin, hätte ich niemals gedacht'. Das war für mich so oh gottseidank. Oh gottseidank“. (Interview 3, Z. 10-13).

„Also ich kann mich erinnern als Kind wollte ich immer einen anderen Namen haben. Also ich wollte irgendwie so einen deutschen Namen, ich war auch in so einem deutschen Kindergarten in meinem ersten kann ich mich erinnern und ich wollt nicht, dass meine Eltern albanisch mit mir in der Öffentlichkeit reden und sowas, also damals so schambehaftet da nach außen“.

(Interview 2, Z. 55-59).

„Ich glaube in der Schule war es so ein bisschen so ein strukturelles Problem, dass wenn ich keine Lust hatte, was zu machen oder sowas dann lag es daran, dass mein Deutsch zu schlecht war oder sowas, also es wurde mir oft, oft vorgeworfen, obwohl ich einfach nur, ich war 13 und ich hatte einfach keine Lust auf Schule so, das war jetzt nicht, it's not that deep gewesen (lacht)“. (interview 2, Z. 64-68).

Vor allem in jungen Jahren, wo sich die Identität entwickelt und in der Pubertät, die als die Phase der Identitätskrise beschrieben wird, wird eine Präferenz hin zur Identitätszugehörigkeit des Landes, in dem man lebt, beobachtet (Erikson 1998, 19). Dieser Versuch der Anpassung scheint bei vielen der Befragten gegeben zu sein. Dies könnte davon stammen, dass das Umfeld einen prägenden Einfluss auf das „Selbst“ der Interviewten hat. Auch wenn nicht explizit erwähnt könnte man davon ausgehen, dass der

Großteil des Umfelds Deutsch beziehungsweise Österreichisch war, weswegen auch der Wunsch nach Anerkennung und Zugehörigkeit in dieser Altersspanne und zu dieser Gruppe an Menschen besonders stark war. Es kommt aber dann zu einem springenden Zeitpunkt, bei dem die Interviewten angegeben haben, dass sie versuchen zur Zeit der Interviews ihren migrantischen Herkunftskontext nicht nur zu akzeptieren, sondern diesen auch Teil des Lebens sein zu lassen. Dies geschieht alles im Kontext der westlich geprägten Umgebung. In Kosovo, so die Interviewten, fühlen sie sich dann wiederum ebenfalls ausgegrenzt und nicht zugehörig. Dies scheint sich durch alle Phasen des Lebens hindurch nicht zu verändern.

Dieser Aspekt deckt sich mit den theoretischen Annahmen zur Identitätsbildung. Identität kann heutzutage nicht mehr klar festgelegt werden. Teilweise scheinen sich die Anforderungen an eine kosovo-albanische Frau im unmittelbaren Umfeld nicht mit den Anforderungen und Erwartungen an eine Frau mit Migrationshintergrund in der Diaspora zu decken. Hierbei entsteht ein innerer Konflikt, eine Art Zerrissenheit, der keinen festen Standpunkt bieten kann. Nicht hier und nicht da – ein Satz, der bereits in vielen Arbeiten zu Menschen mit Migrationshintergrund gefallen ist. Wie sehr aber diese Unwissenheit, Unklarheit und Verlorenheit an der Bildung der Identität zerrt, zeigen die Interviewten. Auch wenn zu Anfang viele ihre Herkunft verstecken wollten, um sich der Allgemeinheit anzupassen, realisierten die meisten der Interviewten in den späteren Jahren, dass sie das nicht müssen. Dennoch entsteht auch hier ein Konflikt, da der Bezug zur Herkunft von den Menschen in Kosovo nicht immer positiv aufgenommen wird. Auch im Heimatland der Eltern werden viele der Interviewten (und auch allgemein) mit Ablehnung konfrontiert. Auch da gehören die Menschen einem „geschlossenen“ Teil der Identität zu, den Menschen mit Migrationshintergrund nicht zu durchbrechen scheinen.

Hinzu kommt, dass Sprache und viele andere Sozialisationsfaktoren zum Gemeinschaftsgefühl beitragen. Vielen der Interviewten ist jedoch bewusst, dass sie die Sprache nicht perfekt beherrschen und aufgrund dessen auf Abgrenzung und Schikanen stoßen. Auch die Art und Weise, wie die Interviewten sich präsentieren, scheint nicht mit der Lebensweise der Menschen im Kosovo übereinzustimmen.

„Das hat jetzt weniger mit marre zu tun. Einen Fall gab es wo ich dann im Geschichtsunterricht mich getraut habe einen deutschen Klassenkameraden zu korrigieren. Faktisch einfach falsch was er gesagt hat und dann im Pausenraum bin ich an ihm vorbeigelaufen, hat mich gesehen dass ich da hinter ihm hergegangen bin und habe ich gehört dass ich Kanackenkind genannt

worden bin und das ist dann nicht mit marre aber so da wird dir vor Augen gehalten du gehörst nicht hier her auch wenn du die Sprache genau so gut beherrscht und andere Sprachen. So du passt nicht hier rein und in Kosovo ist es dann so. Man wird immer so aus Spaß so- bei uns so aus Spaß so 'ja sie ist nicht wie wir katunar [katun beschreibt ein Dorf, katunar beschreibt die Menschen, die im Dorf leben] sie ist modern' und sowas, weil man im Ausland groß geworden zu ist. Sowas. Dabei hat das eine nichts mit dem anderen zu tun. Oder die Art und Weise wie man spricht“. (Interview 8, Z. 306-315).

Wie also soll man in einem scheinbar luftleeren Raum der Identität – der sich im Laufe des Lebens und der Erfahrungen füllen muss – seinen Platz finden, wenn von verschiedensten Seiten Erwartungen an die Person getragen werden, die teilweise im Widerspruch zueinander stehen? Zusätzlich kommt auch noch der Aspekt von Gender hinzu, der in diesem Kontext eine prägende Rolle spielt. Einerseits geht es dabei um die Erwartungen an eine Frau allgemein – die unabhängig von der Herkunft oder kulturellen Prägung – existieren, und um die Erwartungen an eine kosovo-albanische Frau, geprägt von ihrem kulturellen Hintergrund. Diese Spaltungen sind schwer einzuordnen. Die geteilte Identität – und so wird sie hier genannt – ist nur geteilt, da sie von außen auch nach Jahren der Einwanderung und Migration nicht als „Eins“ und „Ganzes“ wahrgenommen und akzeptiert wird. Diese Teilung von außen und die Erfahrungen, die mit dem Umfeld damit gemacht werden, scheint sich auch auf die Selbstzuschreibung der interviewten Frauen auszuwirken, indem sie ihre Identität nicht als ein „Ganzes“ sehen, sondern geteilt. Diesen Frauen wird damit die Möglichkeit genommen, sich in Gruppen gemeinsam an Erfahrungen zu bereichern, um doch ihren Platz auf der Welt zu finden, da sie mit Stereotypen konfrontiert werden. So entstehen Situationen, in denen Frauen nicht miteinander, sondern gegeneinander arbeiten, um das Einzige, was man kennt und woran man sich festhalten kann – die patriarchalen Strukturen jeder Gesellschaft – weiter fortzuführen.

Weiters ist noch wichtig zu erwähnen, dass migrantische Familien einen starken Bezug zu ihrem Herkunftskontext bilden. Dieser wird an die Kinder weitergetragen, die teilweise das Bedürfnis nach den kulturellen Norm- und Wertvorstellungen der Eltern nachvollziehen können. Einige der Interviewten stellten auch die These auf, dass die Eltern ab dem Zeitpunkt wo sie geflüchtet sind sich nicht mehr weiterentwickelt haben. Dadurch lässt sich aber auch erklären, weshalb in der Diaspora noch ein so starkes Beharren auf Konzepten wie *marre* existiert, während die Interviewten berichten, dass

sich in Kosovos Großstädten bereits vieles geändert, verbessert und weiterentwickelt hat. So berichtet eine Interviewte beispielsweise:

„Es ist witzig, weil wir kommen aus der selben Stadt in Kosovo, aber ich glaub weil meine Schwiegereltern sehr jung ausgewandert sind, weil die nach [Land in Europa] ausgewandert und die sind vor 50 Jahren nach [Land in Europa] ausgewandert. Du musst dir selber vorstellen die sind mit der Mentalität von damals ausgewandert und das ist für mich sehr spannend, weil sie sich halt wirklich nicht sehr- nuk kan ec me kohen [sie sind nicht mit der Zeit gegangen].“

(Interview 7, Z. 211-216)

Interessanterweise wird das Jahr, indem die Eltern – oder wie in diesem Beispiel die Schwiegereltern – ausgewandert sind, immer auch als Erklärung für mögliche Lebenseinstellungen genommen, die veraltet sind. Diese Aussagen gelten dabei nicht nur als Erklärungen, vielmehr dienen sie auch als Rechtfertigung der Eltern beziehungsweise des Umfelds und der Art und Weise, wie dieses denkt und zu Entscheidungen kommt. Meistens werden dabei primär die Eltern in Schutz genommen und ihr Verhalten wird entschuldigt. Dieser Teil spricht auch vor allem den Schuldaspekt der Interviewten an, der im nächsten Kapitel näher beleuchtet werden soll.

6.1.3 Schuld

Diese Kategorie findet sich zumindest unterschwellig in allen Interviews wieder. Spannend hierbei ist, wie Scham mit Schuld bei den Befragten einhergeht. Auch wenn Scham und Schuld als unterschiedliche Emotionen wahrgenommen werden, scheinen sie dennoch in Kombination miteinander aufzutreten. In den Interviews sind Schuldgefühle dabei eher den Eltern gegenüber entstanden, wurden aber immer wieder auch erwähnt, weswegen diese Kategorie wie folgt benannt wurde:

K3: „Schuldgefühle gegenüber Eltern“.

Dabei geht es nicht immer um konkrete Beispiele und Situationen, in denen Schuldgefühle auftauchen. Vielmehr kommt es bei den Interviewten in den Erzählungen immer wieder zu Rechtfertigungen dem elterlichen Verhalten gegenüber. Unterschwellig merkt man, dass wenn Erzählungen über Erziehungspraktiken geäußert werden, die im negativen Sinne aufgefasst werden können, die Eltern in den meisten Fällen in Schutz genommen werden. Dabei wird häufig das Argument herangezogen, dass die Eltern aus einer anderen Generation kommen und somit eine andere Auffassung über die Lebenswelt haben. Dabei spielt auch die Tatsache, dass Eltern migriert sind und sich ein neues Leben

aufbauen mussten, eine große Rolle. Diese Art von Rechtfertigung elterlichen Verhaltens hat zur Folge, dass Schuldgefühle in starker Intensität auftreten. Diese Aufforderungen, den Eltern keine Schuld für negatives Verhalten zu geben, ist per se nicht an die Interviewerin gerichtet, vielmehr scheint es so, als würden sich die Anforderungen der Interviewten an sich selbst richten, um das aufgegriffene negative Beispiel sich selbst – und auch anderen gegenüber – zu rechtfertigen.

„Ich habe das eigentlich oft, also, ich - meine Mama hat es auch selbst zu mir gesagt, was - also ich kritisiere viel an meinen Eltern, aber es ist nicht Kritik ohne Verständnis muss ich dazu sagen, weil wäre ich in deren Situation gewesen in einem Land komplett ohne Sprache, ohne niemanden da, wüsste ich nicht, wie ich es hingekriegt hätte mit 4 Kindern, muss ich ehrlich sagen. Aber wiederum denke ich mir, meine Eltern, vor allem meine Mama, versucht ein Leben durch uns zu leben [unverständlich] alles das was die nicht geschafft haben, müssen wir umso mehr erreichen.“ (Interview 3, Z. 103-109).

In dem nächsten Zitat spricht die Interviewte davon, wie sie die unterschiedliche Erziehung des Bruders und ihre eigene als unfair empfindet und wie Frauen vom Begriff *marre* stärker betroffen sind als Männer, nimmt ihre Eltern dann aber dennoch in Schutz:

„Das bedeutet als Mann darfst du dir einfach Sachen erlauben, die sich eine Frau nicht erlauben darf und ich bin mir sicher meine Eltern haben das nicht beabsichtigt getan in unserer Erziehung und haben sich die Mühe gegeben.“ (Interview 8, Z. 244-247).

Dabei muss erwähnt werden, dass keine Hinweise auf eine mögliche moralische Verwerflichkeit seitens der Interviewerin gegeben wurden. Die Rechtfertigungen den Eltern gegenüber scheinen aus eigener Überzeugung bei jeglicher Kritik aufzutauchen. Dies könnte ein Zustand der Schuldgefühle sein, die die Interviewten ihren Eltern gegenüber aufbringen. Schuldgefühle darüber, was die meisten Familien leisten mussten, um nach einem Krieg in einem neuen Land ein sicheres Leben aufbauen zu können.

Dies führt auch direkt zum nächsten Punkt, den diese Kategorie beinhaltet. Die Schuldgefühle der Interviewten beziehen sich ausdrücklich auf die Herausforderungen und anderen negativ konnotierten Erfahrungen, die die Familien erlebt haben.

*„Die haben mir eigentlich die Wege geöffnet wenn ich das so sagen kann. Die haben immer gesagt mach was du möchtest, Lehre, Studium, Schule das ist eigentlich egal. **Aber irgendwie habe ich trotzdem so das Gefühl, dass ich denen etwas schuldig bin.** Dass ich denen irgendwie einen Titel schulde oder gute Noten oder- weil wenn ich das irgendwie erreiche denke ich mir,*

ich hab denen etwas zurückgegeben. Obwohl die Werte vermitteln sie mir ja eigentlich nicht wirklich aber du hast trotzdem so dieses Gefühl weil du damit aufgewachsen bist, checkst du?“

(Interview 6, Z. 186-192).

Ein Schuldgefühl, dass aus einer Zeit und aus einer Motivation heraus entstanden ist, auf die die Interviewten gar keinen Einfluss haben, hat dennoch einen großen Stellenwert in ihrem Leben. So werden jegliche Misserfolge nicht nur zum „eigenen“ Versagen, sondern zu dem der gesamten Familie gemacht. Ob dies von den Interviewten selbst so konstruiert wird, oder ob die Eltern und das familiäre Umfeld dabei auch eine wichtige Rolle spielen, ist unklar. Im folgenden Ausschnitt redet eine Interviewte darüber, inwiefern die Schuldgefühle, dass man ein Leben führen sollte, wie die Eltern das vorgesehen haben, sie in ihrem täglichen Leben begleitet:

„Ich mache die Entscheidungen, die mich glücklich machen und dann bin ich auch glücklich aber es kommen immer Momente, wo ich mir denke, dieses Schuldgefühl. Ich hab dann immer Schuldgefühle, weil so sollte es nicht sein, das ist falsch und du gehst in die komplett falsche Richtung. Es fühlt sich dann wirklich an als wärst du so eine Verräterin, wenn du diese Schuldgefühle hast und das macht es natürlich schwer I. beruflichen Zielen oder schulischen Zielen hinterher zu gehen wenn du da nicht zu 100% da sein kannst obwohl du weißt du möchtest das. Es macht es intermenschlich einfach sehr schwer, weil Leute mit offenem und gutem Herzen zu dir kommen und du eigentlich genau so zu den Leuten gehst, sei es freundschaftlich oder beziehungsstechnisch aber dann hast du diese Momente wo du diese Schuldgefühle hast und dann blockst du ab und die Leute können das nicht nachvollziehen.“

(Interview 8, Z. 176-185).

Nicht nur ist es schwer, nachzuvollziehen, welche Entscheidungen im Leben auf Basis welcher Vorstellungen getroffen werden, sondern gleichzeitig ist das Leben mit Schuldgefühlen erschwert und definitiv nicht unbeschwert, wenn sich für ein Leben nach den „eigenen Regeln“ entschieden wird. Jegliche Kontakte zu anderen Personen, egal ob sie zu einer romantischen oder nur freundschaftlichen Beziehung führen, die Wahl des Berufes und der Leistungsdruck, der damit einhergeht, ist direkt oder indirekt abhängig von den Erwartungen und Anforderungen der Bezugspersonen. Wobei hier erwähnt werden muss, dass keine der Interviewten angegeben hat, dass sie von ihren Eltern direkt in eine bestimmte berufliche oder akademische Richtung gelenkt wurde. Viel eher berichten die Interviewten von einem Schuldgefühl, dass „automatisch“ aufzutauchen

scheint, gegeben der Faktoren der Lebensumstände und der hart erkämpften aktuellen Lebenssituation.

Wie Schuld und Scham Einfluss auf Entscheidungen im Leben haben kann, erzählte folgende Interviewpartnerin:

„Ja also erstmal bin ich ja, also es ist witzig, weil ich immer sehr in dieser Brücke stand zwischen Partner und Eltern. Immer, ich wollte irgendwie immer etwas ausgleichen und ich hab denen ja von meiner Beziehung erzählt als ich fertig war mit dem Bachelorstudium und dann habe ich zum Beispiel direkt daraufhin entschieden, nicht mein eigenes Ding zu machen sondern zurück zu meinen Eltern zu ziehen, weil ich dachte ich zeige euch jetzt ich bin trotzdem für euch da. Ich führe jetzt eine Beziehung, aber ich bleibe nicht weit weg, ich komme wieder und so im Nachgang wäre das für meine Sicherheit, also für meine mentale Sicherheit wahrscheinlich das Beste gewesen wahrscheinlich so irgendwie weiterhin weg zu wohnen [...]“ (Interview 4, Z. 123-130).

Nach ihrer Beziehung zu einem nicht-kosovo-albanischen Mann und nachdem die Eltern dies herausgefunden hatten, erzählte die Interviewte, wie sie ihren weiteren Lebensweg im Masterstudium und ihren Wohnort an ihre Scham- und Schuldgefühle den eigenen Eltern gegenüber angepasst hat. Die Schuldgefühle ihren Eltern gegenüber waren so einflussreich, dass sie ihr weiteres Leben, um sie nicht noch mehr zu verletzen, nach den Wünschen und Bedürfnissen der Eltern gerichtet hatte. Es ging teilweise sogar so weit, dass die gleiche Interviewte Person nicht mehr zwischen Entscheidungen unterscheiden konnte, die sie für sich oder für andere – beziehungsweise in dem Fall für ihre Eltern – getroffen hatte.

Die Auswirkungen der Beziehung zu einem Nicht-Albaner ist ein weiterer, wichtiger Aspekt dieser empirischen Forschung, der sich den romantischen Beziehungen der Interviewteilnehmerinnen widmet. Dass dieser Themenschwerpunkt so relevant für diese Arbeit werden wird, war nicht vorhersehbar. Dafür wurde eine weitere Kategorie erstellt, die diesen Punkt noch näher beleuchten soll.

6.1.4 Die Partnerwahl der kosovo-albanischen Frau

In einigen der Interviews zeigt sich ein prominentes Thema, welches auch in Verbindung mit der Fragestellung der Arbeit immer wieder zum Ausdruck gebracht wurde. Dabei geht es um den Aspekt der romantischen Beziehungen der jungen kosovo-albanischen Frauen und wie sich diese Beziehungen auf ihr Leben auswirken. Nicht nur Scham-, oder

Schuldgefühle, sondern auch die Ehre und die Last der Frauen, diese „Ehre zu hüten“ spielen dabei eine zentrale Rolle, weswegen die nächste Kategorie wie folgt benannt wurde:

K4: „*Kein Blutvermischen*“.

Die Benennung dieser Kategorie mag auf den ersten Blick verstörend wirken, genau diese Tatsache der Ablehnung von einer möglichen „Vermischung“ verschiedener Kulturen lässt sich in der albanischen Kultur aber immer weiter beobachten. Die Partnerwahl der kosovo-albanischen Frau ist nicht nur eine Entscheidung mit Auswirkungen allein für die betroffene Person, vielmehr muss eine Frau in dem Zusammenhang zweierlei Sachen abwägen: ist dieser Mensch, der ein zukünftiger Partner sein könnte, ein guter und ist dieser albanischer Herkunft? Beides geht Hand in Hand, denn nur ein Nicht-Albaner kann auch nicht gut sein für die eigene Tochter, Schwester oder Cousine. Im Endeffekt hat man also nur noch eine Sache zu beachten, die die Herkunft des potenziellen Partners in Betracht zieht. Ein (kosovo-)albanischer Mann aber hat hier aber die freie Partnerinnenwahl und wird auch unterstützt. In diesem Absatz wird stark von Heteronormativität ausgegangen, da jegliche Form außerhalb dieser Lebensform in einer kosovo-albanischen Familie andere, teilweise auch dramatischere Folgen mit sich nachziehen würde, weswegen auch nur mit Frauen gesprochen wurde, die sich zum Zeitpunkt des Interviews als heterosexuell identifizieren.

„Bei meinem Bruder im Gegenteil - also da war es gar kein Problem. Mein Bruder hatte eine bosnische Freundin, der hatte eine italienische Freundin, der hatte eine deutsche Freundin so. Sie immer mit nach Hause genommen. Meine Eltern haben sie immer mit offenen Armen alle so begrüßt und sowas und eigentlich hätte mir da schon klar sein müssen hm okay vielleicht ist es nicht so schlimm oder ich keine Ahnung was.“ (Interview 2, Z. 154-159).

Nicht nur ist es nicht gern angesehen, wenn eine kosovo-albanische Frau in einer globalisierten Stadt einen romantischen Partner findet, der nicht-albanischer Herkunft ist. In einem anderen Interview wurde die Situation, als die Eltern von der Beziehung ihrer Tochter erfahren hatten, sogar gefährlich. Die Interviewte hatte bereits in der Beziehung mit toxischen Verhaltensmustern vom Partner zu kämpfen, die emotional und physisch traumatisierend für sie waren. Dies zog sich aber zum Teil nachdem die Eltern davon erfahren, haben in den eigenen vier Wänden weiter. Die Interviewte wurde auf Schritt und Tritt kontrolliert und das nicht, um sie vor dem Ex-Freund zu schützen, sondern weil

die Eltern mit Scham zu kämpfen hatten, dass die Tochter einen nicht-albanischen Mann als Freund hatte.

„Es kamen Drohungen, dass sie mich zurück nach Kosovo schicken um dort zu leben, die wollten mir mein Handy wegnehmen, was ich selber gezahlt habe. Ich durfte nicht alleine in meinem Zimmer schlafen, meine Mama saß den ganzen Abend da, hat geschaut dass ich bloß nicht irgendwie am Handy und so bin. Ich wurde zur Arbeit hin- und zur Arbeit zurückgefahren, also es war dann nur noch mehr psychischer Stress den ich hatte und es war halt dann nur noch marre, wir haben Familie hier die hören das alle, ich kann mich nicht mehr bli- also es wurde, dieses marre wurde dann auch also - auf einmal waren meine Familie das Opfer von diesem Wort.“ (Interview 3, Z. 163-171).

Die Frau ist in diesem Fall immer die Hüterin der Ehre. Für sie gelten nicht dieselben Regeln wie für Männer, denn die dürfen Freundinnen beziehungsweise auch Bräute aus anderen Kulturen als Lebenspartnerinnen haben, Frauen umgekehrt aber nicht. Es scheint so, als würde die Tradition weiter vorangetrieben werden, dass das Blut des albanischen Mannes weitergegeben wird (Gjeçovi & Elsie, 2001, 49). Dabei wird „Albaner*in“ sein mit dem Mann konnotiert. Wenn der Mann albanischer Herkunft ist, werden die Kinder automatisch auch als Albaner*innen anerkannt, obwohl die meiste Carearbeit dennoch bei den Frauen liegt. Nur der Mann kann seine Werte, Kultur und Tradition weitergeben, obwohl auch hier wieder erwähnt werden muss, dass es dabei nicht um die Zeit geht, die ein albanischer Mann in die Kindererziehung investiert. Vielmehr geht es rein um das „albanische Blut“, dass nur von einem Mann weitergegeben wird. Wenn die Frau also anderer Herkunft entstammt, den Großteil der Kindererziehung übernimmt und mit ihren Kindern auf ihrer Muttersprache spricht und diese weitergibt, wird „das Albanischsein“ in den Hintergrund geraten. Es wird somit ein Wert auf die Nachkommen gelegt, um die sich größtenteils auch heute noch die Frauen kümmern. Paradoxerweise sind es gerade die Frauen, die aber in der Hinsicht als wertlos angesehen werden, da ihre Nachkommen nicht von „ihrem Blut entstammen“.

Die Balance zu finden zwischen dem Wunsch den eigenen Weg zu gehen und die Eltern stolz zu machen, da man ihnen ja auf eine Art und Weise etwas „schuldig sei“ kannten viele der Interviewten. Dabei sind die eigenen Wünsche und die Erwartungen der Eltern in so gut wie allen Fällen nicht gleich. Hier einen Kompromiss für sich selbst zu finden, scheint schier unmöglich zu sein. Die folgende Passage stammt ebenfalls von einer Person, die eine Beziehung zu einem Nicht-Albaner geführt hat und wie sie sich dazu

entschlossen hat, die Familie und die Beziehung unter einem Hut zu bringen, nachdem sie ihren Eltern von der Beziehung erzählt hat.

*„Dann wars ja irgendwie doch ja einfach noch mein, hat einfach nur mir gehört. Dann habe ich es geteilt und ja genau, dann erinnere ich mich, dass es ab da wirklich einfach also bergab ging mit wie es mir als Mensch geht und so nach, nach auch Therapie waren es wirklich diese 2 **Begriffe Schuld und Scham, die es halt, die sich so in meinem ganzen Körper ausgeweitet haben.** Ja und – [...] Ja also erstmal bin ich ja, also es ist witzig, weil ich immer sehr in dieser Brücke stand zwischen Partner und Eltern. Immer, ich wollte irgendwie immer etwas ausgleichen und ich hab denen ja von meiner Beziehung erzählt als ich fertig war mit dem Bachelorstudium und dann habe ich zum Beispiel direkt daraufhin entschieden, nicht mein eigenes Ding zu machen sondern zurück zu meinen Eltern zu ziehen, weil ich dachte ich zeige euch jetzt ich bin trotzdem für euch da.“ (Interview 4, Z. 115-128).*

Schuldgefühle zu haben, weil man nicht den Erwartungen der Eltern entspricht, sind keine Ausnahmen, sondern in vielen Familien die Regel und kommen immer wieder vor. In dieser Situation ist jedoch das Enttäuschende lediglich die Partnerwahl der Tochter und keine weiteren „Vergehen“, die als schuldbehaftet gesehen werden könnten. Scham- und Schuldgefühle verbreiten sich so weit, dass sie sogar Einfluss auf wichtige Entscheidungen haben könnten, wie der Umzug der Interviewten. Dennoch sehen sich kosovo-albanische Frauen in der Position, diese Beziehungen nicht nur für sich auszuleben, sondern auch dafür zu kämpfen. Dieser Wille zur Verbesserung kommt auch fast nur ausschließlich von den Frauen in der kosovo-albanischen Kultur, zumindest zeigen dies die Interviewten immer wieder. Diesem Aspekt widmet sich die nächste Kategorie, die vorgestellt wird.

6.1.5 Der Wille zur Veränderung

Die Interviewten dieser Arbeit haben ihre Hindernisse im Leben aufgezeigt. Sie sprechen offen darüber, welche Traditionen und Werte sie in ihrem Alltag begleiten und teilweise auch einschränken. Gleichzeitig merkt man aber auch, wie stark viele von ihnen sind. Trotz vieler Gegenstimmen sind sie dennoch in der Lage, für ihre Vorstellungen des Lebens einzustehen. Dementsprechend widmet sich diese Kategorie der „Rebellion“ kosovo-albanischer Frauen, wobei dies von außen betrachtet, eher als ein simples Eintreten für Bedürfnisse, Wertvorstellungen und Lebensarten gesehen werden sollte.

K5: „Rebellion und Auflehnung der kosovo-albanischen Frau“

In fast allen Interviews kann man bemerken, dass Veränderungen von Frauen und speziell von den „Betroffenen“ herbeigeführt werden müssen. Meist sind es die Interviewten selbst, die auf verschiedenste Arten versuchen, patriarchalstrukturierte Alltagssituationen zu meistern und sich einen Weg zu erschaffen, diesen zu widersetzen. So berichtet beispielsweise eine Interviewte, wie sie eine Situation mit Provokation versucht hat aufzubrechen:

„[...] und da waren halt einige Verwandte und andere Gäste da und wir haben halt gekocht ja und das Essen vorbereitet und dann haben wir den Tisch aufgedeckt. Dann wollten wir die Gäste zum Tisch bitten und dann war es eigentlich so, da hat meine Mutter gesagt so hol die Männer her die sollen zuerst anfangen zu essen. Also so richtig, typisch- und dann bin ich hingegangen und dann habe ich vor allen gesagt so, die Frauen sind jetzt dran zum Essen, ihr könnt schon Hände waschen gehen. Alle haben mich irritiert angeschaut und gesagt 'nein, wir sind jetzt hier und da wird jetzt kein Feminismusscheiß gelabbert'. Also wirklich, das habe ich dann gehört. Habens natürlich dann auch gelacht und sowas und als Spaß dann auch gesehen und- aber da dachte ich mir genau mit solchen Äußerungen muss ich teilweise das Eis brechen und provokant sein.“ (Interview 5, Z. 119-128).

Dies könnte für außenstehende Personen als eine unwichtige und eher unverständliche Situation gesehen werden. Jedoch ist es in der (kosovo-)albanischen Kultur durchaus so, dass man den männlichen Familienmitgliedern oder auch Gästen den Vortritt lässt, wenn es darum geht, gemeinsam zu essen, auch wenn größtenteils Frauen für das Zubereiten vom Essen zuständig waren. Kleine Provokationen wie die Interviewte es beschreibt sind in solchen Situationen wichtig, um vorzuführen, wie es denn auch anders aussehen könnte und dass diese Art von Leben nicht mehr einfach so weiter akzeptiert wird. Dass dies direkt auf Ablehnung stößt, ist nicht verwunderlich. Es werden dabei nämlich Denkanstöße gesetzt, die sich in den Jahrzehnten zuvor niemand zugetraut hat und das alles in Kombination mit der Tatsache, dass eine Frau nicht nur für sich selbst denken und sprechen, sondern anderen auch widersetzen kann.

Den eigenen Willen durchzusetzen und sich auch gegen die Vorstellung aller anderen für ein selbstständiges Leben zu entscheiden, kann manchmal auch schwerwiegende Folgen haben. So berichtet eine Interviewte, wie ein Kontaktabbruch zur eigenen Familie in Kauf genommen wurde, um traditionelle Normvorstellungen des Lebens einer kosovo-albanischen Frau zu brechen:

„Ich setze meinen Willen durch ob sie es wollen oder nicht. Es ist mittlerweile weniger fragen sondern eher mehr Bescheid geben geworden, weil ich bin 24. Ich bin 24. Und meine 2. Schwester, die ist zum Beispiel ausgezogen ohne verheiratet zu sein und das war halt auch uh. Meine Schwester hat dann gesagt, wenn ihr eine gute Beziehung haben wollt dann lasst ihr mich jetzt ausziehen, weil sonst werden wir wirklich keinen Kontakt mehr haben. Und es war wirklich ein Klickmoment wo meine Mutter gesagt hat okay, dann zieh aus.“ (Interview 3, Z. 430-439).

Diese Situationen oder auch ähnliche finden sich in fast allen Interviews wieder. Immer wieder müssen sich die Befragten für ihre Auflehnung rechtfertigen und sind dabei meistens auf sich allein gestellt. Auch „Kleinigkeiten“ wie beispielsweise allein abends wegzugehen sind immer wieder Punkte, die ausgehandelt werden müssen. Kosovo-albanische Frauen stehen tagtäglich vor Situationen, die sie sich erkämpfen müssen. Sie sind konstant mit den Freiheiten der Diaspora und den eingeschränkten Vorstellungen der meist traditionell geprägten Familien einer Dichotomie ausgesetzt, welches sie im Aushandeln vereinen müssen.

In vielen der Interviews wird auch immer wieder auf die Andersheit der eigenen Eltern verwiesen. Dies wurde bereits in einem anderen Kapitel bearbeitet. Dabei scheint hervortreten, woher dieser Druck einer traditionellen Lebensvorstellung und das Behüten dieser kommt. In vielen Fällen wird das Umfeld mit in die Begründung der Einschränkungen genommen. Dass das Umfeld eine ausschlaggebende Rolle in jeglichem Verhalten und in den Entscheidungen der Interviewten, aber auch der Eltern der Befragten zu sein scheint, wird im nächsten Kapitel näher beleuchtet.

6.1.6 Der Einfluss des Umfelds

In der kosovo-albanischen Kultur wird im Normalfall sehr viel Wert daraufgelegt, wie andere Menschen über einen selbst denken. Dies scheint sich auch in dieser Studie zu verdeutlichen. Viele der Erlebnisse, die auch mit *marre* in Zusammenhang stehen, sind geprägt von den möglichen vorwurfsvollen Blicken und Gedanken des Umfelds. Aus diesem Grund wurde diese letzte Kategorie wie folgt benannt:

K6: *„Was sagen wohl die anderen?“*

In Anbetracht der Kategorie, bei der die Interviewten ihre Eltern auch immer wieder in Schutz nehmen, kommt deutlich hervor, dass viele der Anforderungen an die Kinder nicht direkt von den Eltern, sondern von dem unmittelbar nahegelegenen Umfeld stammen.

Damit sind andere Familienmitglieder oder Freunde der Familie gemeint. Diese müssen in einer digitalisierten Welt per se nicht in der gleichen Stadt wohnen, um Informationen über die Erlebnisse anderer Personen zu bekommen, und diese infolgedessen als Kontrollmechanismus zu nutzen. Das geht so weit, dass bei einer Interviewten die Unsicherheit darüber aufgekommen ist, welche Entscheidungen sie für sich trifft, und welche für das Wohlergehen anderer:

„Aber ja also wirklich bis vor sage ich mal 2, 2 1/2 Jahren war jede Entscheidung die ich getroffen habe, also wirklich jede zwischen hier und da. Also so weit, dass ich nicht mal mehr wusste- ich bin ja dann auch in Therapie gegangen, weil es hat sich ja in diesen Wutausbrüchen und was auch immer geäußert und ich musste- ich bin nicht mehr ich gewesen und das musste ich erst wieder finden und es waren dann auch so banale Sachen, wo mir von der Therapeutin gesagt wurde ich soll doch einfach mal während ich koche, sagen: 'Ich entscheide gerade die Gurke zu schneiden', 'ich entscheide gerade, Nudeln zu kochen'. So, dass ich diese ganz ganz einfachen, durch diese ganz kleinen Alltagssachen wieder das Gefühl habe, ich entscheide irgendwas für mich, weil ich da- ich hatte da gar keine, also null Plan mehr was davon meine Entscheidung ist und was davon war geleitet durch das was ich denke was meine Eltern von mir wollen.“ (Interview 4, Z. 312-322).

Das vehemente Aufpassen darauf, was man sagt, macht oder denkt hat einen maßgeblichen Einfluss auf den Werdegang eines Menschen. Jegliche Entscheidung wird nicht nur in Frage gestellt, sondern vorerst mit den Augen der anderen analysiert. Dabei sind die Vorstellungen und Erwartungen anderer an die Interviewten keine, die in der heutigen Zeit für jede Person gelten. Es existiert dadurch ein Druck, dem man entweder verfällt, oder gegen den man tagtäglich ankämpfen muss.

Auffällig hierbei ist, dass primär der Druck auf die kosovo-albanischen Töchtern von der Frauenseite in der Familie kommt. Manchmal direkt von der eigenen Mutter, in anderen Situationen aber auch von den weiblichen Familienmitgliedern im erweiterten Umfeld und Umkreis. Vor allem in Hinblick auf *marre* scheint das, was die Frauen in ihrer Vergangenheit selbst gelernt hatten, an die nächste Generation weitergegeben werden zu wollen. Es könnte daran liegen, dass die Carearbeit hauptsächlich immer noch von Frauen übernommen wird und dementsprechend die Erziehung zu einer „ehrvollen Person“ in der Hand der Mütter liegt. Das Kontrollieren, ob die Standards zu *marre* eingehalten werden oder nicht, liegt dann dementsprechend auch bei den Frauen. Weshalb dabei die Töchter anderer Familienmitglieder bewacht werden müssen, bleibt aber offen.

*„Okay, okay. Solche Sachen, **duhet me rujt ftyren, duhet me rujt ftyren prindve**. Also schon von klein auf. Von meinen Eltern wirklich weniger. Es ist nur von älteren Familienmitgliedern gekommen, aber ich hab schon gemerkt dass meine Eltern mehr oder weniger in eine Rolle gedrängt wurden, die sie vielleicht selbst gar nicht so empfunden haben. Also Werte, die sie eigentlich selber nicht zu 100% unterstützt haben, haben sie trotzdem ausgelebt weil es eben glaube ich von außen so erwartet wurde. Ich muss auch sagen, dass ich eine vielleicht feministische Mutter hatte- also hab sie auch noch immer Gott sei Dank, aber wenn ich jetzt zurückdenke- sie war schon sehr bemüht, aber es war auch für sie nicht einfach.“ (Interview 7, Z. 24-31).*

„Duhet me rujt ftyren e prindve“ ist ein albanischer Ausdruck dafür, dass man als Frauen dazu verpflichtet ist, den Eltern keine Schande zu bereiten. Wortwörtlich bedeutet es, dass man das „Gesicht der Eltern“ bewahren muss. Dies impliziert auch mit, dass das Auftreten in der Gesellschaft etwas ist, dass man von außen beobachten und sehen kann – genauso wie man viele Emotionen im Normalfall in den Gesichtern von Menschen erkennen kann. Dementsprechend ist alles, was als *marre* gilt, tabu. Hierbei erwähnt die Interviewte, wie sie daran glaubt, dass ihre Eltern „in eine Rolle gedrängt“ wurden mit veralteten Werten, da es so von außen erwartet wurde. Dieser Druck auf einer Familie und die Tatsache, dass Eltern dabei dem Druck verfallen und nachgehen, scheint nicht nur bei dieser Interviewten eine Thematik zu sein. Der folgende Abschnitt stammt aus dem Interview einer Befragten, die wegen ihres nicht-albanischen Freundes in einer konfliktreichen Situation mit ihren Eltern geraten ist:

*„[...] marre, wir haben Familie hier die hören das alle, ich kann mich nicht mehr bli- also es wurde, dieses marre wurde dann auch also - **auf einmal waren meine Familie das Opfer von diesem Wort.**“ (Interview 3, Z. 169-171).*

„Auf einmal waren meine Familie das Opfer von diesem Wort“. Die Befragte hatte im Laufe des Interviews darüber berichtet, inwiefern sie *marre* mit negativen Dingen konnotiert, die ihr Leben eingeschränkt hatten. Bis zu dem Zeitpunkt, wo ihre Eltern von der Beziehung erfahren hatten. Da ging es dann darum, was andere Familienmitglieder denken könnten und dass nun „ihr Gesicht beschmutzt“ sei. Ab dem Moment scheint es die Interviewte zu treffen, denn da betont sie, dass nun nicht mehr nur sie, sondern auch ihre Familie aufgrund von ihrem Verhalten als „Opfer“ von *marre* gelten. Abgesehen davon, dass die Nationalität des Partners kein Grund sein sollte, um sich schämen zu müssen, geht es hier essenziell viel mehr um die Tatsache, dass kosovo-albanische Frauen

scheinbar gut damit zurechtkommen, wenn ihnen das Wort ihr Leben lang vorgeworfen wird, sobald aber ihre Familie dadurch verletzt werden könnten, scheint ein Nerv getroffen zu werden. Das ist auch der springende Punkt und weshalb die soziale Kontrolle vom Umfeld so gut funktioniert. Die Interviewten kommen gut damit zurecht, wenn sie kritisiert werden. Das Problem tritt erst auf, wenn diese Kritik auf ihre Eltern zurückzuführen ist, die für eine „fehlerhafte“ Erziehung verantwortlich gemacht werden. Das in Kombination mit den Schuldgefühlen Eltern gegenüber scheint eine enorm große Problematik bei den Interviewten zu sein, die sich aus vielen anderen Sachen kumuliert.

In der kosovo-albanischen Gesellschaft ist es heutzutage nicht mehr so leicht, eine einzelne Person und in diesem Fall Frauen zu kontrollieren. Vielmehr muss man dort andocken, wo es am meisten weh tun könnte – und das ist das unmittelbare Umfeld. So entsteht auch ein Zyklus, der eventuell nie gebrochen werden kann, egal wie „rebellisch“ eine Person ist oder wie „liberal“ die Eltern zu sein scheinen.

„Aber da habe ich viel Scham empfunden oder beziehungsweise ich habe oft das Gefühl, dass meine Eltern Scham empfunden haben und dann ist es so auf mich rübergeschwappt, weil ich da in dem Moment nicht wusste so hm was war jetzt so schlimm daran, dass ich das gesagt habe.“

(Interview 2, Z. 259-262).

Eltern zu respektieren, damit diese nicht vom Umfeld durch die Taten der Frau „beschämt“ werden, ist ein Phänomen, dass sich wie ein Teufelskreis weiter befeuern lässt. Frauen wird dabei die Bürde aufgetragen, für die „Ehre“ ihrer Familie verantwortlich zu sein, gleichzeitig werden sie aber in Situationen gebracht, in denen „unehrenhaftes“ Verhalten wie einen Nicht-Albaner als Partner zu haben in einer globalisierten Großstadt unumgänglich ist. Gekoppelt mit den Schuldgefühlen den Eltern gegenüber, scheinen sich kosovo-albanische Frauen ein komplexes Zusammenspiel geschaffen zu haben, aus dem es sich nicht leicht entkommen lässt.

6.2 Resümee

Die oben benannten Kategorien sind eng miteinander verknüpft. Scham- und Schuldgefühle breiten sich nicht nur ausschließlich in ihrer eigenen Form aus, sondern sind auch in Bezug stehend zu anderen Personen, wie beispielsweise den Eltern beziehungsweise der eigenen Familie gegenüber, zu sehen. Die Partnerwahl einer kosovo-albanischen Frau hat viel mit Kontrolle und dem Verständnis von Ehre zu tun,

wobei auch hier diverse Scham- und Schuldgefühle entstehen, wenn das nicht gemäß den Wünschen und Vorstellungen anderer passiert.

Das Identitätsverständnis hängt eng mit der Tatsache zusammen, dass in jedem Aspekt ausgehandelt werden muss, ob man den eigenen Wünschen, oder denen der anderen Folge leistet oder nicht. Auch eine Rolle hierbei spielt, dass albanische Traditionen manchmal auch vom eigenen Willen aus befolgt werden, da die Herkunft eine wichtige Rolle im Leben der Befragten zu sein scheint. Diese hängt aber oftmals mit Einschränkungen zusammen, weshalb eine Aushandlung unabdingbar ist. Ein konstantes Hin- und Her zwischen dem, was man sein soll, und dem, was man ist, welches in den meisten Fällen in den Interviews bisher nicht immer das Gleiche ist.

Gleichzeitig bewegen sich die Interviewten hier in einem konstanten Gefühl der Identitätsunsicherheit, indem sie ihr eigenes Dasein in Zwei spalten. Es scheint aber auch ein hilfreiches Werkzeug dafür zu sein, die verschiedenen Lebensrealitäten in ihrem Dasein zusammenzuführen. Jeder Teil der Identität kommt mit seinen eigenen Norm- und Wertvorstellungen, die im Großen und Ganzen nicht miteinander einhergehen. Der Versuch, als „Eins“ gesehen zu werden, scheitert bei vielen bereits sehr früh, weswegen diese Teilung als Art Schutzmechanismus gesehen werden könnte, der dazu dient, besser in Kategorien zu denken – aber auch zu handeln. So lässt sich ein Leben vereinbaren, dass man ansonsten eventuell in zwei Leben aufteilen müsste.

Das Umfeld und die Auswirkung auf das Identitätsverständnis und das eigene Tun und Handeln ist ein Teil der Kultur. Gleichzeitig schwingen hierbei auch noch die Schuldgefühle der Eltern gegenüber mit. Dieser Aspekt scheint eine wichtige Rolle dabei zu spielen, welchen Anforderungen gefolgt wird und welche einen Spielraum für „Rebellion“ und Auflehnung zulassen. Dabei bemerken einige der Interviewten nicht, dass sie so den Teufelskreis der „Was sagen/denken wohl die anderen?“-Aussage nicht entkommen, sondern gar forcieren. Im Zuge der Schuldgefühle den Eltern gegenüber und des dauerhaften In-Schutz-Nehmens leisten sie dem, was andere denken und sagen, Folge und geraten so in eine Spirale, in der sie nicht nur sich selbst, sondern später einmal auch andere in der sozialen Kontrolle von *marre* behalten, auch wenn nur unbewusst.

Erfolge und Misserfolge sind Maßstäbe für die einzelne Person – bei Frauen aber auch für die gesamte Familie. Besonders aber Misserfolge einer kosovo-albanischen Frauen haben schwerwiegende Folgen für die gesamte Familie. In keinem anderen Aspekt wird

Frauen so viel Macht zugesprochen, wie wenn es darum geht, für das Leiden anderer verantwortlich gemacht zu werden. Dabei ist genau dieses Leiden von westlichen Standards aus gesehen eines, das vermeidbar wäre, in dem man zu reflektieren beginnt und die Anforderungen aus alten traditionellen Vorstellungen auflockert. Den Eltern, die diese Reflexion aber durchmachen müssten, wird gar nicht erst die Möglichkeit dazu gegeben. Aufgrund von Scham- und Schuldgefühlen der Töchter wird ihnen vieles vorenthalten, woran sie arbeiten könnten. Ihnen wird auch abgesprochen, ihre Denkweisen aufbrechen zu können – all das unter dem Deckmantel der Schuld. Ein Teufelskreis, der nur einmal durchbrochen gehört, um darauffolgenden Generationen ein Stück weit weniger Aufklärungsarbeit in die Wiege zu legen.

Viele der hier genannten Aspekte können auf eine Sache zurückzuführen sein – der stetige Druck den eigenen Eltern etwas schuldig zu sein, und dementsprechend dem Konzept von *marre* auch zu verfallen. Auch wenn Auflehnung gegenüber patriarchalen Aussagen und Strukturen stattfindet und sich hier auch ein neuer Weg aufbrechen lässt, sind die eigenen Eltern immer eine Blockade in der Entfaltung der tatsächlichen Möglichkeiten, die jeder einzelnen der Interviewten zur Verfügung stehen. Vieles wird und soll angesprochen und ausdiskutiert werden, in vielen anderen Themen gibt es aber auch Tabuisierung, die noch weiterhin nicht nur bestehen bleibt, sondern verstärkt wird. Sei es die Sexualität und das Ausleben beziehungsweise das Sprechen darüber, oder die alten Wertvorstellungen der Schwiegereltern, denen man verfällt um ihnen Gerecht zu werden da sie in einer anderen Zeit mit einer anderen Mentalität aufgewachsen sind, oder das Veröffentlichen bestimmter künstlerischer Darstellungen des eigenen Körpers – es wird immer Aspekte geben, die so mit *marre* behaftet sind, dass sie – ob gewollt oder nicht – weitergegeben werden.

7. Diskussion

Ziel dieser Arbeit ist es, einen Einblick in die Komplexität der Intersektionalität gelebter Erfahrungen von Frauen zu schaffen. Die Art und Weise, wie Migration gedacht und in der Forschung beschrieben wird, scheint sich nicht ausreichend genug mit der vielseitigen Verknüpfung der verschiedenen Lebensrealitäten von Menschen mit Migrationshintergrund zu beschäftigen. Verschiedene Hürden werden meist in einem Aspekt zusammengetragen ohne Einblick in die Hintergründe der Individuen zu geben. Individuen sind und bleiben verschieden, dennoch gibt es, so wie es der empirische Teil

dieser Arbeit klar zeigt, bestimmte Eigenschaften und Erlebnisse, die Menschen trotz ihrer Individualität teilen. Wie sehr ein Aspekt, den alle Frauen dieser Arbeit gleich haben, nämlich die der gemeinsamen kulturellen Zugehörigkeit, Einfluss auf die Art und Weise hat, wie ähnlich und doch unterschiedlich das Leben gelebt wird, wurde im vorherigen Kapitel bereits aufgezeigt.

Diese Arbeit hat versucht, den Nischenaspekt einer migrantischen Frau zu beleuchten. Im Folgenden wird näher auf die Verknüpfung der recherchierten Theorie zu dieser verstrickten Thematik und des empirischen Teils dieser Arbeit eingegangen. Schlussendlich werden Aspekte beleuchtet, welche möglichen Grenzen dieser vorliegenden Arbeit betrachtet und diese für eine transparente Darstellung in der Wissenschaft auch diskutiert.

7.1 Verknüpfung: Theorie und Empirie

Scham und Schuld wurden in dieser Arbeit als zwei voneinander getrennte Emotionen wahrgenommen. Dabei wurde Scham als eine soziale Emotion verstanden, die im Gegensatz zu einigen Definitionen hier als Emotion nur hervortreten kann, wenn ein (metaphorisches) Gegenüber das Verhalten eines Selbst be-, oder verurteilt. Sobald das moralische Urteil über ein Verhalten gefallen ist, tritt in moralisch verwerflichen Situationen das negative Gefühl von Scham hervor (Lewis H. B., 1971, 64f.). Dabei geht es darum, dass man sich selbst einer moralischen Maxime unterwirft, die im Falle des Nicht-Einhaltens Scham auslösen kann. Hier kommt deutlich der Einfluss des Umfelds zustande, dem die Interviewten ausgesetzt sind. Scham kann nur entstehen, wenn eine Normvorstellung von einer Person durchbrochen wird. Dabei stehen viele Normvorstellungen, die kosovo-albanische Familien weiterhin beibehalten, mit dem Land, in dem sie leben, im Widerspruch. Dementsprechend einfach ist es auch für die Befragten dieser Studie, schamvolles Verhalten an den Tag zu legen.

Spannend hierbei ist auch, dass Helen B. Lewis den Begriff der „Entehrung“ im Zusammenhang mit Scham in ihrer Definition miteinbezieht (1971, 65). Nicht nur die Interviews, sondern auch der albanische Kanun geben diesem Begriff eine hohe Bedeutsamkeit. *Nder* ist ein grundlegender Leitsatz im *kanun* und in der kosovo-albanischen Kultur im Allgemeinen (Sadiku, 2014, 100). In der Sprache hängt es mit dem Gesicht zusammen, wie eine Interviewte auch sagte: „[...] duhet me rujt ftyren, duhet me rujt ftyren prindve“ (Interview 7, Z. 24). *Me rujt ftyren* bedeutet wortwörtlich übersetzt

das „Gesicht zu wahren“. Damit ist ein Wahren vor möglichen vorwurfsvollen Blicken gemeint. Ehre hat in dem Zusammenhang stark mit Scham zu tun. Schamvolles Verhalten ist entehrend und dies kann man von außen sehen, denn dann hat man ja „sein Gesicht nicht gewahrt“.

Ehre und Schande sind zwei Begriffe, die im Zusammenhang mit den Familien, um die es in dieser Arbeit geht, eng miteinander verbunden sind. Zwar besteht auch die Möglichkeit, dass Männer aus der kosovo-albanischen Kultur ehrenloses Verhalten an den Tag legen – dies bezieht sich dann aber auch meist auf Extremfälle oder Verhalten, welches nach kurzer Zeit bereits in Vergessenheit gerät. Frauen hingegen genießen genau diesen Luxus der Vergebung nicht. Eine Frau, die einmal als unehrenhaft betitelt wurde, bekommt diesen Begriff schwer von sich los. Zusätzlich gilt nicht nur sie, sondern die gesamte Familie als unehrenhaft – vorausgesetzt, sie wird nicht direkt danach auf verschiedensten Wegen von der Familie verstoßen, ignoriert oder gar getötet.

Dass Scham weiblich konnotiert ist, zeigt das Kapitel auf, in dem die These aufgestellt wird, dass es als Art sozialer Kontrollmechanismus dient. Frauen, die sich schämen, halten sich von bestimmten Verhaltensweisen fern, die in der Gesellschaft, in der sie leben als vorwurfsvoll gelten können. Dies geht so weit, dass sich männliche Personen nicht mehr in die Kontrolle einmischen müssen. Die Kontrolle von Frauen erfolgt über Frauen. Wie in den Interviews beschrieben wird sind es meistens die weiblichen Familienmitglieder, die sich in die Familienangelegenheiten anderer Leute einmischen. Es sind meistens Frauen, die anderen Frauen erzählen, dass man nicht zu laut lachen solle, wie man sich zu verhalten oder was man zu sagen hat. Je geschlossener der „Raum“ von Menschen – in diesem Fall also die Kultur – desto einfacher ist es, gemeinsame Norm-, und Wertvorstellungen nicht nur weiterzugeben, sondern auch sich in der Position zu sehen, diese zu forcieren (Forestal 2024, 1708).

Dadurch, dass die kosovo-albanische Community in der Diaspora eine marginalisierte Community darstellt, kann es dazu führen, dass sich Menschen aus diesem kulturellen Umfeld umso mehr dazu gezwungen sehen, die eigenen Werte aufrechtzuerhalten, damit diese nicht verloren gehen. Der Wunsch danach, die Community weiter fortzuführen ist durchaus einer, den die Interviewten in den meisten Fällen auch selbst verfolgen – ob dies tatsächlich der eigene Wunsch, oder die Nachahmung der Eltern ist, sei dahingestellt. Konträr dazu scheint es aber auch immer wieder aufzukommen, dass Frauen in Kosovo

und Albanien viel freier und fortgeschrittener sind, als die in der Diaspora. Dieses Paradoxon erklären die Befragten immer wieder damit, dass die Eltern ab dem Zeitpunkt, an dem sie ausgewandert sind, die kulturellen Werte und Traditionen beibehalten, die zu der Zeit populär waren. Dieses Argument wird immer wieder auch gern aufgegriffen, wenn es um Verhalten der Eltern geht, die nicht zu den Ansichten und Entscheidungen der Befragten passen.

Der Wunsch nach einer fortlaufenden Community in einer Gesellschaft, die mehrheitlich genau diese Community als „Anders“ betrachtet, könnte eine Erklärung dafür sein, wieso viele der Befragten das Gefühl hatten, dass „[...] - ich meine ich kann es meinen Eltern auch irgendwo nicht übel nehmen, die sind zu - kurz vor dem Krieg hierher gekommen. Sprich der Stand der Tradition bleibt bei 1991 und hat sich nicht weiterentwickelt wie in Kosov oder sowas.“ (Interview 3, Z. 56-59).

Dass die soziale Kontrolle bei der selbstständigen Partnerwahl der kosovo-albanischen Frau aufhört, scheint eine Bedrohung für den Zusammenhalt der Community und der damit einhergehenden Werte zu sein. Der Werte, die ein „Blutvermischen“ als moralisch verwerflich betrachten. Dieses Blutvermischen ist auch nur verwerflich, wenn eine kosovo-albanische Frau einen Partner hat, der nicht den gleichen kulturellen Hintergrund hatte. Dies könnte von der Annahme stammen, dass die DNA vom Mann weitergegeben wird und man nur so Albaner*in sein kann. Dadurch, dass die Diaspora einen Einfluss auf die Kinder hat und die Angst besteht, dass die eigene Kultur verloren geht, scheint es auch heute noch besonders wichtig zu sein, „albanisch-sein“ weiterzugeben. Dass Traditionen, Gerichte, die Sprache, Musik und viele andere Aspekte der Kultur nicht mit der Partnerwahl der kosovo-albanischen Frauen zu tun haben, scheint keinen Einklang gefunden zu haben. Auch heute noch werden junge Frauen zwischen 20 und 30 Jahren dazu erzogen, weiterhin nicht nur der Heteronormativität zu entsprechen, sondern auch innerhalb der gleichen Kultur den Lebenspartner zu finden.

Abgesehen von den Schamgefühlen, die im Fokus dieser Arbeit liegen, wurde im Laufe der empirischen Analyse die Wichtigkeit der Schuldgefühle hervorgehoben. Theoretisch wurde zwischen Scham und Schuld unterschieden. Dabei wird bei einem Schuldgefühl der Blick auf das Verhalten gerichtet, dass auch verändert werden kann (Lewis H. B. 1971, 251ff.; Sheikh & Janoff-Bulman, 2010, 215). Dadurch, dass Schuld wie etwas Aktives wirkt, scheint es eine männliche Konnotation zu haben. Speziell bei Lewis H. B.

wird Schuld mit Wörtern wie Pflicht oder Verantwortung assoziiert, welche auch in den Interviews vorkommen (Lewis H. B., 1971, 77ff.). Interessanterweise werden die Interviewten aber auch immer wieder mit dem Schuldgefühl ihren Eltern gegenüber konfrontiert. Auf eine paradoxe Art und Weise werden hier nämlich kosovo-albanische Frauen für das Wohlbefinden der Eltern verantwortlich gemacht, obwohl traditionell gesehen Männer diese Rolle einnehmen. Wobei es hier vielmehr um das emotionale und soziale Wohlbefinden der Eltern und Familie geht und dies traditionell gesehen auch „weiblich“ konnotiert wird, weswegen dies als ein Grund für die Verantwortung der Frau gegenüber der Familie gesehen werden kann.

Das Pflichtbewusstsein gegenüber den eigenen Eltern scheint bei fast allen Interviewten stark ausgeprägt zu sein. Dies kommt vor allem in dem Zusammenhang vor, wenn Entscheidungen getroffen werden, die nicht im Einklang mit den moralischen und normativen Vorstellungen der Eltern übereinstimmen. Viele behaupteten auch, dass sie ihren Eltern etwas schuldig seien, da sie in ein Land gezogen wären, dass sie nicht kannten und den Kindern ein besseres Leben ermöglicht haben, auch wenn dies nicht immer so einfach gewesen sei. Der Druck, den eigenen Eltern nicht noch eine zusätzliche Last zu sein, in dem man ein Leben lebt, dass nicht ihren Vorstellungen entspricht, scheint ein großes Anliegen der Befragten zu sein. Dennoch muss erwähnt werden, dass Entscheidungen teilweise aktiv gegen die Wünsche der Eltern getroffen wurden, auch wenn die Schuldgefühle dabei einen enorm großen Stellenwert im Leben eingenommen haben.

Emotionen wie Scham und Schuld werden in dieser Arbeit als etwas Kollektives gesehen, dass je nach kulturellem Hintergrund anders (stark) wahrgenommen und empfunden werden kann (von Scheve, 2019). Dass Emotionen identitätsstiftend und leitend sein können, steht außer Frage. Inwiefern aber Scham und auch in gewisser Hinsicht Schuld einen Einfluss auf Rebellion oder der Zu-, beziehungsweise Abwendung zu Tradition und Kultur eine Rolle spielen, ist nicht ganz messbar. Dass sie aber einen Platz in den Geschichten der Individuen eingenommen haben und auch immer noch einnehmen, zeigt diese Arbeit deutlich hervor.

Der ständige Wechsel zwischen Tradition und Moderne, der für die Diasporafrauen eine Herausforderung zu sein scheint, existiert nicht in einem Vakuum. Viele der von den Frauen genannten Gründen könnte durchaus dazu beigetragen haben, dass viele der

Entscheidungen und Lebensweisen, wie sie aktuell sind, darauf zurückzuführen sind. Dennoch muss sich die Forschungslandschaft mehr mit diesem Nischenbereich auseinandersetzen. Die Art und Weise, wie Migration bisher erforscht und beschrieben wurde ist nicht ausreichend für die vielen Themenbereiche und Hindernisse, die mit einem Leben „zwischen den Welten“ einhergehen. Vor allem, wenn man mehrere mögliche Diskriminierungsformen wie die des Geschlechts miteinbezieht, stellt sich heraus, dass die Forschung nicht genügend Arbeit dahingehend geleistet hat.

Viele der Frauen trotzen den Anforderungen und lassen es zu, die doch eher unangenehmen Schuldgefühle zu spüren, um ein Leben zu leben, dass sie für sich selbst entschieden haben. Andere scheinen so davon mitgerissen zu sein, dass sie professionelle Hilfe in Anspruch nehmen müssen oder sich gar in gewisser Hinsicht auf Kompromisse in der Lebensart einlassen müssen, um negativen Emotionen und Ausgrenzungen zu entkommen. Jede Geschichte der einzelnen Frauen zeigt, wie verwoben die Strukturen von Gender, Herkunft und Machtverhältnissen ist und wie individuell, aber zur selben Zeit auch gleich die Lebenswelten der einzelnen Personen sein können. Die Tatsache, dass sich ein roter Faden in all den Interviews finden lässt, spricht dafür, wie wichtig es ist, diesen Bereich noch weiter auszudehnen oder in die Tiefe zu gehen.

7.2 Grenzen und Ausblick

Diese Arbeit hat den Fokus auf die Intersektionalität von Gender und Migration gelegt. Dabei konnte sich aufgrund der begrenzten zeitlichen Ressourcen nur auf eine zusammenfassende Analyse entschieden werden. Hierbei fällt auf, dass, um eine tiefgehende Analyse erreichen zu können, andere Methoden durchaus von Vorteil gewesen wären. Aufgrund der Anzahl der Interviews und des ähnlichen Materials hätten hierbei Theorien entstehen können, die in der Analyse weitgehend hätten geprüft werden können.

Weiters scheinen sich die Erlebnisse der Interviewten sehr stark zu ähneln. Dabei fällt auf, dass die meisten Interviewten Studierende waren oder aktuell noch sind. Es wird vermutet, dass dadurch ein verzerrtes Bild hätte entstehen können. Studierende, die Interviewsituationen gewohnt sind, wissen, wie diese aufgebaut und zu welchem Zweck diese verwendet werden. Es hat sich herausgestellt, dass die Befragten, die Studentinnen waren, sehr bedacht in ihrer Wortwahl und in den Aussagen allgemein waren. Hier hätte eine andere Auswahl eventuell eine breitere Masse an kosovo-albanischen Frauen

angesprochen, die sich in dieser Arbeit womöglich nicht wiederfinden können. Dadurch, dass der Zugang zu dieser Gruppe an Frauen als erschwert wahrgenommen wurde, musste auf verschiedenen Plattformen auch auf Hochschulen zurückgegriffen werden, wo Frauen tendenziell mehr bereit dazu waren, ein Interview zu geben, als andere.

Aufgrund des speziellen Themas, das bisher in dieser Konstellation noch nicht erforscht wurde, war es eine Herausforderung, konkrete Literatur zu finden. Da Kosovo und Albanien in westlichen Ländern sowohl im schulischen als auch im hochschulischen Bereich nicht viel Aufmerksamkeit gewonnen haben, wurde diese Hürde als besonders herausfordernd empfunden. Migration in Österreich aber auch generell in anderen deutschsprachigen und nicht-deutschsprachigen Ländern ist vielfältig. In diversen Studien und Forschungen werden meist Menschen mit türkischem Hintergrund befragt und ausgewertet, oder Menschen aus anderen Kulturen. Der Balkankrieg jedoch stellt in Europa einen der jüngsten Kriege dar. Die Generationen im Alter von 20 Jahren sind die ersten, die eine Welt ohne Krieg erlebt haben und weiterhin erleben. Der Druck, den Eltern dementsprechend gerecht zu werden und der Blick in das Heimatland, dass vom Krieg gezeichnet versucht auf einen gleichen Nenner wie deutschsprachige Länder zu kommen, scheinen einen anderen Einfluss auf die Lebenseinstellungen zu haben. Die fehlenden deutschsprachigen Analysen und Forschungen zu dieser Gruppe an Menschen stellen ein erhebliches Defizit der heutigen Forschung dar.

Vor allem aber scheint ein Phänomen der Forschung entgangen zu sein: der rasante Aufstieg Kosovos nach dem Krieg und wie dieser von den Menschen im Ausland empfunden und gelebt wird. Die Diskrepanz zwischen alten traditionellen Werten, die in den Jahren des Krieges hängengeblieben zu sein scheinen und den neu modernen Zeiten, denen sich Kosovo rasant anzupassen scheint, sollte eine Grundlage vieler Forschungen zu (Neu-)Migration darstellen.

Diese Polarisierungen innerhalb einer Kultur und wie mit dieser umgegangen wird stellen wichtige Erkenntnisse in der neuzeitigen Identitätsforschung dar. Abgesehen von der allgemeinen Auffassung, dass der Identitätsbegriff heutzutage neu definiert werden sollte, sind genau diese Aspekte wie die Migration aus Ex-Jugoslawien und das Aufwachsen in der Diaspora wichtige Bestandteile der Identität. Die Forschung sollte sich nicht nur auf Menschen mit Migrationshintergrund und der Diaspora fokussieren, sondern auch auf die Heimatländer der besagten Menschen. Welche Auswirkungen Kriege und Vertreibung auf

die menschliche Identität hat, wie ein Volk, dass sich als vereint in ihren kulturellen Norm-, und Wertvorstellungen sieht, spaltet in Einheimische vs. Nicht-Einheimische und welche Auswirkungen dies wiederum haben kann, ist nicht ausreichend beschrieben.

Auch wenn *marre* auch in der jüngeren Generation noch spürbar ein Thema zu sein scheint, wird es dennoch weniger wichtig beziehungsweise weniger oft erwähnt. In den Erzählungen der Interviewten kommt es sehr häufig vor, dass die Generation bereits vieles abgelegt hat und dass dies der Generation der Mütter zu verdanken sei. Aus den Erzählungen geht auch hervor, dass *marre* früher ein viel einflussreicheres Tool zur Kontrolle war als es heute zu sein scheint.

Dennoch ist hier ein wichtiger Aspekt hervorzuheben, denn es war bereits eine Herausforderung junge kosovo-albanische Frauen für Interviews zu gewinnen, die ältere Generation dazu zu überreden, ein Interview zu führen über ein Thema, dass sie heute noch mit sich trägt, scheint nahezu unmöglich zu sein. Der sprachliche Zugang wäre zwar gegeben gewesen, die Bereitschaft aber dazu hätte möglicherweise gefehlt. Und all das obwohl die ältere Generation einen vertiefenden Einblick in die Marrekultur hätte geben können. Dies ist im Laufe der Interviews immer wieder klarer hervorgetreten.

Schlussendlich muss erwähnt werden, dass die Arbeit in vielerlei Hinsicht weiter hätte ausgeführt werden können. Vor allem aber ein Vergleich mit dem männlichen Geschlecht in diesem Interview scheint im Nachhinein gefehlt zu haben. Es wurde zwar versucht, bei Interviewten nachzuhaken, wenn diese Brüder hatten, um so einen möglichen Unterschied in der Erziehung aufzudecken, jedoch scheint dies nicht ausreichend zu sein, um mögliche Schlussfolgerung hinsichtlich der Auffassung von *marre* vom männlichen Geschlecht zu tätigen. Ein Vergleich hätte hier einen weiteren Zugang zur Thematik ermöglicht, wobei auch erwähnt werden muss, dass der Fokus dieser Arbeit primär auf kosovo-albanische Frauen und ihre Lebensrealitäten gelegt werden wollte und sollte.

8. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: eigene Darstellung der Identitätssäulen nach Eremit & Weber (2016, 50)	
.....	25
Abbildung 2: Screenshot aus eigener Analysetabelle	42
Abbildung 3: eigene Analysedarstellung	43

9. Literatur

- Bhargava, R. (2012). Multiculturalism. In M. Kirloskar-Steinbach, G. Dharampal-Frick, & M. Friele (Hrsg.), *Die Interkulturalitätsdebatte—Leit- und Streitbegriffe* (S. 157–163). Karl Alber.
- Braun, V., & Wilkinson, S. (2001). Socio-cultural representations of the vagina. *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, 19(1), 17–32.
<https://doi.org/10.1080/02646830020032374>.
- Brown, B. (2006). Shame Resilience Theory: A Grounded Theory Study on Women and Shame. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Science*, 87(1), 43–52.
- Butler, J. (2007). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
https://research-ebsco-com.uaccess.univie.ac.at/c/tvp6zc/ebook-viewer/pdf/mqszer3sgj/page/pp_8?location=https%3A%2F%2Fresearch-ebsco-com.uaccess.univie.ac.at%2Fc%2Ftvp6zc%2Fsearch%2Fdetails%2Fmqszer3sgj%3Fdb%3Dnlebk.
- Çaro, E., Bailey, A., & Van Wissen, L. (2012). Negotiating between patriarchy and emancipation: Rural-to-urban migrant women in Albania. *Gender, Place & Culture*, 19(4), 472–493. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2011.610096>.
- Czub, T. (2013). Shame as a self-conscious emotion and its role in identity formation. *Polish Psychological Bulletin*, 44(3), 245–253. <https://doi.org/10.2478/ppb-2013-0028>.
- de Beauvoir, S. (1992). The Second Sex. In M. Humm (Hrsg.), *Feminisms. A Reader* (S. 44–50). Harvester Wheatsheaf.
- Dresing, T. & Pehl, T. (2018). *Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse. Anleitung und Regelsysteme für qualitativ Forschende*. (8. Auflage). Eigenverlag.

- El-Nashar, M., Nayef, H., Tayie, S. S., & Youssef, R. S. (2024). 'Tainted Pearls of Wisdom'. A thematic analysis of the representation of women in Egyptian proverbs. *Anàlisi*, 70, 79–99. <https://doi.org/10.5565/rev/analisi.3642>.
- Engelen, E.-M. (2012). Emotionen als Lernprozesse: Eine Theorie zur Semantisierung von Emotionen als Voraussetzung für das Verstehen seiner selbst und anderer. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 15(S1), 41–52. <https://doi.org/10.1007/s11618-012-0291-y>.
- Eremit, B., & Weber, K. F. (2016). *Individuelle Persönlichkeitsentwicklung: Growing by Transformation: Quick Finder — Die wichtigsten Tools im Business Coaching*. Springer Fachmedien Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-09453-9>.
- Erikson, E. H. (1998). *Jugend und Krise: Die Psychodynamik im sozialen Wandel* (4. Aufl.). Klett-Cotta.
- Forestal, J. (2024). Social Media, Social Control, and the Politics of Public Shaming. *American Political Science Review*, 118(4), 1704–1718. doi:10.1017/S0003055423001053.
- Gaunt, R., & Deutsch, F. M. (2024). Mother's Instinct? Biological Essentialism and Parents' Involvement in Work and Childcare. *Sex Roles*, 90(2), 267–279. <https://doi.org/10.1007/s11199-024-01451-8>.
- Gjeçovi, S., & Elsie, R. (2001). *Der Kanun: Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjinit*. Dukagjini Publ. House.
- Hall, S. (2021). Cultural Identity and Diaspora. In P. Gilroy & R. W. Gilmore (Hrsg.), *Selected writings on race and differences* (S. 257–271). Duke University Press. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9781478021223>.
- Hastrup, K. (1993). The Semantics of Biology: Virginity. In S. Ardener (Hrsg.), *Defining Females. The Nature of Women in Society* (S. 34–50). Berg Publishers Limited.

- Hossein Etezady, M. (2010). Psychoanalysis in a 'shame culture': Japanese psychoanalytic insights. *The International Journal of Psychoanalysis*, 91(5), 1242-1245.
- Hyde, E., Greene, M. E., & Darmstadt, G. L. (2020). Time poverty: Obstacle to women's human rights, health and sustainable development. *Journal of Global Health*, 10(2), 020313. <https://doi.org/10.7189/jogh.10.020313>.
- Hysi, E. (2011). Aspects of Taboos and Euphemisms in Women's Language. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 2(3).
<https://doi.org/10.5901/mjss.2011.v2n3p379>.
- Jóhannesdóttir, G. B., & Skaptadóttir, U. D. (2023). "You Don't Want to Be One of Those stories" Gossip and Shame as Instruments of Social Control in Small Communities. *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 31(4), 323-334.
- Keupp, H. (2010). Identität und Alternität. Identitätskonstruktionen—Interkulturelle Identität. In F. Ehlail, H. Schön, & V. Strittmatter-Haubold (Hrsg.), *Die Perspektive des Anderen. Kulturräume anthropologisch, philosophisch, ethnologisch und pädagogisch beleuchtet*. (Bd. 53, S. 24–44). Mattes Verlag.
- Lanksy, M. R. (2003). The incompatible idea revisited: The oft-invisible ego-ideal and shame dynamics: Shame and Shame Dynamics. *The American Journal of Psychoanalysis*, 63(4), 365–376.
- Lewis, H. B. (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. International Universities Press, Inc.
- Lewis, M. (2003). The role of the self in shame. *Social Research: An International Quarterly*, 70(4), 1181-1204.
- Li, Y., & Jia, L. (2021). Don't miss the forest for the trees: New recommendations for exploiting guilt and shame in self-control conflicts. *Social and Personality Psychology Compass*, 15(8), e12627. <https://doi.org/10.1111/spc3.12627>.

- Mann, B. (2018). Femininity, Shame, and Redemption. *Hypatia*, 33(3), 402–417.
<https://doi.org/10.1111/hypa.12432>.
- Mayring, P. (2015). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken* (12. Aufl.). Beltz Verlagsgruppe.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self & Society. From the standpoint of a Social Behaviorist*. The University of Chicago Press.
- Miller, S. (1989). Shame as an impetus to the creation of conscience. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 70, 231.
- Nixon, N. (2009). ‘You can’t eat shame with bread’: Gender and collective shame in Albanian society. *Southeast European and Black Sea Studies*, 9(1–2), 105–121.
<https://doi.org/10.1080/14683850902723447>.
- Richter, C. (2015). Orientalismus und das Andere. In *Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse* (S. 313–321). Springer Fachmedien Wiesbaden.
https://doi.org/10.1007/978-3-531-19021-1_33.
- Rogers, C. (2022). DON’T TOUCH MY HAIR: How Hegemony Operates Through Dress Codes to Reproduce Whiteness in Schools. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 19(1), 175–191.
<https://doi.org/10.1017/S1742058X22000017>.
- Rogers, R. A. (2006). From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation. *Communication Theory*, 16(4), 474–503. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00277.x>.
- Sadiku, M. (2014). A Tradition of Honor, Hospitality and Blood Feuds: Exploring the Kanun Customary Law in Contemporary Albania. *Balkan Social Science Review*, 3(3), 93–113.
- Scheff, T. J. (2000). Shame and the social bond: A sociological theory. *Sociological theory*, 18(1), 84–99.

- Sheikh, S., & Janoff-Bulman, R. (2010). The “Shoulds” and “Should Nots” of Moral Emotions: A Self-Regulatory Perspective on Shame and Guilt. *Personality & Social Psychology Bulletin*, 36(2), 213–224. <https://doi.org/10.1177/0146167209356788>.
- Szajnberg, N. M. (1995). Review of Shame and the self, Francis J. Broucek. New York: Guilford, 1991. *Psychoanalytic Psychology*, 12(1), 165–169.
- Tarifa, F. (2008). *Vengeance is Mine: Justice Albanian Style*. Globic Press.
- Voell, S. (2012). „The Smiling Daughters.“ Traditional Clan Structures and Customary Law in Postsocialist Albania. In A. Hemming, G. Kera, & E. Pandelejmoni (Hrsg.), *Albania. Family, Society and Culture in the 20th Century*. (Bd. 9, S. 147–162). LIT Verlag.
- von Scheve, C. (2019). Die Soziologie der Emotionen. Kollektivität, Identität und Kultur. In H. Kappelhoff, J.-H. Bakels, H. Lehmann, & C. Schmitt (Hrsg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch* (S. 340–346). J. B. Metzler.
- Welsch, W. (2012). Transkulturalität. In M. Kirloskar-Steinbach, G. Dharampal-Frick, & M. Friele (Hrsg.), *Die Interkulturalitätsdebatte—Leit- und Streitbegriffe* (S. 146.156). Karl Alber.
- Wiesböck, L. (2021). Scham als Instrument sozialer Kontrolle. In G. Sandner & B. Ginner (Hrsg.), *Emanzipatorische Bildung. Wege aus der sozialen Ungleichheit* (S. 144–153). mandelbaum.
- Yağdı, Şenol. (2020). *Von der Bildungsferne zum Bildungsaufstieg: Transformationsprozesse bei türkischstämmigen Studierenden in Österreich im Hinblick auf Identität, Tradition und Religion*. <https://doi.org/10.25364/17.3:2020.1.4>.
- Young, A., & Rice, J. (2012). De-centering Albanian Patriarchy? Sworn Virgins and the Re-negotiation of Gender Norms in the Post-Communist Era. In A. Hemming,

G. Kera, & E. Pandejmoni (Hrsg.), *Albania. Family, Society and Culture in the 20th Century*. (S. 163–174). LIT Verlag.

10. Anhang

10.1 Interviewleitfaden

Interviewleitfaden zum Thema Scham und Identitätsbildung

Einstieg

Hallo und danke dir für deine Zeit. Mein Name ist Bjondina Demi, ich studiere im letzten Semester Bildungswissenschaft im Master an der Universität in Wien und beschäftige mich aktuell in meiner Masterarbeit mit dem Thema „Scham und Identitätsbildung“. Konkret lautet da meine Forschungsfrage:

„Wie prägt der Schambegriff „marre“ die Identitätsbildung der in der Diaspora lebenden jungen Frauen in der kosovo-albanischen Kultur?“

Das Interview wird voraussichtlich eine Stunde dauern, kann sich aber je nach Erzählungen ändern. Ich werde das Interview aufnehmen, um es im Anschluss analysieren zu können. Es wird alles anonymisiert und vertraulich behandelt, dazu hast du ja bereits die Einverständniserklärung zugeschickt bekommen, die du mir (wenn noch nicht gemacht) unterschrieben zurückschickst. Sofern du irgendwelche Fragen hast, sind in dieser Erklärung auch meine Kontaktdaten.

Hast du vor Beginn noch Fragen?

Einstiegsfrage:

Wie würdest du beschreiben, wie es ist, als Frau in der (kosovo-)albanischen Community aufzuwachsen und welche Rolle spielt dabei die Kultur in deinem Leben? Du kannst hier ruhig an deine Kindheit/Jugend und an die Gegenwart denken und einfach erzählen.

Interviewbeginn

Themenblock 1: „Identität & Herkunft“

1. Erzähle mir, wie du dich und deine Identität beschreiben würdest.
2. Welchen Einfluss hat deine Herkunft auf dein Identitätsverständnis?
3. Welche Situationen lassen dich besonders über deine Identität/en nachdenken?
(Sofern hier von zweifach Identitäten gesprochen wird – kosovo-albanisch und deutsch/österreichisch/schweizerisch)
4. In welchen Situationen fühlst du dich zwischen den Erwartungen deiner Familie und deinen eigenen Wünschen hin- und hergerissen?

Themenblock 2: „Marre und Feminismus“

1. Was bedeutet „Marre“ für dich persönlich und wie hast du das in deinem Leben erlebt?
(wenn es eine bestimmte Situation gibt, bitten, diese ausführlich zu schildern)
 - a. Erlebnisse im Ausland
 - b. Erlebnisse in Kosovo
 - c. Gibt es Unterschiede?
2. Was bedeutet es, eine „gute Frau“ in der kosovo-albanischen Community zu sein?
Wie verbindest du das mit „marre“?
3. Womit hängt „marre“ für dich noch zusammen, welche anderen Gefühle/Wörter würden „marre“ auch beschreiben können und wie zeigen sich diese Gefühle in deinem Leben? (Situationen, Beispiele)
4. Wie wurde „marre“ in deiner Kernfamilie oder auch in der entfernten Familie in der Erziehung weitergegeben?
5. Inwiefern denkst du, sind Frauen stärker von „Marre“ betroffen als Männer? Wie zeigt sich das?
6. Wie glaubst du beeinflusst das Gefühl von „marre“ deine Entscheidungen in Hinblick auf Beziehungen (freundschaftlich, romantisch, ...), berufliche Träume, Bildung oder auch allgemein?
7. Gibt es Momente, in denen du dich gegen traditionelle Vorstellungen von Frauen (auch im Hinblick auf „marre“) auflehnst, wenn ja, wie sehen diese dann aus?

Themenblock 3: Reflexion & Ausblick in die Zukunft

1. Welche kulturellen Werte würdest du für dich beibehalten (und warum) und welche lieber loslassen (und warum)?

2. Was braucht es deiner Meinung nach für die kosovo-albanische Community sowohl in der Diaspora als auch in Kosovo, um sich bestimmten Normen und Vorstellungen zu widersetzen?
3. Welche Veränderungen wünschst du dir für junge kosovo-albanische Frauen?

Hast du noch Fragen/Möchtest du noch etwas hinzufügen?

Danke, dass du dir die Zeit genommen hast und mir über dein Leben erzählt hast.
Sofern du nichts Weiteres hinzufügen möchtest, würde ich die Aufnahme jetzt beenden.

10.2 Einverständniserklärung

Forschungsvorhaben: Masterarbeit mit dem Arbeitstitel „Scham und Identitätsbildung: der Einfluss des Schambegriffs „marre“ auf die Identitätsbildung junger kosovo-albanischer Frauen“.

Informationen zum Interview

Das Interview wird ca. 1 Stunde dauern. Es werden Audioaufzeichnungen zum Zweck der Analyse für die Masterarbeit gemacht. Diese werden verschriftlich und da bereits anonymisiert. Primär werden Onlineinterviews durchgeführt, wenn möglich und gewünscht können aber auch Interviews vor Ort durchgeführt werden. Dabei wird auf Wünsche der interviewten Person eingegangen. Die Masterarbeit erfolgt an der Universität Wien im Rahmen des Masterstudiums „Bildungswissenschaft“ mit der Kennzahl: 066848.

Die Erhebung wird von Bjondina Demi, BA im Rahmen der Masterarbeit durchgeführt.

E-Mail: bjondina.demi99@gmail.com

Einverständniserklärung

Die Daten werden im Rahmen eines mündlichen Gesprächs erhoben, das mit einem Aufnahmegerät aufgezeichnet wurde. Zum Zwecke der Datenanalyse werden die mündlich erhobenen Daten verschriftlicht (Transkription), wobei die Daten anonymisiert werden. Eine Identifizierung der interviewten Person ist somit ausgeschlossen.

Kontaktdaten, die eine Identifizierung der interviewten Person zu einem späteren Zeitpunkt ermöglichen würden, werden aus Dokumentationsgründen in einem separaten

Schriftstück lediglich der Interviewführenden zur Verfügung gestellt. Nach dem Abschluss des Projekts werden diese Daten gelöscht.

Der Speicherung der personenbezogenen Daten zu Dokumentationszwecken kann durch die interviewte Person jederzeit widersprochen werden. Die Teilnahme an dem Gespräch erfolgt freiwillig. Das Gespräch kann zu jedem Zeitpunkt abgebrochen werden. Das Einverständnis zur Aufzeichnung und Weiterverwendung der Daten kann jederzeit widerrufen werden.

Ich habe die Einverständniserklärung gelesen und verstanden. Ich stimme hiermit dem Interview und der Verwendung der erhobenen Daten zu:

Vorname, Nachname (Blockschrift)

Datum, Unterschrift

10.3 Tabellarische Beispielanalyse Interview 1

<u>Analyseeinheit</u> <u>(Zeilennummerierung)</u>	<u>Paraphrase 1</u>	<u>Kategorie</u>	<u>(mögliche, weitere)</u> <u>Generalisierung der</u> <u>Kategorien</u>	<u>Anmerkungen</u>
Z. 24-27	Frau-Sein wird missverstanden wegen unterschiedlichen kulturellen Hintergrund (P1.1)	K1.1 Missverständnis durch anderen kulturellen Hintergrund (P1.1; P1.2; P1.3)	benennen, dass man zB aus K1 und K2 = K'1 gemacht hat	
Z. 27-29	Missverständnisse (nicht rausgehen dürfen, kein Schweinefleisch essen, nicht übernachten dürfen) (P1.2)			
Z. 29-32	Jugendaltereintritt: das andere Geschlecht treffen auch nicht erlaubt (P1.3)			
Z. 32-34	kein persönliches	K1.2 Identitätsunsicherheit		

	Interesse an Partys und Alkohol - nicht so persönlich betroffen (P1.4)	erheit - albanisch "vs" deutsch (P1.5; P1.6; P1.7; P1.8; P1.9; P1.10; P1.11; P1.13; P1.14; P1.15)		
Z. 34-37	Community mit den selben kulturellen Hintergrund getroffen (P1.5)			
Z. 37-40	Missverständnisse in der gleichen Community nicht gegeben (P1.6)			
Z. 47-54	albanische Identität in der Diaspora wird aufgrund des Aussehens nicht geglaubt (P1.7)			
Z. 55-60	deutsche Identität in Kosovo aufgrund des Geburtsortes (P1.8)			
Z. 60-62	nicht "Deutsch" genug (P1.9)			

Z- 62-63	zu Deutsch im Kosovo, zu ausländisch in der Diaspora (P1.10)			
Z. 64-70	Teilungen auch innerhalb der Community von Albanern aufgrund politischer Einstellung (P1.11)			
Z. 76-79	Erziehung der Eltern streng aber liebevoll (P1.12)			
Z. 81-83	Sie durfte viel aber dennoch nicht das gleiche wie ein deutsches Kind (P1.13)			
Z. 83-87	Aussehen nicht "albanisch" (P1.14)			
Z. 89-94	Aussehen und Musikgeschmack nicht "albanisch" (P1.15)			
Z. 94-98	Respekt als Maßstab für	K1.3 Respekt als		

	sich selbst bei Begrüßung auf der Straße (P1.16)	Verhaltenskodex und Erziehung der Eltern (P1.12; P1.16; P1.17; P1.43)		
Z. 98-102	Personen die man kennt, vor allem ältere Menschen, müssen begrüßt werden - Erziehungssache (P1.17)			
Z. 112-120	keine hohen Erwartungen seitens der Familie, viel Unterstützung beim akademischen Weg (P1.18)			
Z. 129-130	Marre als Verhaltensaspekt der Frau (P1.19)			
Z. 130-131	bei Männern kann es kein marre geben (P1.20)			
Z. 132-134	Marre als Verhaltensaspekt der Frau (keinen	K1.4 Marre als weiblicher Verhaltenskodex (P1.19; P1.21;		

	Deutschen geheiratet, Schminke, Kleidung) (P1.21)	1.22; P1.23; P1.24; P1.26; P1.30; P1.31; P1.37; P1.38; P1.43; P1.44; P1.45; P1.50)		
Z. 140-148	Erlebnis in Kosovo, wo ein Eis geleckt wurde und die Befragte mit dem Wort marre zurechtgewiese n wurde (P1.22)			
Z. 148-155	Erlebnis in Kosovo, wo ein Eiskaffee aus dem Strohhalm getrunken wurde und die Befragte nicht dran nuckeln sollte (P1.23)			
Z. 156-166	einem Jungen die Nummer gegeben und Mutter meinte, das sei marre als Frau (P1.24)			
Z. 172-174	Gefühle der Lust, Freude, Zuneigung als normal und			

	nicht marre (P1.25)			
Z. 175-180	BH wurde durch das Oberteil gesehen, Bruder sagte was dazu (P1.26)			
Z. 182-184	Begriff marre wird nicht einfach so hingenommen (P1.27)	K1.5 Auflehnung der Betroffenen (P1.27; P1.39; P1.46; P1.47; P1.49; P1.53; P1.55; P1.56)		
Z. 184-188	"schamvolles" Verhalten nicht bei ihr, sondern bei Männern mit lüsternen Gedanken (P1.28)			
Z. 188-192	marre ist gaffen und catcalling, das wird meist von Männern verübt (P1.29)			
Z. 194-198	früh sexuelle Belästigung erlebt, Scham immer bei sich gehabt (P1.30)			

Z. 201-202	albanische Konzept von marre für Frauen gedacht und als negativ empfunden (P1.31)			
Z. 207-212	Scham empfunden bei Pärchen in der Öffentlichkeit, dass sich leidenschaftlich küsst (P1.32)	K1.6 Unterschiede von marre in der Diaspora und im Kosovo (P1.33; P1.34; P1.35; P1.36)		
Z. 224-227	marre stärker bei der in der Diaspora lebenden Familie ausgeprägt, weil sie noch in der Zeit der Auswanderung leben (P1.33)			
Z. 227-230	marre in Kosovo aufgelöst (Mädchen gehen in Clubs, gehen mit Männern aus) (P1.34)			

Z. 233-237	Ausländer in der Diaspora immer noch den Mindset von der (Vor-)Kriegszeit (P1.35)			
Z. 237-244	Kosovo hat sich weiterentwickelt, ist offener (P1.36)			
Z. 253-259	Bruder hatte Beziehungen und das wurde nicht als marre eingesehen, weil "er steckt rein, er bekommt nichts reingesteckt" (Aussage der Mutter) (P1.37)			
Z. 261-266	Sie dürfte nicht übernachten bei ihrem Freund, weil sie "etwas reingesteckt bekommen würde" (P1.38)			
Z. 266-270	Versuch, dieses mindset zu überwinden (P1.39)			

Z. 274-283	Tochter kann Schande über Familie bringen, da sie nach der Hochzeit weggegeben wird in eine andere Familie (P1.40)	K1.7 Scham als Verhaltenskodex allgemein (P1.28; P1.32; P1.42)		
Z. 285-298	Erlebnis beim Rausgehen mit Freund, die Familie wusste dann Bescheid, Appell an die Tochter, sie solle aufpassen sonst entstehen Gerüchte (P1.41)			
Z. 298-301	marre wäre an der Stange tanzen, hinterher pfeifen, nach Geld verlangen (P1.42)			
Z. 305-306	Marre, Stolz und Erziehung genossen (P1.43)			

Z. 322-325	unter Geschwistern verschiedene Erziehung genossen (P1.44)			
Z. 325-336	Bruder wurde anders behandelt (durfte länger unterwegs sein, mehr Essen bekommen (P1.45)			
Z. 336-350	Versuch der Rebellion, Streitereien um gleich behandelt zu werden wie der Bruder (P1.46)			
Z. 350-356	eigenständiges Tun und Handeln (P1.47)			
Z. 365-373	Beispiel der Behandlung von ihrem Bruder und ihr (P1.48)			
Z. 373-376	Auflehnung gegen diese			

	Ungleichbehandlung (P1.49)			
Z. 393-398	Marre gehört von Verwandtschaft und von Eltern (Kleidung, Nägel machen, Haarfarbe, Musikgeschmack) (P1.50)	K1.8 Unterschiede der Elternteile in der Erziehung (P1.51; P1.52; P1.54)		
Z. 408-416	Unterstützung von Mutter bei Dates mit Nicht-Albanern (P1.51)			
Z. 418-429	Vater kommt von ländlicher Gegend, beharrt darauf Albaner zu heiraten (P1.52)			
Z. 431-443	Menstruation ist kein Tabuthema, wird offen angesprochen (P1.53)	K1.9 Frau als Hüterin der Ehre der Familie (P1.40; P1.41)		
Z. 445-448	Mutter gelassen, Vater ein wenig strikter (P1.54)			

Z. 454-456	Reden um Normen und Vorstellungen zu widersetzen (P1.55)			
Z. 456-461	Offenheit um Normen und Vorstellungen zu widersetzen (P1.56)			