

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Konstruktion von Geschlecht und Ethnizität in der kosovo-
albanischen Diaspora
Zwischen normativer Ordnung und Handlungsmacht

verfasst von | submitted by
Vesa Maxhuni B.A.

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

Wien | Vienna, 2026

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

UA 066 905

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

Masterstudium Soziologie

Betreut von | Supervisor:

Assoz. Prof. Mag. Dr. Elisabeth Scheibelhofer
Privatdoz. M.A.

Abstract

Die vorliegende Arbeit untersucht, wie Geschlecht und Ethnizität von Frauen innerhalb der kosovo-albanischen Diaspora in Österreich konstruiert werden. Mittels sechs narrativer Interviews und der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2022), wird aufgezeigt wie Geschlecht und Ethnizität intersektional konstruiert werden im Kontext von Machtstrukturen, wie hegemoniale Männlichkeit und der Nationalstaat. Dabei zeigen die Befragten eine aktive Auseinandersetzung mit dem normativen Ordnungsrahmen der Diaspora und handeln als transformative Übersetzerinnen.

Inhaltsverzeichnis

ABSTRACT	1
EINLEITUNG	3
FORSCHUNGSINTERESSE.....	4
GESCHICHTE KOSOVS UND DER DIASPORA	7
EMPIRISCHER FORSCHUNGSSTAND	11
ENTSTEHUNG UND POLITISIERUNG DER KOSOVO-ALBANISCHEN DIASPORA.....	11
VON GASTARBEITER*INNEN ZUR TRANSNATIONALEN DIASPORA.....	12
KOSOVO: GESCHLECHT UND ERINNERUNGSPOLITIK	14
IDENTITÄT UND INTERNE DIFFERENZIERUNG DER DIASPORA.....	17
EHE UND FAMILIE	19
„OTHERING“ UND GRENZZIEHUNG ZWISCHEN DER DIASPORA UND DER HEIMAT	23
DIASPORA ALS DIALOG	25
THEORETISCHER RAHMEN	26
GENDER	26
ETHNIZITÄT.....	36
DIASPORA.....	44
METHODIK UND METHODOLOGIE	51
ERKENNTNISTHEORETISCHE VERORTUNG: DER „SYMBOLISCHE INTERAKTIONISMUS“	51
EIGENE POSITIONIERUNG	53
METHODIK	57
DATENERHEBUNG: DAS NARRATIVE INTERVIEW.....	57
AUSWERTUNGSMETHODE	59
BEGRÜNDUNG DER METHODENWAHL	62
FORSCHUNGSDESIGN.....	63
UNTERSUCHUNGSFELD UND KONTEXT	63
REKRUTIERUNG DER BEFRAGTEN	64
PSEUDONYMISIERUNG	65
BESCHREIBUNG DER INTERVIEWPARTNERINNEN.....	65
ETHISCHE ÜBERLEGUNGEN.....	66
INTERVIEWS	67
MEMOS ALS ANALYTISCHES WERKZEUG	68
DATENAUSWERTUNG	68

ERGEBNISTEIL	69
NORMATIVE WEIBLICHKEIT IM DIASPORISCHEN KONTEXT.....	69
IDEALBILD UND PERFORMANZ	70
GESCHLECHTERHIERARCHIE UND DOPPELMORAL	75
TOCHTER ALS AKTEURIN MIT HANDLUNGSMACHT.....	77
ZWISCHEN AUTONOMIE UND VERANTWORTUNG	78
VERMITTLUNG UND REFLEXION	81
DATING ALS AUSHANDLUNGSRAUM VON GENDER UND ETHNIZITÄT	84
GESCHLECHTSSPEZIFISCHE REGULIERUNG UND „NUSE“-HABITUS	84
ETHNIZITÄT, ELTERN UND DIASPORISCHE GRENZZIEHUNG.....	87
ZUGEHÖRIGKEIT ALS AUSHANDLUNG VON GRENZEN UND ORDNUNGEN	91
AKTIVE ANNÄHERUNG UND DISTANZIERUNG	92
FREMDZUSCHREIBUNG, OTHERING UND DISKRIMINIERUNG	94
MIGRANTISCHE POSITIONIERUNG	97
KOSOVO ALS AMBIVALENTER ERFAHRUNGSRAUM	99
ZWISCHEN OTHERING UND NÄHE	100
EMBODIMENT UND SEXUALISIERUNG	103
DISKUSSION DER ERGEBNISSE	105
FAZIT UND AUSBLICK.....	115
LITERATURVERZEICHNIS	120

EINLEITUNG

Ein altes albanisches Sprichwort lautet: “Guri i rëndë peshon në vendin e vet.” – der schwere Stein wiegt an seinem eigenen Ort. Dieses Sprichwort wird in vielfältigen Situationen genutzt, im Kontext der Familie, dem Ort, an dem man aufgewachsen ist oder der Heimat. Im Diskurs um die Diaspora wird die „Heimat“ als der wahre Ursprung dargestellt, von dem der Stein weggerollt ist. Sollte dieser Stein irgendwann an seinen Ursprungsort zurückkehren, wiegt er dort am schwersten, weil er dort hingehört. Dieses Sprichwort wird oft in Liedern genutzt, die die Migration von Albaner*innen ins Ausland thematisieren und wie schwer dies sowohl für die Zurückgebliebenen als auch für die Migrant*innen selbst ist. Die Metapher des Steins vermittelt jedoch ein Bild von Menschen, das fest und unveränderlich ist und einem Ort klar zugeordnet werden kann. In der Realität ist das meist nicht so simpel, Menschen haben nicht nur eine Zugehörigkeit zu einem einzigen Ort,

sondern oft mehrere, die sich auch mit anderen Kategorien überschneiden, wie Geschlecht, Klasse oder Ethnizität. Der Stein rollt durchs harte Gelände und verändert sich dabei. Er kehrt nicht unverändert zurück, sondern geprägt durch Erfahrungen, durch die Orte, die er durchquert hat, und durch die Strukturen, die ihn geformt haben. Genau diese Prägungen stehen im Mittelpunkt dieser Arbeit.

Im Rahmen dieser Arbeit soll die Zugehörigkeit in der Diaspora unter der Berücksichtigung der Konstruktion von Geschlecht und Ethnizität genauer untersucht werden. Dabei dient die kosovo-albanische Diaspora in Österreich als Fallbeispiel, im Besonderen die Frauen die in Österreich geboren oder aufgewachsen sind. Wie sehen ihre Aushandlungen von Zugehörigkeit aus und wie werden diese durch vergeschlechtlichte Strukturen wie die des Patriarchats geprägt? Die Forschungsfrage dieser Arbeit lautet: Wie wird Geschlecht und Ethnizität in der kosovo-albanischen Diaspora in Österreich konstruiert?

Um dieser Forschungsfrage nachzugehen, wurden sechs Frauen der kosovo-albanischen Diaspora in Österreich mittels narrativer Interviews befragt und das sich daraus ergebende Material wurde einer qualitativen Inhaltsanalyse unterzogen, um die zentralen Themen und Muster herauszuarbeiten. Im Folgenden wird das Forschungsinteresse genauer erläutert, woraufhin der historische Kontext und der empirische Forschungsstand zur kosovo-albanischen Diaspora vorgestellt werden. Danach werden die theoretische Rahmung, die Methodik und die Ergebnisse der empirischen Analyse vorgestellt. Im Anschluss werden diese Ergebnisse analysiert im Kontext der theoretischen und methodischen Überlegung dieser Arbeit, woraufhin ein Fazit und ein Ausblick erfolgen.

FORSCHUNGSINTERESSE

Wie der empirische Forschungsstand aufzeigen wird, gibt es bereits Untersuchungen zur Differenzierung innerhalb der kosovo-albanischen Diaspora entlang von Gender und vereinzelte Studien über die Generation, die nach oder kurz vor dem Kosovo-Krieg in der Diaspora geborgen und/oder überwiegend aufgewachsen ist und nicht im Kosovo. Dabei gibt es eher wenige, die sich speziell auf die Erfahrungen von Frauen diese Generation fokussieren. Diese Arbeit versteht sich als ein Beitrag zur Bearbeitung dieser Forschungslücke, die dabei die Intersektion von Geschlecht und Ethnizität innerhalb der Diaspora im österreichischen Raum betrachtet.

Das Forschungsinteresse dieser Arbeit richtet sich auf die kosovo-albanische Diaspora in Österreich und ihre Konstruiertheit. Da eine Untersuchung der Diaspora in ihrer Gesamtheit

weder möglich noch sinnvoll wäre, da das die Gefahr bergen würde, die Diaspora zu vereinheitlichen und auf eine monolithische Gruppe zu reduzieren, wurde ein analytischer Fokus gesetzt auf Frauen und die Frage, wie Geschlecht und Ethnizität konstruiert werden. Sowohl Ethnizität als auch Geschlecht sind keine essentialistischen oder natürlichen Kategorien, die beständig in dieser Welt existieren, sondern soziale Konstrukte, die von Prozessen und Kontexten geformt werden. Ebenso ist die (kosovo-albanische) Diaspora ein soziales Konstrukt, das vielschichtige Facetten und Nuancen aufweist. Um diese Konstruiertheit zu untersuchen, wurde Geschlecht als Analyseebene gewählt mit dem Ziel, eine differenziertere Betrachtung zu ermöglichen. Dabei wird ein intersektionaler Ansatz gewählt, der Geschlecht und Ethnizität als sich gegenseitig beeinflussende Dimensionen, die nicht separat voneinander analysiert werden können (Crenshaw, 1998).

Für die theoretische Rahmung wurde ein Ansatz gewählt, der es erlaubt die Konstruktion und Prozesshaftigkeit von Geschlecht, Ethnizität und Diaspora zu verstehen und wie diese durch gesellschaftliche und historische Kontexte beeinflusst werden. Geschlecht wird als eine normative Performanz und Interaktion verstanden (Butler, 1990, 1993; West & Zimmerman, 1987) innerhalb einer hegemonialen Geschlechterordnung (Connell, 2006). Ethnizität wird als ein Prozess der ethnischen Grenzziehung konzeptualisiert, der beeinflusst wird durch den Kontext der Diaspora-Zugehörigkeit und somit eine translokale Positionalität darstellt (Anthias, 2001; Hall, 1990, 1996; Wimmer, 2010). Um diese beiden Analyseebenen zu verbinden ist eine intersektionale Perspektive notwendig (Crenshaw, 1998) sowie ein postkolonialer Blick, der migrantische Frauen als analytische Subjekte mit Handlungsmacht versteht und nicht als unterdrückte Objekte, die erst im „Westen“ ihrer Unterdrückung entkommen können (Mohanty, 1988). Um die Diaspora analytisch zu erfassen werden verschieden Ansätze vorgestellt, die sich teilweise widersprechen und somit aufweisen wie komplex und unterschiedlich die theoretische Definition der Diaspora ist (Brubaker, 2005; Cohen, 2022; Gilroy, 1997; Hall, 1990; Safran, 1991). Anschließend werden Ansätze präsentiert, die Gender¹ in die Analyse einbeziehen (Anthias, 1998; Féron, 2021) und die Angehörigen der Diaspora als Subjekte mit Handlungsmacht und transformativen Potenzial zentriert (Demir, 2022). Damit wird ermöglicht, den Fokus nicht auf die Diaspora als „Gruppe“ zu setzen, und sondern auf die Subjekte, die innerhalb dieser agieren. Die intersektionale Betrachtung von Geschlecht und Ethnizität ermöglicht es, die Erfahrungen einer im wissenschaftlichen Diskurs bislang unterrepräsentierten Gruppe sichtbar zu machen

¹ Die Begriffe Geschlecht und Gender werden in dieser Arbeit synonym verwendet und bezeichnen das sozial konstruierte Geschlecht.

und soziologisch zu erfassen und damit einen Beitrag zu einer Forschung zu leisten, die migrantische Frauen als autonome Subjekte ernst nimmt

Österreich wurde als empirischer Kontext dieser Arbeit sowohl aus forschungspraktischen Gründen als auch aufgrund der großen Präsenz von Kosovo-Albaner*innen gewählt. Die historische Verbundenheit von Österreich und Kosovo reicht dabei mehrere Jahrhunderte zurück, zum Beispiel als 1689 das Habsburger-Reich auf dem Balkan, und unter anderem im Kosovo, im „Großen Türkenkrieg“ gegen das Osmanische Reich, in den Balkan vorgestoßen ist, in dessen Verlauf auch Kosovo zeitweise unter habsburgischer Kontrolle geriet (Malcolm, 2002, S. 139). Im 20. Jahrhundert kam es dann zwischen 1950 und 1960 zu dem Gastarbeiter*innen-Abkommen zwischen Österreich und Jugoslawien, wobei viele Albaner*innen nach Österreich immigrierten (Dushi, 2024, S. 213f). In den 1990ern flüchteten dann viele Albaner*innen nach Österreich aufgrund anhaltender Repression unter der jugoslawischen beziehungsweise serbischen Regierung, und dem Kosovo Krieg 1998/1999 (Gollopini & Haller, 2020). Laut Statistik Austria lebten 2025 insgesamt 29.151 Personen mit kosovarischer Staatsangehörigkeit in Österreich (Statistik Austria, 2025, S. 136). Diese Zahl steht nicht repräsentativ für die Gesamtgröße der kosovo-albanischen Diaspora, da nicht alle Betroffenen unbedingt albanischer Herkunft sind und da nicht alle Personen mit kosovo-albanischem Hintergrund eine kosovarische, sondern möglicherweise eine österreichische oder andere Staatsbürgerschaft besitzen. Jedoch zeigt diese Zahl dennoch wie hoch die (potenzielle) Anzahl von Kosovo-Albaner*innen in Österreich ist.

Es ergibt sich die folgende Forschungsfrage: Wie wird Geschlecht und Ethnizität in der kosovo-albanischen Diaspora konstruiert? Um die Erfahrungen und deren Bedeutungen von Frauen zu erfassen, wurden sechs qualitative narrative Interviews geführt, die mittels des „purposive sampling“ (Flick, 2012, S.165) ausgewählt wurden. Dieser offene Zugang ermöglichte es Vorannahmen nicht in die Interviewsituation einzubringen und die Erlebnisse und Eindrücke der Befragten an die Oberfläche herantreten zu lassen. Das daraus entstandene Datenmaterial wurde dann einer qualitativen Inhaltsanalyse unterzogen nach Mayring (2022), wobei speziell die induktive Themenanalyse gewählt wurde um damit die sich ergebenden Muster und Gemeinsamkeiten im Material herauszuarbeiten. Für die Befragung wurden gezielt überwiegend Frauen gewählt, die entweder in Österreich geboren wurden und/oder größtenteils aufgewachsen sind. Dadurch, dass diese Frauen eher wenig Zeit im Kosovo verbracht haben und den größten Teil ihres Lebens in Österreich, wird es möglich ihre diasporische Identität zu untersuchen und zu fragen, wie diese trotz geografischer und zeitlicher Distanz zum Kosovo fortbesteht oder sich verändert.

Im Folgenden wird kurz die Geschichte Kosovos und seiner Diaspora dargestellt sowie im Anschluss der empirische Forschungsstand. Danach wird das methodische Vorgehen inklusive des methodologischen Hintergrunds erklärt. Im Kapitel zur theoretischen Rahmung werden Konzepte zu Geschlecht, Ethnizität und Diaspora vorgestellt. Im empirischen Teil werden die Ergebnisse der Analyse präsentiert woraufhin eine Diskussion der Ergebnisse folgt, in der das Forschungsinteresse, die Methodik, die Theorie und die empirischen Ergebnisse verknüpft werden. Die Arbeit schließt mit einem Fazit, in dem eine Zusammenfassung der wesentlichen Befunde, eine Reflexion der Limitationen und der Ausblick auf offene Fragen und einem weiteren Forschungsbedarf dargestellt wird.

GESCHICHTE KOSOVS UND DER DIASPORA

Im Folgenden wird die Geschichte Kosovos und seiner albanischen Bevölkerung dargestellt, da sie den Kontext für die Entstehung und Entwicklung der Diaspora darstellt. Eine historische Dokumentation von der „Existenz“ von Albaner*innen gab es zu erst im Jahre 1034 (Malcolm, 2002, S. 28), die der albanischen Sprache bereits ab dem 6. Jahrhundert (Malcolm, 2002, S. 40). Die Frage nach dem genauen „Ursprung“ albanischer Bevölkerungen ist dabei nicht nur historisch umstritten, sondern auch konzeptionell problematisch, denn die Suche nach einem „ethnischen Ursprung“ reproduziert essentialistische Vorstellungen von Ethnizität als naturgegebener, unveränderlicher Kategorie. Im Einklang mit dem theoretischen Rahmen dieser Arbeit, der Ethnizität als soziales Konstrukt versteht, wird sich im Folgenden daher auf die Geschichte des Gebietes des heutigen Kosovos und der dort lebenden Albaner*innen fokussiert.

Im Mittelalter war Kosovo Teil des byzantinischen und bulgarischen Reichs, von 850 bis zum 11. Jahrhundert (Malcolm, 2002, S. 41). Danach war es Teil des serbischen Reichs, bis hin zur Schlacht von Amsselfeld im Jahre 1389, wonach es dem Osmanischen Reich angehörte. Im Jahr 1878 wurde in der Stadt Prizren die „Liga von Prizren“ gegründet, eine albanische politische Bewegung, die als erste organisierte Form der nationalen albanischen Bewegung gilt (Malcolm, 2002, S. 218). Anlass war der Berliner Kongress desselben Jahres, bei dem die Großmächte über albanisch besiedelte Gebiete verhandelten, ohne albanische Vertreter*innen einzubeziehen. Die Liga forderte zunächst die Vereinigung albanischer Gebiete innerhalb des Osmanischen Reiches und die Anerkennung einer albanischen Eigenständigkeit (Malcolm, 2002, S. 218). Obwohl sie vom Osmanischen Reich schließlich gewaltsam aufgelöst wurde, markiert sie einen entscheidenden Moment in der Entstehung

eines albanischen Nationalbewusstseins und legt die Basis für das Verständnis späterer politischer Forderungen im Kosovo. 1912 fand eine Schlacht zwischen dem Serbischen Königreich und dem Osmanischen Reich statt. Das Serbische Königreich gewann und annektierte den Kosovo, wobei geschätzt bis zu 25 000 Albaner*innen zu Tode kamen (Malcolm, 2002, S. 252ff). 1918 wurde dann das „Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen“ proklamiert (Malcolm, 2002, S. 264). Dieser Zeitpunkt markiert den Beginn der Kolonialisierung des Kosovos durch serbische Siedler*innen und die Vertreibung und Massenemigration von Albaner*innen (Malcolm, 2002, S. 278ff).

Im Zweiten Weltkrieg waren Kosovo (und Albanien) unter deutscher und italienischer Besatzung (Malcolm, 2002, S. 291). Nach der Kapitulation der Besatzungsmächte war Kosovo Teil der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawiens unter der Führung von Josip Broz Tito bis zum Jahre 1980. Unter Tito wurden einige repressive Maßnahmen früherer Regime zurückgenommen, etwa Einschränkungen der albanischen Sprache, und Kosovo erhielt schrittweise mehr Autonomie, die in den 1970er-Jahren mit der Verfassung von 1974 fast den Status einer gleichberechtigten föderalen Einheit erreichte (Malcolm, 2002, S. 314f). Gleichzeitig blieben Albaner*innen strukturell benachteiligt, da die serbische Dominanz im Staats- und Sicherheitsapparat weitgehend bestehen blieb (Malcolm, 2002, S. 315). Nach Titos Tod 1980 eskalierten die bestehenden Spannungen zwischen der albanischen Bevölkerung und dem jugoslawischen Staat und legten den Boden für die nationalistische Politik der folgenden Jahre. 1981 begannen spontane Proteste von Studierenden, die sich über die Umstände an der Universität in Prishtina beschwerten (Malcolm, 2002, S. 334). Diese Beschwerden wurden schnell zu politische Forderungen, denn nun ging es um die albanische Identität („Wir sind Albaner – keine Jugoslawen!“) und den Status Kosovos („Kosovo – Republik!“) (Malcolm, 2002, S. 334). Die Proteste griffen auf mehrere Städte über und wurden von verschiedenen Gruppen getragen wie zum Beispiel Arbeiter*innen im Bergbau und Schüler*innen (Malcolm, 2002, S. 334f). Der Staat reagierte mit massiver Repression, Polizeigewalt, Einsatz von Militär und tausenden Verhaftungen mit langen Haftstrafen (Malcolm, 2002, S. 335f). Schätzungsweise starben bis zu 1000 Albaner*innen bei diesen Protesten (Malcolm, 2002, S. 335).

Als 1987 dann Slobodan Milošević zum Parteivorsitzenden des Bundes der Kommunisten Serbiens wurde und in den folgenden Jahren zum Präsident von Jugoslawien, fing er an die bestehende Autonomie Kosovos systematisch abzubauen, indem er albanische Führungspersonen ersetzen ließ und zentrale Kompetenzbereiche (zum Beispiel Polizei, Justiz und Bildung) unter serbische Kontrolle stellte (Malcolm, 2002, S. 342f). Dies führte

zu erneuten Protesten in der albanischen Bevölkerung, vor allem unter Arbeiter*innen im Bergbau, wobei auch diese Proteste gewaltvoll niedergeschlagen wurden (Malcolm, 2002, S. 343f). Die systematische Diskriminierung von Albaner*innen betraf fast alle Lebensbereiche. Durch Gesetze und Maßnahmen wurden die meisten aus staatlichen Jobs entlassen, insbesondere im Gesundheits- und Bildungswesen (Malcolm, 2002, S. 349). Die Folgen waren eine schlechtere medizinische Versorgung und der Ausschluss aus dem Bildungssystem, da ein serbisch dominiertes Curriculum albanische Inhalte verdrängte und verbot (Malcolm, 2002, S. 349). Auch räumliche Segregation in Schulen wurde eingeführt. Als Reaktion organisierten Albaner*innen parallele (und teilweise geheime) Strukturen wie Schulen und eine Gesundheitsversorgung, finanziert unter anderem durch die Diaspora (Malcolm, 2002, S. 349). Diese wurden jedoch ebenfalls kontinuierlich von staatlicher Repression begleitet. Neben der Repression, wuchs auch der Widerstand. 1989 wurde die LDK (Demokratische Liga des Kosovo) unter Ibrahim Rugova gegründet und entwickelte sich zur zentralen Oppositionsbewegung gegen die serbische Herrschaft (Judah, 2008, S. 69). Dann wurde 1991 die Unabhängigkeit Kosovos ausgerufen nach einem parlamentarischen Beschluss, die jedoch international (und von Serbien) nicht anerkannt wurde (Judah, 2008, S. 69). Parallel dazu verfolgte Serbien eine expansive Politik in den weiteren Kriegen in Jugoslawien, unter anderem in Kroatien und Bosnien. Während Rugova und die LDK einen gewaltfreien Widerstand propagierten, bildete sich später auch ein bewaffneter Widerstand, die UÇK (die Albanische Befreiungsarmee des Kosovos), die aus einem von der Diaspora unterstützten Untergrundnetzwerk entstand und an Bedeutung gewann, weil die gewaltfreie Strategie zunehmend als gescheitert wahrgenommen wurde, unter anderem weil Kosovo im Dayton-Abkommen ignoriert wurde (Judah, 2008, S. 77ff). Dies war nur möglich, aufgrund einer Änderung der materiellen Umstände, denn bis zu diesem Zeitpunkt hatten Albaner*innen keinen Zugang zu Waffen, doch dies änderte sich 1997 mit dem Kollaps eines Ponzi-Schemas in Albanien wodurch große Mengen an Waffen verfügbar wurden (Judah, 2008, S. 80). In nächster Zeit folgten militärische Auseinandersetzungen zwischen der UÇK und dem serbischen Militär, wobei schätzungsweise 200 000 Albaner*innen vertrieben wurden (UNHCR, 1999, zitiert nach Judah, 2008, S. 82). Gegen Ende 1998 eskalierten gegenseitige Angriffe beider Seiten (Judah, 2008, S. 82). Kurz darauf führte die serbische Offensive auf das Dorf Reçak zur Tötung von 45 Menschen, darunter Frauen und Kinder und der amerikanische KVM-Leiter (Kosovo-Verification-Mission) William Walker bezeichnete dies als Massaker, was seitens der serbischen Regierung bestritten wurde (Judah, 2008, S. 82). Das Massaker in Reçak

fürte zu den Rambouillet-Verhandlungen, wobei Vertreter Serbiens und Albaner*innen aus Kosovo (zum Beispiel Ibrahim Rugova und UÇK Vertreter*innen) dort diskutieren und verhandeln sollten. Die Kernpunkte beinhalteten eine Drei-Jahres-Übergangsregelung, bei der Kosovo autonom unter serbischer Regierung bleiben sollte, die UÇK entwaffnet werden sollte und Sicherheit durch die NATO (North Atlantic Treaty Organization) gewährleistet werden sollte (Judah, 2008, S. 85). Milošević lehnte dies ab, aufgrund der Anwesenheit von NATO-Truppen, und die UÇK ebenfalls, da keine sofortige Unabhängigkeit garantiert wurde (Judah, 2008, S. 85). Jedoch gab es dann doch eine Zustimmung seitens der kosovo-albanischen Delegation, aber Serbien legte eine veränderte Version vor, die Kosovo kein Selbstbestimmungsrecht zusprach.

Diese diplomatischen Auseinandersetzungen kamen für die Bevölkerung zu spät. Bis zum Beginn der NATO-Intervention am 24. März 1999 waren bereits ca. 2.000 Menschen im Konflikt gestorben (und 250 000 vertrieben) (Judah, 2008, S. 87). Die NATO-Bombardierung dauerte 78 Tage und traf militärische Ziele und Industrie, aber auch zivile Infrastruktur (Judah, 2008, S. 88ff). Es kam zu weiteren massenhaften Vertreibungen, wobei bis Ende März zehntausende Albaner*innen aus Pristina und weiteren Städten nach Nord-Mazedonien deportiert wurden (Judah, 2008, S. 88). Die Bombardierung endete am 10. Juni 1999 und Milošević kapitulierte. Der Krieg forderte insgesamt 13.625 Todesopfer, darunter Zivilist*innen und Kombattant*innen. Davon waren 80 % Albaner*innen, 16 % Serb*innen und 4 % Angehörige anderer Gruppen wie Rom*nja und Bosnier*innen (Humanitarian Law Center, 2011). Bis Kriegsende waren laut UNHCR schätzungsweise 848.100 Personen ins Ausland geflohen (Albanien, Mazedonien, Montenegro und andere Länder), mit den Binnenvertriebenen in Kosovo gab es insgesamt ca. 1,45 Millionen Geflüchtete (UNHCR, 1999, zitiert nach Judah, 2008, S. 88). Neben Vertreibung und physischer Gewalt war sexualisierte Gewalt ein systematisch eingesetztes Mittel im Konflikt. Human Rights Watch dokumentierte in ihrem Bericht von 2000 zahlreiche Fälle von Vergewaltigungen durch serbische Sicherheitskräfte und paramilitärische Einheiten, die als Teil einer gezielten Strategie eingestuft wurden (Human Rights Watch, 2000). Die genaue Anzahl der Betroffenen lässt sich aufgrund der hohen Dunkelziffer nicht nennen, da viele Fälle aufgrund von Stigmatisierung und den Umständen des Krieges (bis heute) nicht gemeldet wurden (Zeidler, 2022). Nach dem Ende der NATO-Bombardierung am 10. Juni 1999 übernahm die internationale Gemeinschaft die Verwaltung Kosovos. Auf Basis der UN-Resolution 1244 wurde die UNMIK (United Nations Interim Administration Mission in Kosovo) eingesetzt, während NATO-Truppen (KFOR) die Sicherheit gewährleisteten (Judah, 2008, S. 94f).

Kosovo verblieb formal Teil Serbiens, wurde jedoch de facto international verwaltet. Die Nachkriegszeit war geprägt von massiven Herausforderungen: dem Wiederaufbau zerstörter Infrastruktur, der Rückkehr von Geflüchteten sowie anhaltenden Spannungen zwischen Serb*innen und Albaner*innen (Judah, 2008, S. 94ff). Am 17. Februar 2008 erklärte das kosovarische Parlament einseitig die Unabhängigkeit, die von den USA, der EU und bis heute von mehr als 100 weiteren Staaten anerkannt wurde, nicht jedoch von Serbien, Russland oder China.

EMPIRISCHER FORSCHUNGSSTAND

Im Folgenden wird der empirische Forschungsstand zur kosovo-albanischen Diaspora vorgestellt, wobei Studien aus verschiedenen Ländern herangezogen werden.

Entstehung und Politisierung der kosovo-albanischen Diaspora

Die albanische Diaspora ist weltweit verteilt, wobei die kosovo-albanische Diaspora im deutschsprachigen Raum vor allem durch das Gastarbeiterprogramm entstand. Die ökonomisch schlechte Lage für Albaner*innen in Jugoslawien (und in der Türkei) führte dazu, dass ein Großteil nach Deutschland, Österreich und in die Schweiz auswanderten. Dabei wurden sie als „Jugoslaw*innen“ und „Türk*innen“ kategorisiert, aufgrund ihrer Staatsangehörigkeit (Blumi, 2003). Aufgrund dieser Kategorisierung beschreibt Blumi wie Albaner*innen so „unsichtbar“ wurden. Die Aufnahmegesellschaften waren nicht darum bemüht die komplexe Differenzierung der Gastarbeiter*innen zu sehen und ihnen wurde keine Empathie oder wirkliches Interesse an ihrer Herkunft entgegengebracht (Blumi, 2003, S. 953). Gleichzeitig zeigt das auf wie Migration durch Machtverhältnisse und Anerkennung geprägt ist, wodurch Albaner*innen gezwungen waren sich in vorgesetzte Kategorien einzuordnen. Seitens der Albaner*innen war dies taktisch begründet, wie zum Beispiel die „pizza option“ (Blumi, 2003, S. 959) aufzeigt, bei der albanische Migrant*innen sich als Italiener*innen ausgaben und „italienische“ Restaurants betrieben. Während in der Küche Albanisch gesprochen wurde, zeigte man nach außen eine andere Identität. Ein anderer Mechanismus war es, die jugoslawische Identität anzunehmen, da die türkische aufgrund von anti-muslimischen Rassismus stärker stigmatisiert wurde (Blumi, 2003, S. 954). Externe Wahrnehmung formte hier die Selbst-Repräsentation von Albaner*innen.

In den 1980ern kam es jedoch zu einem Wendepunkt, aufgrund der Studierenden-Proteste im Kosovo, die gewaltsame Reaktion der jugoslawischen Regierung und die darauffolgende Migration vieler Albaner*innen. Albaner*innen im Kosovo wurden nun durch die

internationale Öffentlichkeit wahrgenommen und als eigenständige politische Akteur*innen betrachtet (Blumi, 2003, S. 960). Dabei entstand eine neue, politisierte und gebildetere Diaspora-Generation, die sich deutlich von früheren, eher ländlich geprägten Migrant*innen unterschied. Sie war politisch organisiert und trug den Konflikt aktiv in internationale Kontexte (Blumi, 2003, S. 960). Parallel dazu besserte sich die ökonomische Situation der älteren Generation, was ihnen ein stärkeres Selbstbewusstsein brachte ihre Identität auch nach außen zu tragen (Blumi, 2003, S. 959f). Diese Situation ermöglichte es in kulturelle albanische Institutionen zu investieren, vor allem aber auch in die politische Organisation. So wurden zum Beispiel Lobbygruppen in den USA gegründet (Camaj, 2024, S.34), die Partei der LDK und später auch die UÇK (Blumi, 2003, S. 962). Vor allem die UÇK wurde maßgeblich durch Gelder aus der Diaspora finanziert (Camaj, 2024, S.130). Dieser politische Aktivismus formte transnationale Netzwerke zwischen albanischen Gemeinschaften weltweit, von der Schweiz bis in die USA. Im Kosovo gab es eine Steuer von 3% (für Unternehmen 10%) die von Ibrahim Rugova und seiner „Schattenregierung“ initiiert wurde um entlassene Albaner*innen im Kosovo wieder zu beschäftigen und das parallele Schulsystem zu finanzieren (Judah, 2008, S. 73). Für die Diaspora war diese Steuer zwar freiwillig, wurde aber von einzelnen Mitgliedern stark propagiert, weil ein starkes Solidaritätsgefühl bestand und sozialer Druck auf Nicht-Zahlende ausgeübt wurde (Judah, 2008, S. 73). So begann die Formierung einer vernetzten Diaspora durch bessere materielle Umstände, politischem Aktivismus und einem klaren kollektiven Bewusstsein einer albanischen Identität. Die „verspätete“ Politisierung und Sichtbarkeit albanischer Identität ist das Ergebnis einer strukturellen Unsichtbarmachung und eines späteren generationellen Umbruchs (Blumi, 2003, S. 962ff).

Von Gastarbeiter*innen zur transnationalen Diaspora

Viele albanische Migrant*innen, vor allem Männer aus sozioökonomisch benachteiligten Gruppen, kamen und arbeiteten anfangs in niedrig qualifizierten Sektoren (Dushi, 2024, S. 4). Obwohl das Programm stark organisiert war, bot es kaum Integrationsmöglichkeiten, etwa durch fehlenden Spracherwerb, was die soziale Integration erschwerte (Dushi, 2024, S. 12). Die Annahme eines nur vorübergehenden Aufenthalts führte dazu, dass die meisten wenig in Bildung oder langfristige „Integration“ investierten. Gleichzeitig entschieden sich viele aufgrund politischer und wirtschaftlicher Unsicherheiten im Kosovo später für Familiennachzug und dauerhaften Verbleib (Dushi, 2024, S. 12). Ab den späten 1980er Jahren begann eine verstärkte Familienzusammenführung, und die Ehefrauen und Kinder

der Gastarbeiter kamen nach (Dushi, 2024, S.5). Väter spielten dabei eine zentrale Rolle in der Integration ihrer Kinder, indem sie deren Anpassung an soziale Normen und institutionelle Strukturen aktiv unterstützten und versuchten, eigene anfängliche Benachteiligungen bei ihren Kindern nicht zu reproduzieren (Dushi, 2024, S.11). Die zugezogenen Frauen hatten ähnliche Erfahrungen wie die Männer, was bezahlte Arbeit und „Integration“ in die Aufnahmegesellschaft anging, jedoch berichteten die Frauen von bewussten beruflichen Einbußen aufgrund der Priorisierung familiärer Fürsorge, wobei Selbstaufopferung ein wiederkehrendes Thema war (Dushi, 2024, S.11). Mit der Zeit wandelte sich dies und es erfolgte eine Emanzipation dieser migrierten Frauen (Dushi, 2015). Sie begannen Sprachkurse zu besuchen und bezahlter Arbeit nachzugehen, jedoch oftmals nur mit der Unterstützung des Ehemannes (Dushi, 2015, S.100). Die Migration nach 2000, also nach dem Krieg, war immer noch von Familienzusammenführung geprägt, jedoch begannen langsam Frauen an auch auszuwandern, die aufgrund von Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten auswanderten (Dushi, 2015, S.101). Traditionelle Normen wurden dadurch stärker in Frage gestellt, was auch dazu führte, dass es zu vermehrten Scheidungen kam bei mangelnder Unterstützung für die Ambitionen der Frauen seitens der Ehemänner (Dushi, 2015, S.101). Diese schrittweise Emanzipation und der dauerhafte Verbleib veränderten das Verhältnis zur Heimat grundlegend und die Rückkehr in den Kosovo blieb für die meisten unrealistisch aufgrund einer anhaltenden wirtschaftlichen Unterentwicklung und politischen Instabilität in Kosovo (Iseni, 2013, S. 235). Die Politisierung der Diaspora führte zu einer Konsolidierung, doch die Umstände dieser Politisierung führten dazu, dass sie eine Diaspora blieb und die meisten nicht in ihre Heimat zurückkehrten. Man hatte sich an den höheren Lebensstandard gewöhnt und war meist bereits wieder vereint mit der Familie, zudem erhoffte man sich eine bessere Zukunft für die Kinder. Diese Umstände führten zu einem „shift“ der Identität (Iseni, 2013, S. 239). Durch die Erkenntnis, dass man nun an diesem Ort bleibt, und Umstände wie Einbürgerungen und Erwerb von Wohneigentum, wird die Zugehörigkeit zur Schweiz und anderen Orten verfestigt (Iseni, 2013, S. 230). Durch technologische Entwicklungen wird der Diaspora zudem einfacher ermöglicht eine Verbindung zur Heimat und Familie aufrechtzuerhalten, ohne den Lebensort dabei zu verlassen (Iseni, 2013, S. 239). Vor allem die zweite Generation ist geprägt durch eine Verbundenheit zu beiden Ländern, zum Beispiel, dadurch dass Individualismus stark wertgeschätzt wird und das „modernere“ Leben in der Schweiz (im Vergleich zu Kosovo), aber dennoch wird endogam geheiratet, also unter Albaner*innen (Iseni, 2013, S. 239). Besuche im Herkunftsland verstärken die „hybride“ Identität der Befragten. Dort werden sie

als Teil der Diaspora wahrgenommen und diese Erfahrung der Differenzierung führt dazu, dass sie ihre Identität zunehmend als eine Mischung aus „uns“ (der Diaspora) und „ihnen“ (den Menschen im Herkunftsland) definieren (Iseni, 2013, S. 237). Erfahrungen von Diskriminierung, etwa bei der Lehrstellensuche aufgrund albanischer Nachnamen oder durch negative Medienbilder, untermauern diese hybride Identität (Iseni, 2013, S. 237). Insbesondere Frauen der ersten Generation lehnen zudem eine Rückkehr oft ab, da sie ihr Leben im Ausland als „befreiender“ erlebt haben. Sie fürchten eine Rückkehr zu einer „traditionelleren“ Lebensweise und den damit verbundenen Einschränkungen der individuellen Freiheiten in den oft konservativen Dörfern ihrer Herkunft (Iseni, 2013, S. 236ff). Diese Entscheidung zu bleiben, spiegelt sich auch in der ökonomischen Dimension der transnationalen Verbindung wider wie die „remittances“ zeigen, also finanzielle Überweisungen an die Heimat. 2019 erreichten diese Überweisungen eine Höhe von 851.7 Millionen Euro, was 15,08 Prozent des Bruttoinlandprodukts von Kosovo ausmacht, wobei diese Überweisungen über die Jahre ansteigen (Merovci & Sekiraqa, 2021, S. 262). Dabei stammen diese Überweisungen zu 41% aus Deutschland, 20,2% aus der Schweiz, 7,1% aus den USA und 4% aus Österreich (Merovci & Sekiraqa, 2021, S. 265). Diese finanziellen Überweisungen sichern nicht nur Grundbedürfnisse, sondern fließen auch in Immobilien als sichtbares Symbol sozialen Erfolgs, während „social remittances“ (also Werte und Praktiken) ebenfalls in das Herkunftsland getragen werden (Kadriu, 2024, S. 81). Damit ersetzen diese Leistungen jedoch oft strukturell fehlende staatliche Leistungen, ohne dabei die politischen Verhältnisse zu verändern (Merovci & Sekiraqa, 2021, S. 265). Die Diaspora hat sich damit von einer aus „nationalists in distance“ hin zu einer „transnational bound labour“ Diaspora entwickelt, geprägt durch familiäre Bindungen, wirtschaftliche Investitionen und regelmäßige Besuche und im Kosovo (Kadriu, 2019, S. 69f).

Kosovo: Geschlecht und Erinnerungspolitik

Männlichkeits- und Weiblichkeitsbilder sind im transnationalen Raum der Diaspora und Kosovo stark durch die Geschehnisse im Krieg beeinflusst und haben teilweise patriarchale Strukturen so gestärkt. In der Diaspora in der Schweiz hat sich neben dem „heroic fighter“ und dem „pacifist“ auch das aktivistische Männlichkeitsbild des „entrepreneurs“ entwickelt (Farquet, 2018). Sein transnationaler Aktivismus wird dargestellt wie ein erfolgreicher Geschäftsmann, nur dass sein Geschäft der politische Aktivismus war, zum Beispiel die Finanzierung der UÇK oder die Organisation der LDK (Farquet, 2018, S. 369f). Diese

Positionierung kann auch als Möglichkeit gelesen werden sich gegen die Stereotypen albanischer Männer in der Schweiz zu wehren, die oft als brutale „Machos“ dargestellt werden (Farquet, 2018, S. 375f). Diese aktivistischen Männlichkeitsbilder führen dazu, dass die Rolle der Frauen unsichtbar bleibt und ihnen wird eine passive und untergeordnete Rolle im Aktivismus damit zugeschrieben (Farquet, 2018, S. 373).

Im Kosovo dominiert bis heute eine militarisierte Maskulinität, wodurch ehemalige Kämpfer der UÇK ein hohes Maß an Ansehen als Kriegshelden genossen, während bei Frauen die Mutterschaft idealisiert wurde. Balbon beschreibt dass aus diesem Verhältnis ein unterschiedliches „gendered conflict capital“ entstanden ist, was den Männern später politische Teilhabe ermöglichte, den Frauen jedoch eine untergeordnete und unterstützende Rolle (Balbon, 2024, S. 277). Die daraus entstehende Männlichkeit ist hegemonial und konstruiert die Identitäten, wie die des „patriotic man“ und der „childbearing woman“ als Ikonen des nationalen Überlebens, um den Mangel an tatsächlicher politischer Unabhängigkeit kurz nach dem Krieg zu kompensieren (Munn, 2008, S. 440). Die militarisierte Männlichkeit und der bewaffnete Widerstand war und sind bis heute ein wichtiges Narrativ in der Erinnerungs-Politik Kosovos (Lellio & Schwandner-Sievers, 2006, S. 521). So wird es Frauen erschwert aus der patriarchalen Ordnung herauszubrechen und einen selbstbestimmten Platz in der Gesellschaft einzunehmen (Lellio & Schwandner-Sievers, 2006, S. 522). Selbst die weitverbreiteten und systematischen Vergewaltigungen haben während des Kriegs nur geringe Aufmerksamkeit erhalten und waren danach kaum Teil des öffentlichen Diskurs (Lellio & Schwandner-Sievers, 2006, S. 522). Die sexuelle Gewalt im Krieg wurde als Angriff auf die Ehre der Frau wahrgenommen und somit als Angriff auf die Ehre des Mannes und der Nation (Luci, 2005, S. 162). Nationale Konzepte von „Blut“ und „Reinheit“ rahmten die Gewalt an weiblichen Körpern als Angriff auf die albanische Familie und Männlichkeit, wodurch die Erfahrung der Frauen hinter der Ehre der Nation zurücktrat (Luci, 2005, S. 162). Erst ab 2012, aufgrund zivilgesellschaftlichen und politischen Bestrebungen, die die Opfer als Heldinnen darstellten, die sich für die Nation aufgeopfert haben, begann ein Diskurs um die erlebte sexuelle Gewalt (Zeidler, 2022, S. 329). Die Frauen wurden so integriert in die nationale hegemoniale Erzählung des Kriegs, wobei ihre individuellen Erfahrungen weniger relevant sind und sie immer noch Stigmatisierung erleben (Zeidler, 2022, S. 329).

Die militarisierte hegemoniale Männlichkeit lässt außer Acht, dass auch Frauen beteiligt waren an den Studierenden-Protesten, Teil der LDK waren und am bewaffneten Widerstand beteiligt waren. Dabei nahmen Frauen verschieden Rollen ein, von dem Kampf an der Front

hin bis zur medizinischen Versorgung (Ferizaj, 2024, S. 36). Ein Argument von Ferizaj ist, dass die koloniale Gewalt des serbischen Regimes in den 1990er Jahren zu flexibleren Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit unter der unterdrückten Bevölkerung führten, was sich unter anderem darin zeigte, dass Frauen in der UÇK trotz bestehender misogynen Strukturen aktiv als Kämpferinnen an der Front beteiligt waren und damit patriarchale Geschlechterordnungen herausforderten (Ferizaj, 2024, S. 36f). Trotz dieser Flexibilität gab es dennoch „omnipräsente“ patriarchale Strukturen in der UÇK, zum Beispiel waren Frauen zwar Anführerinnen, aber keine Kommandantinnen (Ferizaj, 2024, S. 46). In der Nachkriegszeit wurde die Beteiligung der Frauen verschwiegen oder sogar diffamiert, indem sie als „Sexsklavinnen“ der Kommandanten bezeichnet wurden (Ferizaj, 2024, S. 48). Viele der Frauen verschwiegen ihre Vergangenheit in der UÇK oder schätzten ihren eigenen Beitrag als sehr bescheiden ein, während Männer ihren Beitrag überhöhten (Ferizaj, 2024, S. 47). Diese Befunde zeigen auf, dass eine (hegemoniale) militarisierte Männlichkeit in Kosovo nicht koexistieren kann mit einer militarisierten Weiblichkeit, und Frauen als Opfer, Mütter oder lediglich Unterstützerinnen dargestellt wurden. Selbst wenn Frauen Gender-Normen aktiv aufbrechen und sich an einem bewaffneten Widerstand beteiligen, können sie nicht lange in dieser Rolle verbleiben und werden im Nachhinein aus dem kollektiven Gedächtnis entfernt.

Die Dominanz der männlich geprägten Erzählung spannt sich nicht nur über den Krieg 1998-1999, sondern hat auch dazu geführt die sozialistische Vergangenheit und die Rolle der Frauen in dieser zu missachten (Krasniqi, 2025). Mit dem Konzept der „slow memory“ und einem Fokus auf Gender, versucht Vjollca Krasniqi dem entgegenzuwirken, indem sie sich auf langsame, alltägliche Prozesse des sozialen Erinnerns konzentriert, die die individuellen Kämpfe, Widerstände und Emotionen von (weiblichen) Einzelpersonen zentriert (Krasniqi, 2025, S. 2ff). Anhand der Analyse von Berichten von Historikerinnen dieser Zeit, zeigt sich dass Sozialismus in Jugoslawien zwar eine rechtliche Gleichheit etablierte, aber patriarchale und binäre Geschlechtsstrukturen fortbestanden, indem Frauen oft die Doppelbelastung der bezahlten Arbeit und Hausarbeit trugen und weiterhin die nationale und soziale Pflicht der Mutterschaft propagiert wurde (Krasniqi, 2025, S. 6). Durch diese Arbeit wird klar, dass national konstruierte Formen von Geschlecht im Kosovo bereits sehr lange bestehen und wie die Rolle der Frauen in der Geschichte dabei marginalisiert wird.

Patriarchale Verhältnisse im Kosovo wurden aber nicht nur intern durch den Krieg beeinflusst, sondern auch durch internationale Akteure, die dabei paradoxerweise traditionelle und patriarchale Rollenbilder verfestigt haben. Anhand der Analyse von UN-

Plakaten und Wahlwerbung nationalistischer Parteien im Kosovo nach dem Krieg, zeigt Krasniqi auf, wie Frauen auf ihre reproduktive Rolle als „Mütter der Nation“ reduziert und aus dem politischen Raum ausgeschlossen wurden, während die kosovarische Gesellschaft zugleich infantilisiert wurde und unter „internationaler Anleitung“ geführt werden muss (Krasniqi, 2007, S. 19f). Gleichzeitig passten sich lokale politische Eliten dem „westlichen Blick“ an, indem sie Identität strategisch inszenieren, oft auf Kosten von Frauen, die entweder als Trägerinnen traditioneller Werte oder als Problem für ein „modernes“ Image fungieren (Krasniqi, 2007, S. 17). Krasniqi argumentiert, dass die Gender-Repräsentationen und die Militarisierung der Kultur sich dabei gegenseitig verstärkten (Krasniqi, 2007, S. 1). Diese historischen Entwicklungen hegemonialer Männlichkeit im Kosovo sind wichtig, um heutige patriarchale Strukturen auch in der Diaspora nachvollziehen zu können.

Identität und interne Differenzierung der Diaspora

Die kosovo-albanische Diaspora ist keine homogene Gruppe, sondern geprägt von komplexen Prozessen der Identitätskonstruktion und internen Differenzierung. Dahinden liefert ein komplexes Bild zur Konstruktion von Ethnizität in der Diaspora (Dahinden, 2008, 2010). Mit der Annahme, dass ethnische Gruppen nicht „naturgegeben“ oder universal sind, sondern soziale Konstruktionen, die als Werkzeuge für soziale Inklusion und Exklusion dienen untersuchte sie die kosovo-albanische Diaspora in der Schweiz (Dahinden, 2008, S. 55). Ethnizität wird durch die Praxis der ethnische Grenzziehung erklärt und ergänzt durch die Analyse von Netzwerken der Befragten. Bei den Albaner*innen waren diese ethnisch sehr stark homogen und die große Mehrheit greift bei beruflichen, familiären, finanziellen oder emotionalen Anliegen auf andere Albaner*innen zurück, und auch die Freizeit wird überwiegend innerhalb dieser Community verbracht (Dahinden, 2008, S. 62). Die Grenzen dieser Community sind jedoch sehr flexibel und einem Wandel unterlegen, denn während des Kriegs weitete sich diese Grenze aus und involvierte alle Albanisch-sprechenden Personen (also auch aus Mazedonien, Albanien oder anderen Ländern) (eine „bounded solidarity“), während sich danach diese Community stark fragmentierte (Dahinden, 2008, S. 62). Diese Fragmentierung ist zudem auch hierarchisiert und geschieht entlang von Aufenthaltsstatus, Geschlecht, Religion, politischer Einstellung sowie urbaner vs. ruraler Herkunft (Dahinden, 2008, S. 63). Ehemalige Gastarbeiter*innen distanzierten sich oft von „Asylsuchenden“, möglicherweise um einer externen Stigmatisierung zu entgehen (Dahinden, 2008, S. 64). Die Fragmentierung entlang vom Geschlecht zeigte sich daran, dass Frauen andere Frauen innerhalb der Community unterstützten und Männer andere Männer,

ohne jedoch, dass eine Segregation stattgefunden hätte (Dahinden, 2008, S. 64). Ein weiterer wichtiger Punkt war die Differenzierung anhand der Herkunft im Kosovo, also ob man vom Land oder der Stadt kommt. Urbane Albaner*innen konstruierten sich selbst als modern und emanzipiert, während ländliche Gruppen abgewertet und stereotypisiert wurden, zum Beispiel als ungebildet oder rückständig in Bezug auf Geschlechterverhältnisse (Dahinden, 2008, S. 64f).

Essentialistische Konzepte von Ethnizität und ethnischen Communitys werden durch diese Befunde dekonstruiert und zeigen, dass selbst wenn eine Gruppe von außen homogen wahrgenommen wird, es innerhalb dieser Gruppe eine starke Fragmentierung und interne Grenzziehung geben kann. Zudem ist Ethnizität immer relational und von zeitlichen Ereignissen beeinflusst. Die starke Homogenität kann ausgelöst werden durch externe Stigmatisierung und Diskriminierung, die Albaner*innen in der Schweiz oft erleben (Dahinden, 2010, S.136). In der Studie von 2010 werden auch geschlechtsspezifische Netzwerke genauer untersucht. Dabei greifen Frauen stärker auf familiäre Netzwerke zurück, vor allem entlang matrilinearere Linien, jedoch besteht ein erheblicher Teil ihrer sozialen Netzwerke auch aus Freundinnen, wodurch das stereotype Bild einer ausschließlich familiengebundenen Einbettung relativiert wird (Dahinden, 2010, S.133f). Die geschlechterspezifischen Unterschiede sind jedoch der Ethnizität als zentrales Strukturprinzip von Netzwerken untergeordnet und sorgen eher für eine zusätzliche Differenzierung.

Die Differenzierung innerhalb der Diaspora lässt sich in verschiedenen nationalen Kontexten beobachten. Innerhalb Großbritanniens zum Beispiel, zeigt eine Studie auf, wie die Differenzierung durch Brüche und Kontinuitäten geprägt ist, am Beispiel von Bildung, Geschlecht und Religion (Kostovicova & Prestreshi, 2003). Die Diaspora in Großbritannien hat eine andere soziale Struktur, da es kein Gastarbeiterabkommen gab und als die meisten Albaner*innen in den 1990ern ausgewandert sind, kamen vor allem Personen aus städtischen Gebieten des Kosovo nach Großbritannien. Bei diesen handelte es sich häufig um Studierende, Hochschulabsolvent*innen oder junge Fachkräfte, die vor der serbischen Repression flohen, welche ihre Bildungs- und Berufsaussichten in der Heimat stark eingeschränkt hatte (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1082). Der Zugang zum Bildungssystem, der mit rechtlichen und bürokratischen Hürden verbunden war, führt zu einer sozialen Schichtung innerhalb der Diaspora (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1085). Bildung wurde sehr hochgeschätzt und fungierte somit als ein soziales Kapital. Die Differenzierung entlang des Grades der Religiosität wurde unterteilt in praktizierende vs.

nicht-praktizierende Muslim*innen und Atheisten. Es findet eine bewusste nationale Differenzierung statt, da die albanischen Muslim*innen sich von anderen Muslim*innen (zum Beispiel arabischer oder asiatischer Herkunft) in Großbritannien abgrenzten und eine „albanische“ Form des Islams praktizierten (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1091f). Die Atheist*innen hingegen berufen sich auf ihre Nation als Religion durch das bekannte albanische Sprichwort: „Die Religion des Albaners ist das Albanertum.“ (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1092).

Die Differenzierung anhand des Geschlechts wird als „limited liberation“ beschrieben (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1086). Frauen erleben die Migration oft als emanzipatorisch aufgrund der Bildungsmöglichkeiten und der Chance wirtschaftlich unabhängig zu werden oder alleine leben zu können, abseits von der Familie (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1086). Zeitgleich wird diese Emanzipation begrenzt durch den moralischen Druck als ethnische „guardians“ (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1088), der Community zu fungieren. Von ihnen wird erwartet einen albanischen Partner zu heiraten, während Männer, die nicht-albanische Partnerinnen haben, keine moralischen Sanktionen fürchten müssen (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1089). Dieser Druck in der Diaspora hat dazu geführt, dass die Tradition arrangierte Ehen wieder auferlebt wurden, wobei vor allem für Männer Bräute aus dem Kosovo arrangiert wurden (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1088). Die Frauen sagen aus, dass ihre Emanzipation es ihnen erschwert einen albanischen Partner zu finden, da diese sie oft ablehnen. Sie werden mit den Frauen aus dem Kosovo verglichen, die als „reiner“ und weniger emanzipiert gelten (Kostovicova & Prestreshi, 2003, S. 1092). Konservative Vorstellungen von Ehe werden so in der Diaspora im Vergleich zu Kosovo verstärkt und sogar wiederaufgenommen und die Frauen werden dazu verpflichtet, die „Hüterinnen“ der ethnischen Grenzziehung der Community zu sein.

Ehe und Familie

Die Ehe und Familie spielen eine zentrale Rolle in der transnationalen Verbindung der kosovo-albanischen Diaspora. Eine Studie in Finnland, die sich mit den Biografien von Kosovo-Albaner*innen und ihrer Migration beschäftigte, untersuchte wie Frauen ihre Migrationsgründe selbst darstellten im Kontext der Familie (Säävälä, 2010). Diese Studie stellt heraus, dass sich kosovo-albanische Frauen weniger als „Opfer“ des Krieges darstellten sondern ihre Handlungsmacht betonten, indem sie ihre Rolle als „beschützende Mütter“ betonten, die ihren Kindern zu liebe migriert sind (Säävälä, 2010, S. 1148). Sie betonten ihr aktives Zutun und beanspruchen Handlungsmacht, obwohl sie mehr oder weniger

gezwungen waren ihre Heimat zu verlassen (Säävälä, 2010, S. 1146). Diese Handlungsmacht entstand auch aus der Tatsache heraus, dass Männer den Kosovo verließen um finanziell für die Familie zu sorgen und einige sich auch am bewaffneten Widerstand beteiligten, wodurch die patriarchale Verantwortung für die Familie nun den Frauen zu Teil wurde (Säävälä, 2010, S. 1149). Macht und Eigenkontrolle standen im Vordergrund (Säävälä, 2010, S. 1151). Migration im Kontext der Familie und Ehe impliziert somit nicht automatisch eine Passivität, wie sie migrantischen Frauen oftmals zugeschrieben wird (Dushi, 2015, S.91).

Die Frage nach Handlungsmacht zeigt sich besonders deutlich in der Gestaltung von Ehe und Partnerschaft innerhalb der Diaspora, die von familiären Erwartungen und von rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen geprägt ist. Zunächst einmal weist die kosovo-albanische Diaspora eine hohe Rate der Endogamie auf, wie zum Beispiel in der Schweiz. Eine Studie über die Partnerwahl von türkischen und Personen aus dem ehemaligen Jugoslawien zeigt auf, dass circa 70% der Befragten mit Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien einen/eine Partner*in mit derselben Herkunft haben, wobei Personen aus dem Kosovo andere Personen aus dem Kosovo daten und selten Grenzen innerhalb der jugoslawischen Diaspora überschreiten (Topgül, 2016, S. 359). Für den österreichischen Kontext wurde in mehreren Studien untersucht, wie transnationale Ehen zwischen der Diaspora und Kosovo strukturiert sind (Kadriu, 2017; Leutloff-Grandits, 2019). Die Ehe ist oftmals auch die einzige Möglichkeit, um Personen aus der Heimat eine legale Einreisemöglichkeit und Aussicht auf einen langfristigen Aufenthalt zu bieten. Für die kosovo-albanische Diaspora war das vor allem der Fall nach dem Krieg, als ein Antrag auf Asyl nicht mehr möglich war (Leutloff-Grandits, 2019, S. 124). So zeigt sich ein Wandel der Migrationsstrukturen aufgrund rechtlicher und politischer Veränderung, was zu einem Anstieg von „migration marriages“ geführt hat (Leutloff-Grandits, 2019). Viele Diaspora-Mitglieder wählen gezielt Partner aus ihrer Herkunftsregion im Kosovo. Motive für diese transnationale Form der Ehe sind der Wunsch „die Wurzeln nicht zu verlieren“ und eine gewisse „patriotische Solidarität“ mit Menschen in wirtschaftlich schwierigen Verhältnissen im Kosovo (Kadriu, 2017, S. 29). Endogamie wird als ein „Schutzschild“ gegen Assimilation und als Mittel zur Bewahrung der nationalen Identität gesehen (Kadriu, 2017, S. 29). Daneben ist die Hochzeit der transnationalen Ehe vor allem auch ein Ausdruck kultureller Zugehörigkeit für Diaspora-Mitglieder, wobei es zu einer „Glokalisierung“ kommt bei der traditionelle und moderne Elemente gemischt werden (Kadriu, 2017, S. 34). Kadriu bietet als mögliche Erklärung an, dass das als ein Entgegenwirken einer gefühlten Entwurzelung fungieren kann (Kadriu, 2017, S. 34).

Dabei spielt die Familie eine große Rolle in der Partnerwahl. Arrangierte Ehen waren in den 1990er eher gängig, jedoch in den 2010ern eher selten und sie werden als altmodisch und „vormodern“ betrachtet (Leutloff-Grandits, 2019, S. 128). Jedoch hat sich eine „hybride“ Form der arrangierten Ehe gebildet, bei der Eltern und die Familie eingebunden sind, die betroffenen Personen aber letztlich die Entscheidungsmacht haben (Leutloff-Grandits, 2019, S. 128f). Hier ist es traditionellerweise oftmals die Mutter des Mannes, die über ihr soziales Netzwerk eine passende Schwiegertochter sucht (Kadriu, 2017, S. 27). Zudem wird eine arrangierte Heirat teils strategisch genutzt, etwa um Migration zu ermöglichen und soziale Aufstiegschancen zu verbessern (durch Migration ins Ausland), wobei diese Entscheidungen stark geschlechtsspezifisch geprägt sind (Leutloff-Grandits, 2019, S. 129). Frauen neigen eher dazu transnationale Ehen einzugehen als Männer und die Familie ist eher involviert bei ihnen (Topgül, 2016, S. 359f). Zudem streben Frauen aus dem Kosovo eine Heirat im Ausland an, um Armut zu entkommen und für sich und potenzielle Kinder eine bessere Zukunft zu ermöglichen, aber auch um die Möglichkeit auf ein emanzipierteres Leben zu haben (Leutloff-Grandits, 2019, S. 139). Für Männer steht vor allem eine ökonomische Verpflichtung gegenüber der Familie im Vordergrund, da die Heiratsmigration als Weg gesehen wird die Familie zu unterstützen und der hohen Arbeitslosigkeit zu entgehen (Leutloff-Grandits, 2019, S. 132). Männer, die über Heirat migrieren, sind anfangs oft rechtlich, ökonomisch und emotional stark von ihren Ehefrauen abhängig. Da die diasporischen Frauen oft schon besser „integriert“ sind, übernehmen sie häufig die Haushaltsführung und administrative Aufgaben, was das traditionelle Bild des männlichen „Ernährers“ der Familie in Frage stellt. Dies sorgt dafür, dass Männer sich „degradiert“ fühlen und Frauen eine doppelte Belastung erleben, jedoch sind die Konflikte eher gering, wenn diese Situation nur temporär ist (Leutloff-Grandits, 2019, S. 135).

Für Frauen, die migrieren ist Emanzipation und Freiheit eine Motivation, jedoch kann es passieren, dass sie in patriarchale familiäre Strukturen geraten, wenn sie zum Beispiel in das Haus der Familie des Mannes ziehen mit den Schwiegereltern. Dabei ist vor allem die Beziehung zur Schwiegermutter prägend, da sie mit traditionellen Erwartungen an die „dienende“ Rolle der Schwiegertochter verbunden ist (Leutloff-Grandits, 2019, S. 138). Dies kann mit Einschränkungen der Autonomie einhergehen, etwa im Hinblick auf Bildung oder bezahlter Arbeit. Daher bevorzugen manche Frauen bei der Partnerwahl Männer, die unabhängig von der Großfamilie leben, um familiären Einfluss zu vermeiden (Leutloff-Grandits, 2019, S. 137f). Für Spannungen sorgen auch oft die „letra“ (albanisch für Papiere), was sich auf den Aufenthaltsstatus oder die angestrebte Staatsbürgerschaft im Ausland

bezieht. Vor allem Frauen haben Angst instrumentalisiert und getäuscht zu werden, wenn Männer die Ehe primär zur Legalisierung ihres Aufenthalts nutzen, und nicht eine Liebesheirat anstreben (Kadriu, 2017, S. 31). Es kommt zu Fällen von Ausbeutung, Druck und Drohungen seitens der Familie, die Ehe nicht zu beenden, solange der Aufenthaltsstatus nicht gesichert ist (Kadriu, 2017, S. 31).

Diese Spannungen innerhalb der transnationalen Ehe verdeutlichen, wie Generationen Geschlechternormen in der Diaspora sowohl reproduzieren als auch neu aushandeln können. Dabei zeigen sich sowohl Kontinuitäten, etwa in der Weitergabe von Geschlechternormen, als auch Veränderungen, die durch die Migration und Migrationserfahrungen entstehen (Ammann Dula, 2023). Verschiedene Generationen einer Familie haben unterschiedliche Positionierungen im selben sozialen Feld und reagieren unterschiedlich auf Herausforderungen (Ammann Dula, 2023, S. 110f). Jüngere Frauen und Töchter übernehmen oft Care-Arbeit, was zu eingeschränkten Bildungs- und Berufschancen führen kann und zur Reproduktion patriarchaler Strukturen (Ammann Dula, 2023, S. 110f). Gleichzeitig werden traditionelle Geschlechternormen zunehmend hinterfragt und neu ausgehandelt, wobei transnationale Erfahrungen sowohl Begrenzungen als auch Handlungsspielräume schaffen können (Ammann Dula, 2023, S. 111). Diese Aushandlungsprozesse innerhalb der Familie zeigen sich auch in konkreten transnationalen Räumen. Insbesondere in den Sommermonaten werden Dörfer und Städte im Kosovo durch Hochzeiten zu sozialen Orten, in denen sich transnationale Beziehungen verdichten und bestehende Hierarchien zwischen „hier“ und „dort“ temporär relativiert werden (Leutloff-Grandits, 2016, S. 138). Um die physische Trennung zu überwinden, entstehen translokale Räume, durch emotionale Verbindungen, finanzielle Transfers und digitale Kommunikation (Leutloff-Grandits, 2016, S. 137f). Die Diaspora erbaut zudem Häuser in der Heimat, um ihre Position symbolisch und materiell zu untermauern. Diese Effekte werden durch die hegemoniale Grenzpolitik der EU verstärkt indem Kosovo zeitlich und geografisch als „rückständig“ positioniert wird, durch restriktive Visa-Maßnahmen und Grenzkontrollen, die vor allem nach dem Krieg so stark waren wie nie zu vor (Leutloff-Grandits, 2016, S. 131). Die Betroffenen gehen aktiv damit um, indem sie zum Beispiel durch transnationale Ehen Migration fördern, oder die Bindung zur Heimat physisch und emotional aufrechterhalten um dieser hegemonialen Ordnung zu entgehen (Leutloff-Grandits, 2016, S. 124). Die Transformation von Normen kann dabei sowohl zwischen Generationen der Diaspora stattfinden als auch zwischen der Diaspora und der Heimat. Pinkow-Läpple untersuchte wie Gender-Normen transformiert und ausgehandelt werden von Frauen, die

eine längere Zeit im Ausland gelebt haben und dann zurückkehren in die Heimat (Pinkow-Läpple, 2023). Der Auslandsaufenthalt wird dabei als Phase des „empowerments“ erlebt, durch ein höheres Selbstbewusstsein und Veränderung von Gender-Normen, die im Ausland als liberaler wahrgenommen wurden (Pinkow-Läpple, 2023, S.6f). Nach der Rückkehr in den Kosovo versuchten sie aktiv patriarchale Strukturen aufzubrechen, sei es unter Freunden, mit der Familie oder auf der Arbeit, indem sie zum Beispiel in NGOs arbeiteten, die sich für Geschlechtergerechtigkeit einsetzten (Pinkow-Läpple, 2023, S. 9f). Jedoch war die Rückkehr auch mit Schwierigkeiten verbunden und sie hatten Probleme damit, sich zu „reintegrieren“ (Pinkow-Läpple, 2023, S. 10). Sie betrachteten vieles im Kosovo kritischer und stießen vor allem bei der Familie und bei Verwandten auf Widerstand, wenn sie ihre transformierten Wertesysteme verteidigen und etablieren wollten (Pinkow-Läpple, 2023, S. 12).

„Othering“ und Grenzziehung zwischen der Diaspora und der Heimat

Die Spannungen zwischen der Diaspora und der lokalen Bevölkerung im Kosovo manifestieren sich auf unterschiedliche Weise, zum Beispiel in Stereotypen gegenüber der Diaspora, wie der „Shatzi“-Stereotyp. Das vom Deutschen abgeleitete Wort „Shatzi“ wird im Kosovo als Stereotyp für Diaspora-Angehörige vor allem aus dem deutschsprachigen Raum verwendet (Paca, 2016, S.8). Paca beschreibt dies als eine diskursive Konstruktion und Form des „Othering“, die soziale und wirtschaftliche Konnotationen enthalten (Paca, 2016, S.2f). Die interne Differenzierung innerhalb der Diaspora wird durch ihre Wahrnehmung im Kosovo somit auch extern konstruiert. Die bereits angesprochene Differenzierung zwischen Land und Stadt wird hier besonders deutlich. Diese spiegelte sich auch in den Migrationsmustern wider, da städtische Albaner*innen eher nach Großbritannien auswanderten, während ländliche als Gastarbeiter*innen in den deutschsprachigen Raum kamen (Paca, 2016, S. 3). Durch Interviews mit Befragten, die in Kosovo leben, stellte sich heraus wie diese eine „imagined diaspora“ konstruieren (Paca, 2016, S. 4). Sie haben eine starke binäre Vorstellung von der Diaspora, die nicht der realen Komplexität entspricht, indem zum Beispiel angenommen wird, dass die gebildeten Eliten geflohen sind wegen der Verfolgung unter dem Milošević-Regime, während Gastarbeiter*innen aus ökonomischen Gründen migriert sind (Paca, 2016, S. 4). Dabei wird diese ökonomische Migration moralisch abgewertet und als eine individuelle und egoistische Entscheidung dargestellt, ohne den schon damaligen politischen Kontext unter dem Albaner*innen in Jugoslawien gelebt haben miteinzubeziehen. Der daraus entstehende „Shatzi“-Stereotyp setzt sich aus

verschiedenen Dimensionen zusammen. Eine dieser Dimensionen ist ästhetisch, da ihr Kleidungsstil als geschmackslos und auffällig wahrgenommen werden, im Gegensatz zu Personen aus Großbritannien, die als „kultiviert“ und stilvoll gelten (Paca, 2016, S. 9f). „Shatzis“ werden als ungebildet, grob und rückständig beschrieben (Paca, 2016, S. 7f). Trotz ökonomischen Erfolgs gelten sie als in einer (teils noch stärker) konservierten Denkweise aus der Zeit ihrer Auswanderung verhaftet. Gleichzeitig besteht ein ambivalentes Verhältnis zu ihnen, denn einerseits sind sie als finanzielle Unterstützer unverzichtbar („cash cows“), andererseits werden sie sozial abgewertet (Paca, 2016, S. 12f). Der Stereotyp „Shatzi“ zeigt auf, dass es sich hierbei weniger um eine Beschreibung realer sozialer Fakten handelt, als vielmehr um eine diskursive Konstruktion, die Differenz, Hierarchie und „Othering“ innerhalb der kosovo-albanischen Gemeinschaft produziert (Paca, 2016, S. 14).

Dieses „Othering“ zeigt sich nicht nur in Stereotypen wie dem „Shatzi“, sondern auch in den konkreten Erfahrungen von Diaspora-Angehörigen und welche Strategien sie entwickeln, um dem entgegenzuwirken. Farquet untersuchte wie ehemalige Aktivist*innen in der Schweiz solche Diskriminierungen bewältigten (Farquet, 2020). Die Befragten beklagen sich, dass ihr politischer Aktivismus während der 1990er nicht wertgeschätzt wird und sie sich wie Außenseiter*innen der „albanischen Nation“ fühlen (Farquet, 2020, S.88). Sie fühlen sich zudem ausgegrenzt seit der Unabhängigkeit Kosovos, aufgrund bürokratischer Hürden beim Zugang zu Dokumenten und Investitionsmöglichkeiten, sowie der mangelnden Möglichkeit an politischer Partizipation (Farquet, 2020, S.89). Gleichzeitig fühlen sie sich ökonomisch ausgebeutet als „cash cows“ und durch moralische Erwartungen zu Rücküberweisungen verpflichtet, kritisieren aber zugleich die Abhängigkeit und den verschwenderischen Umgang mit ihrem Geld (Farquet, 2020, S.89). Während ihren Aufenthalt im Kosovo zeigen sie jedoch oft ihren materiellen Status, etwa durch aufwendige Hochzeiten oder teure Autos, was einen gewissen Respekt verschaffen soll aber eher Spannungen mit der lokalen Bevölkerung erschafft (und manchmal den „Shatzi“-Stereotyp bestätigt) (Farquet, 2020, S.90). Sie nutzen jedoch verschiedene Strategien, um ihre Stellung zu stärken. Zum einen betonen sie die Rolle der Diaspora in der Erzählung um den Widerstand der albanischen Bevölkerung in Kosovo, wodurch sie die nationalen Grenzen bis auf die Diaspora erweitern (Farquet, 2020, S.92). Oder sie stellen die Diaspora auf ein moralisches Podest, indem sie die heutige Elite im Kosovo kritisieren und somit versuchen die Hierarchie umzukehren (Farquet, 2020, S.99). Einige betonen eher ihre Zugehörigkeit zur Schweiz und ihre diasporische Identität, wodurch sie eine Distanz zu Kosovo und eine neue Grenze schaffen (Farquet, 2020, S.98). Farquet bezeichnet die

Erfahrungen, auf denen diese Strategien basieren, als „double-sided othering“ (Farquet, 2020, S.90). Diese Erfahrung des „double-sided othering“ zeigt sich auch bei Frauen, die nach Kosovo zurückkehren. Sie praktizierten eine bewusste Distinktion, indem sie „westliche“ Kleidung und Make-up tragen, oder die deutsche Sprache nutzen, um sich von einem als „traditionell“ wahrgenommenen albanischen Frauenbild abzugrenzen (Dahinden, 2010, S.141). Diese Abgrenzung führte jedoch dazu, dass sie sich im eigenen Land wie „Fremde“ fühlten und kaum Zugang zu lokalen (weiblichen) sozialen Netzwerken finden konnten. Während Männer sich leichter wieder eingliedern, bleiben Frauen oft isoliert und identifizieren sich eher mit einer „europäischen Weiblichkeit“ (Dahinden, 2010, S.143). Die Rückkehrerinnen waren auch transnational enger gebunden an die Frauen der Diaspora, während Männer in der Diaspora eher lokal gebunden waren (Dahinden, 2010, S.144).

Diaspora als Dialog

Die bisherigen Befunde zeigen, wie die kosovo-albanische Diaspora durch Praktiken, Identitäten und Beziehungen geformt wird und sich in einem transnationalen Raum bewegt. Kadriu fasst diese Dynamik zusammen mit dem Konzept des „doing“ und „undoing“ der Diaspora (Kadriu, 2020). Im Fall der Diaspora geschieht das „doing“ durch Geldüberweisungen in die Heimat, den Hausbau in der Heimat, die transnationale Ehe zwischen Albaner*innen und regelmäßige Urlaube in Kosovo, um zum Beispiel traditionelle Hochzeiten dort zu feiern und die Proximität zur Kultur beizubehalten (Kadriu, 2020, S. 149-156). Kadriu argumentiert, dass dieses „doing diaspora“ geschieht um ihre Mitgliedschaft in der kosovo-albanischen zu verankern (Kadriu, 2020, S. 148). Hingegen fordert „undoing diaspora“ diese Praktiken heraus und weicht von Traditionen ab. Das geschieht durch Widerstand, zum Beispiel die Verweigerung der finanziellen Unterstützung für die erweiterte Familie (Kadriu, 2020, S. 158). Der Widerstand zeigt sich aber vor allem in der Partnerschaft und Ehe, in dem transnationale Ehen abgelehnt werden und sie entweder nicht-albanische Partner*innen heiraten oder Ehen eingegangen werden zwischen Albaner*innen die beide Teil der Diaspora sind (Kadriu, 2020, S. 157-160). Das „undoing“ wird vor allem von der zweiten Generation der Diaspora praktiziert und ist gezeichnet von Handlungsmacht und Autonomie, wie zum Beispiel von Frauen, die sich für Geschlechtergerechtigkeit einsetzen (Kadriu, 2020, S. 159f). Die Diaspora wird durch das „doing“ und „undoing“ als ständiger „Dialog“ bezeichnet zwischen der Diaspora und der Heimat (Kadriu, 2020, S. 148).

THEORETISCHER RAHMEN

Im Folgenden soll ein Überblick über die Theorien dargestellt werden, die das theoretische Fundament und Verständnis von Gender, Ethnizität und Diaspora bilden und wie diese jeweils mit dem Forschungsinteresse verbunden sind.

Gender

Um zu verstehen, wie Geschlecht in der kosovo-albanischen Diaspora konstruiert wird, muss zunächst eine theoretische Definition erfolgen, was unter Geschlecht überhaupt zu verstehen ist. In dieser Arbeit wird Geschlecht nicht als eine biologisch gegebene Kategorie betrachtet, sondern als ein soziales Produkt, das in Interaktionen hergestellt und in Normen verankert wird. Dabei wird Geschlecht durch Wiederholung und Performanz aufrechterhalten. Zudem wird Geschlecht in dieser Arbeit immer im Kontext der Ethnizität mitkonstruiert, weshalb eine intersektionale Analyse notwendig ist. Im Folgenden werden die für diese Arbeit zentralen Konzepte von West und Zimmerman, Butler, Connell, sowie Crenshaw und Mohanty vorgestellt, die gemeinsam einen Rahmen bilden, um die Konstruktion von Geschlecht im Kontext von Diaspora und Ethnizität analysieren zu können. Diese theoretischen Annahmen sind hilfreich, um Gender in der Diaspora begreifen zu können.

West und Zimmerman beschreiben Gender als eine Routine, die innerhalb täglicher Interaktionen ausgeführt wird (West & Zimmerman, 1987, S. 125). Dieser ethnomethodologische Ansatz wird als „doing gender“ beschrieben. „Doing“ beinhaltet Aktivitäten, die durch Interaktionen wahrnehmbar sind und somit auf einer Mikro-Ebene stattfinden und aus sozialen Interaktionen heraus entstehen. West und Zimmerman unterscheiden dabei zwischen „sex“, „sex category“ und „gender“. „Sex“ wird durch biologische Kriterien bestimmt (etwa Genitalien bei der Geburt oder chromosomale Merkmale) auf die sich vorher „sozial geeinigt wurde“, wobei diese Kriterien nicht zwingend übereinstimmen müssen (West & Zimmerman, 1987, S. 127). Genitalien sind im Alltag (meist) nicht sichtbar innerhalb von Interaktionen, jedoch nehmen wir an, dass wir vom Auftreten einer Person auf die Genitalien und somit auf die „sex category“ und „gender“ schließen können (West & Zimmerman, 1987, S. 132). Die „sex category“ hingegen wird im Alltag durch sozial erkennbare Darstellungen von „sex“ zu einer Kategorie hergestellt und aufrechterhalten. „Sex“ und „sex category“ können dabei unabhängig voneinander variieren. Eine Person kann eine Kategorienzugehörigkeit beanspruchen, auch wenn die biologischen Kriterien nicht (vollständig) erfüllt sind (West & Zimmerman, 1987, S.

127). „Gender“ schließlich bezeichnet die aktive Herstellung von Verhalten, das den normativen Erwartungen der jeweiligen „sex category“ entspricht (West & Zimmerman, 1987, S. 127). Es entsteht aus und stützt gleichzeitig die Zugehörigkeitsansprüche zu einer solchen Kategorie. Gender ist also ein soziales Produkt, das seine Bedeutung(en) durch Interaktionen erhält, wodurch es den Anschein erhält etwas „Natürliches“ zu sein. „Doing gender“ bedeutet, dass Gender innerhalb von Situationen angepasst werden muss, abhängig von dem Kontext der Situation. Es findet ein „management“ von Gender statt, bei dem überprüft wird was in der Situation angemessen wäre (West & Zimmerman, 1987, S. 134). Dadurch gibt es immer ein Risiko eines „gender assessment“ (West & Zimmerman, 1987, S. 136), was bedeutet dass Geschlecht somit nicht nur durch die Einhaltung von Normen entsteht, sondern zusätzlich durch die fortlaufende Möglichkeit einer Bewertung von Handlungen: Ist dieses Verhalten „weiblich“ oder „männlich“ (genug)? Jede soziale Handlung findet in einem Kontext statt, in dem Geschlecht mitgedacht wird. Schon allein dadurch, dass Verhalten bewertet werden kann, wird Geschlecht sozial „gemacht“. Dies unterstreicht den interaktiven Charakter von „gender“ und dass es in einem sozialgesellschaftlichen Kontext stattfindet. Ein zentrales Konzept bei West und Zimmerman ist dabei „accountability“ (West & Zimmerman, 1987, S. 136f). Personen sind in sozialen Interaktionen stets rechenschaftspflichtig für ihr Verhalten und sie müssen damit rechnen, dass ihre Handlungen von anderen auf ihre Geschlechtszugehörigkeit hin bewertet werden. Es ist genau diese allgegenwärtige Rechenschaftspflicht, die das „doing“ antreibt und aufrechterhält. Damit grenzen sich West und Zimmerman explizit vom soziologischen Rollenkonzept ab. Anders als Rollen, die an spezifische Situationen oder Kontexte gebunden sind, durchzieht Gender alle sozialen Situationen und ist kontextübergreifend relevant, es gibt keinen Ort, an dem Geschlecht schlicht keine Rolle spielt (West & Zimmerman, 1987, S. 128). Anschaulich wird dies am Fallbeispiel von Agnes, das auf Garfinkels ethnomethodologische Studie zurückgeht (West & Zimmerman, 1987, S. 131). Agnes, eine trans Frau, musste weibliches Verhalten bewusst und aktiv erlernen und ausführen und macht damit sichtbar, was für cis-gender Personen unsichtbar bleibt, dass Gender nicht natürlich ist und stattdessen erlernt und aktiv hergestellt wird (West & Zimmerman, 1987, S. 131). Gender wird also gerade dann erkennbar, wenn es nicht wie selbstverständlich „funktioniert“.

Es wird betont, dass es unmöglich sei niemals nicht Gender „zu tun“, da die Gesellschaft auf den „essentiellen“ Differenzen von Männern und Frauen aufbaut und ihnen aufgezwungen wird (West & Zimmerman, 1987, S. 137). Diese Unterschiede sind nicht „natural, essential,

or biological“, werden durch ihre soziale Konstruktion aber so wahrgenommen (West & Zimmerman, 1987, S. 137). Durch das „assessment“ befindet man sich ständig in einem selbst-regulierten Prozess in dem das eigene Verhalten und auch das der anderen ständig wahrgenommen und bewertet wird auf Basis von Gender-Kriterien (West & Zimmerman, 1987, S. 142). Gender-Differenzen werden so zu objektiven Fakten normalisiert und Gender wird so essentialisiert (West & Zimmerman, 1987, S. 142). Dabei wird Gender auch in einer hierarchisierten und hegemonialen Ordnung produziert. Als Beispiel führen die Autor*innen Hausarbeit an (West & Zimmerman, 1987, S. 143). Frauen wird Hausarbeit zugewiesen und Männern nicht, was als natürliche Ordnung wahrgenommen wird. „Doing gender“ wird durch Tätigkeiten im Haushalt im Alltag ständig reproduziert und nimmt so eine materielle, verkörperte Dimension an (West & Zimmerman, 1987, S. 143). „Doing gender“ kann nicht vermieden werden aufgrund der realen und materiellen Konsequenzen, die aus der „sex category“ heraus entstehen (West & Zimmerman, 1987, S. 145ff). Macht und Ungleichheiten von Geschlechtern werden bereits in alltäglichen Mikro-Situationen und Interaktionen produziert und spiegeln größere hierarchische und hegemoniale Strukturen der Gesellschaft wider. So werden gesellschaftliche Institutionen und Ordnungen durch „doing gender“ im Alltag stabilisiert (West & Zimmerman, 1987, S. 147).

Ausgehend von Judith Butler handelt es sich bei Gender ebenfalls um ein soziales Produkt, dass durch Performanz und Normen konstruiert wird. In dem grundlegenden Werk „Gender Trouble“ (Butler, 1990) wird deutlich, dass Gender performativ hergestellt und immer ein aktives Tun, ein „doing“ ist (Butler, 1990, S.33). Dabei gibt es keine präexistierende Identität hinter dieser Gender-Performanz, denn diese wird eben performativ hergestellt (Butler, 1990, S.33). Konstruiertheit von Gender bedeutet aber nicht, dass es sich dabei um etwas Künstliches oder „Trügerisches“ handelt, sondern dass dieses Konstrukt ein Prozess ist und eine „Frau“ zu sein etwas ist, dass man wird, ohne einen genauen Anfang oder ein Ende dieses Prozesses nennen zu können (Butler, 1990, S.43). In diesem Prozess werden dabei ständig Akte wiederholt, geprägt durch Normen und Regeln, sodass dieser Zustand „natürlich“ erscheint (Butler, 1990, S. 43f). Durch diese Wiederholungen entstehen Gender-Normen. „Normativität“ bei Butler bedeutet, dass es einhergehende Normen gibt, die Gender „regieren“ und dass diese Normen ethisch gerechtfertigt und etabliert werden, wodurch konkrete Konsequenzen daraus erfolgen (Butler, 1990, S. xx).

Butler betont, dass sowohl „sex“ (das „biologische“ Geschlecht) als auch „gender“ soziale Konstrukte sind und so zu einer binären Rahmung werden wodurch ihre Regulationen (heterosexistische) Machtverhältnisse legitimieren (Butler, 1990, S. 44). Diese binäre

Aufteilung spiegelt sich wider in der Natur-Kultur Unterscheidung. „Sex“ wird als „raw“ und Teil der Natur betrachtet, während „gender“ als „cooked“ und Teil der Kultur betrachtet wird (Butler, 1990, S.47f). Es entsteht eine implizite Hierarchisierung, denn Natur und Kultur sind auch gender-kodiert. Der Kultur wird dabei Rationalität und Vernunft zugesprochen, der Natur der Körper, auf dem Bedeutung projiziert wird durch die Kultur, also durch das entgegengesetzte maskuline Subjekt (Butler, 1990, S.48). Macht wird so diskursiv hergestellt und die „Natur-Kultur“-Distinktion spiegelt die „sex-gender“ und „weiblich-maskuline“ Distinktion wider. Deshalb muss neben Gender auch die Konstruktion des Körpers in Betracht gezogen werden. Der Körper vollführt Gesten und Akte, die diskursiv-performativ sind und die soziale Konstruktion von Gender untermauern (Butler, 1990, S.173). Diese performativen Akte suggerieren, dass es einen „gender core“ (Butler, 1990, S.173) im Inneren einer Person gibt, wodurch Gender essentialisiert wird. Gender ist eben dadurch, dass es konstruiert ist, „real“, da es sich auf eine soziale und materielle Ebene des Körpers manifestiert. Gender kann also weder nur „echt“ oder „falsch“ sein, sondern ist ein Produkt, das aus einem Diskurs einer stabilen Identität, dem „gender core“ heraus, entsteht (Butler, 1990, S.174). Die Tatsache, dass Gender uns natürlich und essentiell erscheint, rührt daher, dass wir den Ursprung der Konstruktion nicht erfassen können: „Gender is, thus, a construction that regularly conceals its genesis“ (Butler, 1990, S.178). Durch die stetige Wiederholung der performativen Akte wirken diese auf uns natürlich gegeben. Abweichung werden sanktioniert und somit bestätigt die Ausnahme die Regel (Butler, 1990, S.178). Performanz und dessen ständige Wiederholung sorgen für eine Wahrung von Gender innerhalb der binären Form, wobei nicht das Subjekt alleine dafür verantwortlich ist, sondern das Subjekt eben so geformt wird (Butler, 1990, S.179). Dabei kann Gender nie vollständig internalisiert werden, denn der Körper dient als eine Oberfläche auf dem Bedeutungen ausgetragen werden. Wichtig ist dabei, dass diese „intelligible“ (Butler, 1990, S.185) sein müssen, also verständlich. Die Umwelt muss die Performanz verstehen und zuordnen können. Butler schreibt Personen aber auch „agency“ (Butler, 1990, S.185) zu. Die natürliche Performanz kann auch zu einer „unnatürlichen“ werden, entgegengesetzt von Gender-Normen. Durch den konstruktiven Charakter von Gender wird Agency erst überhaupt möglich und kann artikuliert und „gelesen“ werden (Butler, 1990, S.187).

Diese Performanz und Gender-Normen werden innerhalb einer heterosexuellen Matrix konstruiert. Die heterosexuelle Matrix beschreibt ein kulturelles Ordnungsraaster, das davon ausgeht, dass biologisches Geschlecht, Geschlechtsidentität und heterosexuelles Begehren

kohärent miteinander verbunden sind (Butler, 1990, S.42ff). Innerhalb dieser Matrix erscheinen nur diejenigen Subjekte als sozial lesbar, bei denen ein „männlicher“ Körper mit maskuliner Geschlechtsidentität und Begehren nach Frauen bzw. ein „weiblicher“ Körper mit femininer Geschlechtsidentität und Begehren nach Männern übereinstimmt (Butler, 1990, S.42ff). Neben Gender wird auch Begehren nicht als „natürlich“ beschrieben, sondern etwas, das diskursiv entsteht „through a compulsory heterosexuality“ (Butler, 1990, S.42). Hier wird Sexualität deutlich verbunden mit Gender. Die Macht der Matrix ist ein Prozess der Materialisierung, der nicht natürlich ist und sich über die Zeit hinweg selbst stabilisiert und destabilisiert (Butler, 1993, S. 10f). Es gibt jedoch keine universale Matrix, die deterministisch ist und auf eine einheitliche Weise fungiert (Butler, 1993, S.8). Innerhalb der heterosexuellen Matrix werden Ideale von Weiblichkeit und Männlichkeit durch das „embodiment“ von Gender-Normen produziert (Butler, 1993, S.231f). Körper werden regiert von Normen, Performanz und dessen stetiger Wiederholungen und „sex“ wird durch diese Reiterationen materialisiert (Butler, 1993, S.1ff). Diese Wiederholungen zeigen aber auch, dass die Materialisierung von Körpern nie beendet und ein ständiger Prozess ist. Wenn Körper den Anforderungen nicht entsprechen, zeigt genau das auf, wie „gender“ und „sex“ konstruiert sind. Das Ausüben und die Performanz von Normen werden als „citational practice“, also als eine Zitation beschrieben (Butler, 1993, S.3). Auf ein Zitat kann immer wieder zurückgegriffen werden, denn es ist Teil der diskursiven Praxis von Gender. Jedoch ist dies auch ambivalent, denn jedes Zitat, also jede Wiederholung, kann auch leicht anders ausfallen. Dadurch entstehen Möglichkeiten für Subversion oder Verschiebung von Geschlechternormen (Butler, 1993, S.123). Butler illustriert dies anhand von „drag“, dass die Performanz und Konstruiertheit von Gender selbst sichtbar macht (Butler, 1990, S.175). Drag zeigt, dass es kein „Original“ gibt, das imitiert wird, Gender ist immer schon die Kopie einer Kopie (Butler, 1990, S.41). Die Möglichkeit zur Subversion liegt dabei nicht außerhalb der Normen, sondern innerhalb der Praxis der Wiederholung selbst. Jede Wiederholung kann geringfügig anders ausfallen und dabei verschieben und destabilisieren (Butler, 1990, S.185). Agency entsteht so nicht trotz der Konstruktion, sondern gerade durch sie. Butler schreibt aus einem westlichen akademischen Kontext heraus, kritisiert jedoch universalisierenden Tendenzen innerhalb der feministischen Theorie selbst. Sie warnt vor einer „kolonisierenden epistemologischen Strategie“, die die unterschiedlichen Formen von Unterdrückung unter einer „transkulturellen“ Vorstellung des Patriarchats vereinheitlicht und damit kulturelle Spezifika ausblendet (Butler, 1990, S. 46). Ebenso kritisiert Butler den feministischen Anspruch, einen Standpunkt außerhalb konstruierter Identitäten

einzunehmen, denn dieser Anspruch reproduziere selbst eine imperialistische Strategie, jene eines „globalen Subjekts“, das seinen eigenen kulturellen Standort verleugnet und sich als eine neutrale, universale Perspektive inszeniert (Butler, 1990, S. 187f).

Butlers Konzept der normativen Performanz macht deutlich, dass Geschlecht nie isoliert von anderen Machtverhältnissen gedacht werden kann. Für diese Arbeit ist es deshalb notwendig, Geschlecht nicht isoliert zu analysieren, sondern in seiner Verschränkung mit Ethnizität. Diese Perspektive wird verdeutlicht durch das Konzept „doing difference“ von West und Fenstermaker, sowie mit dem Konzept der Intersektionalität von Crenshaw. West und Fenstermaker kritisieren die feministische Theorie und etablierten, anlehnend an „doing gender“, den Begriff „doing difference“ (West & Fenstermaker, 1995). Sie kritisieren einen „white middle-class bias in feminist thought“ (West & Fenstermaker, 1995, S. 10). „Race“² und Klasse werden durch diesen Bias vernachlässigt in feministischen Debatten und Gender, Klasse und „race“ sind alles Mechanismen die ebenfalls soziale Ungleichheit reproduzieren (West & Fenstermaker, 1995, S. 9ff). Dabei wird eine mathematische Logik kritisiert, in der diese drei Kategorien einfach „addiert“ werden und Diskriminierungen so separat voneinander verstanden werden (West & Fenstermaker, 1995, S. 9ff). Auch „race“ wird in sozialen Interaktionen aktiv hergestellt. Normative Vorstellungen davon, was Angehörige verschiedener „race“-Kategorien als „wesentlich“ auszeichnet, werden in alltäglichen Situationen reproduziert und naturalisiert (West & Fenstermaker, 1995, S. 23). Dabei werden rassifizierte Identitäten nicht als variable, historisch gewachsene Konstrukte wahrgenommen, sondern als Ausdruck einer essentiellen, unveränderlichen Natur (West & Fenstermaker, 1995, S. 26). So erscheinen die bestehenden gesellschaftlichen Ungleichheiten entlang von „race“ als natürlich gegeben (West & Fenstermaker, 1995, S. 26).

Klasse sei zwar durchaus eine materielle Situation, die die Betroffenen beeinflusst, dennoch wird die Angehörigkeit einer Klassen-Kategorie auch sozial produziert (West & Fenstermaker, S. 26ff). Klassen-Kategorien basieren nicht auf angenommenen biologischen Eigenschaften, dennoch wird die ökonomische Position einer Person nicht mit materiellen Zuständen begründet, sondern anhand der Eigenschaften der Person (West & Fenstermaker, S. 26ff). Dies erinnert an die meritokratische Logik des Kapitalismus: wer hart arbeitet, wird

² Der Begriff „race“ wird in dieser Arbeit in Anführungszeichen verwendet und bewusst nicht ins Deutsche übersetzt, da die Übersetzung biologistische Konnotationen trägt, die dem hier verwendeten Verständnis widersprechen. Die Verwendung des englischen Begriffs folgt dabei der zitierten englisch-sprachigen Literatur.

dafür auch belohnt und jeder im System hat dieselben Chancen auf Erfolg. Wer es nicht schafft, versucht es nicht hart genug oder hat die falschen Eigenschaften (zum Beispiel Faulheit oder mangelnde Intelligenz) um sich hochzuarbeiten (West & Fenstermaker, S. 26ff). Klassen-Unterscheide scheinen so als natürlich gegeben und nicht als Manifestierungen materieller Ungleichheiten. Wie beim „doing gender“ gilt auch beim „doing difference“ das Prinzip der „accountability“: Personen sind in sozialen Interaktionen rechenschaftspflichtig gegenüber allen drei Kategorien gleichzeitig, wobei deren jeweilige Relevanz je nach Situation variiert (West & Fenstermaker, 1995, S. 30f). Je nach Kontext rückt mal Gender, mal „race“, mal Klasse stärker in den Vordergrund, ohne dass die anderen dabei verschwinden. Diese situative Verschiebung macht deutlich, dass die Kategorien zwar kontextuell unterschiedlich gewichtet werden, strukturell aber stets abhängig voneinander wirken. Entscheidend ist, dass Gender, „race“ und Klasse stets gleichzeitig und untrennbar voneinander vollzogen werden. Keine Person kann Gender erfahren, ohne dabei zugleich auch „race“ und Klasse zu erfahren, ob privilegiert oder nicht (West & Fenstermaker, 1995, S. 13). West und Fenstermaker zeigen, dass Gender, „race“ und Klasse untrennbar miteinander vollzogen werden.

Dass diese Kategorien dabei nicht in einem machtneutralen Raum vollzogen werden, sondern innerhalb einer hierarchischen Geschlechterordnung, arbeitet Connell mit dem Konzept der hegemonialen Männlichkeit heraus (Connell, 2006). In dieser werden Männlichkeit und Weiblichkeit geordnet, wobei es vielzählige Variationen geben kann, wie zum Beispiel durch Ethnizität oder Klasse (Connell, 2006), S. 183). Weiblichkeit (und abweichende Formen von Männlichkeit) werden der hegemonialen Männlichkeit untergeordnet und bestehen in Relation zueinander, wodurch eine patriarchale Ordnung der Gesellschaft entsteht. Die Weiblichkeit ist dabei den Bedürfnissen und Interessen der hegemonialen Männlichkeit untergeordnet, was Connell als „emphasized femininity“ bezeichnet (Connell, 2006, S. 183). Das Verhältnis von Weiblichkeit zur Männlichkeit kann dabei unterschiedlich aussehen und zum Beispiel sich in Unterwürfigkeit ausdrücken, oder auch in Widerstand (Connell, 2006, S. 184). Hegemonie besteht durch Vorherrschaft, die jedoch nicht (nur) durch Gewalt durchgesetzt wird, sondern eine soziale Ordnung ist die das Leben organisiert (Connell, 2006, S. 184). Gerade deswegen sind untergeordnete Abweichungen von Männlichkeit und die betonte Weiblichkeit möglich, da sie alle innerhalb einer Hierarchie bestehen. Durch die hegemoniale Männlichkeit können sich Frauen unterdrückt fühlen, jedoch gibt es auch eine gewisse Anpassung der Weiblichkeit an diese Form der Männlichkeit, die durch institutionalisierte Praktiken strategisch ausgeübt wird

(Connell, 2006, S. 185f). Connell betont, dass die wichtigste Eigenschaft der hegemonialen Männlichkeit die Heterosexualität ist, die durch die Ehe institutionalisiert wird und sich auch darin zeigt, dass (männliche) Homosexualität ebenfalls untergeordnet wird (Connell, 2006, S. 186). Es kann keine weibliche Hegemonialität geben, da jegliche Form der Weiblichkeit untergeordnet ist (Connell, 2006, S. 186f). Diese Asymmetrie liegt darin, dass die Macht im Patriarchat bleibt und Dominanz bei der Konstruktion der Weiblichkeit eine geringe Rolle spielt (Connell, 2006, S. 187). Die betonte Weiblichkeit ist eine Performanz für Männer, wobei abweichende Formen von Weiblichkeit marginalisiert werden (Connell, 2006, S. 188). Connell zeigt, dass Weiblichkeit strukturell untergeordnet ist und diese Unterordnung durch institutionalisierte Praktiken aufrechterhalten wird. Nicht jede Frau erlebt diese Unterordnung auf dieselbe Art und Weise und Ungleichheiten von zum Beispiel „race“ manifestieren diese untergeordneten Weiblichkeiten unterschiedlich. Die Frage, wie diese Ungleichheiten sich in konkreten sozialen Situationen manifestieren und welche spezifischen Erfahrungen dabei unsichtbar bleiben, wird von Crenshaw mit dem Konzept der Intersektionalität weiter ausgearbeitet und auf eine politisch-analytische Ebene gehoben (Crenshaw, 1998). Crenshaw zeigt auf, dass rechtliche Rahmungen Diskriminierung stets nur entlang einer einzigen Kategorie erfassen können, entweder Sexismus *oder* Rassismus. Schwarze Frauen fallen dadurch systematisch durch das Raster, weil ihre spezifische Diskriminierung weder unter der Kategorie „Frau“ noch unter der Kategorie „Schwarz“ vollständig abgebildet wird (Crenshaw, 1998, S. 314f). Intersektionalität als ein theoretisches Konzept hat unmittelbare rechtliche und politische Konsequenzen für jene, deren Erfahrungen in „single issue“ Analysen unsichtbar bleiben (Crenshaw, 1998, S. 321). Crenshaw nutzt dabei die Erfahrungen Schwarzer Frauen als ein paradigmatisches Beispiel für Unsichtbarkeit in Analysen, die nur mit einer Kategorie arbeiten, zum Beispiel nur Gender oder nur Klasse. Rassismus und Sexismus können nicht einfach addiert werden, denn die intersektionale Erfahrung dieser Kategorien wirkt eher multiplikativ und reicht nicht aus um die Erfahrungen Schwarzer Frauen darzustellen (Crenshaw, 1998, S. 315). *Weiß*e Frauen müssen, wenn sie über sexistische Erfahrungen berichten, nicht explizit erwähnen, dass sie *weiß* sind. Schwarze Frauen erleben Diskriminierung, die ähnlich zu denen von weißen Frauen und Schwarzen Männern sind, jedoch erleben sie meistens eine „double discrimination“ (Crenshaw, 1998, S. 322) aufgrund ihrer Gender-Zugehörigkeit und „race“, oder spezifische Diskriminierung die sie so nur als Schwarze Frauen erleben. Rassismus und Sexismus sind dominante Denkweisen über Diskriminierung, weshalb Intersektionalität als ein analytisches Werkzeug wirkt um dieses Denken über Diskriminierung zu erweitern

(Crenshaw, 1998, S. 323). Crenshaw kritisiert, dass Feministische Theorie häufig aus einem *weißen*, selten reflektierten Kontext heraus entsteht, was ihren Nutzen für Schwarze Frauen einschränkt. Dabei wird die Ausgrenzung nicht-*weißer* Frauen verstärkt, wenn *weiße* Frauen stellvertretend für alle Frauen sprechen. Ähnlich wie bei der „neutralen“ und „universalen“ Perspektive, die eigentlich *weiß*, männlich und subjektiv ist, steht die Perspektive *weißer* Frauen universal für alle Frauen, wodurch sie bestimmte Formen von Sexismus abmildert und gleichzeitig zur Unterdrückung anderer Frauen beiträgt (Crenshaw, 1998, S. 326). Konkrete Beispiele sind, dass Schwarze Frauen traditionellerweise immer außerhalb der häuslichen Sphäre gearbeitet haben, im Gegensatz zu *weißen* Hausfrauen oder dass ihre Weiblichkeit sie zu Opfern von sexueller Gewalt gemacht hat, aber ihnen durch ihr Schwarz-Sein jeglicher (rechtlicher) Schutz abgesprochen wurde (Crenshaw, 1998, S. 327ff).

Crenshaw richtet ihre Kritik dabei nicht ausschließlich an die feministische Theorie, sondern auch an antirassistische Bewegungen und Diskurse. Dort werden Schwarze Frauen ebenfalls marginalisiert, indem patriarchale Strukturen innerhalb der „Black community“ häufig unangesprochen bleiben aus dem Verständnis heraus, dass politische Solidarität gegenüber Schwarzen Männern Vorrang haben müsse (Crenshaw, 1998, S. 331). Sowohl feministische als auch antirassistische Politik können somit die spezifische Situation Schwarzer Frauen nicht angemessen fassen und werden somit ignoriert. Crenshaw beschreibt diese Situation als ein „paradigmatisches politisches und theoretisches Dilemma“, denn sie befinden sich zwischen ideologischen und politischen Strömungen, die ihre Erfahrungen zunächst teilweise hervorbringen und sie anschließend unsichtbar machen (Crenshaw, 1998, S. 329). Als analytische und politische Konsequenz schlägt Crenshaw vor, jene die marginalisiert sind ins Zentrum der Analyse zu stellen. Nur so können Erfahrungen sichtbar gemacht werden, die sonst unsichtbar bleiben (Crenshaw, 1998, S. 334).

Crenshaws intersektionale Perspektive legt nahe, eben diese unsichtbaren Erfahrungen sichtbar zu machen mittels einer intersektionalen Analyse. Für diese Arbeit, die sich mit Frauen der kosovo-albanischen Diaspora befasst, stellt sich jedoch eine weitere Frage: Wie werden migrantische Frauen selbst innerhalb feministischer Wissensproduktion repräsentiert und welche Vorannahmen gilt es dabei kritisch zu hinterfragen? Hier erweist sich Mohantys postkoloniale Kritik als eine notwendige Ergänzung. Chandra Talpade Mohanty kritisiert wie westlich-feministische Analysen die „Dritte-Welt-Frau“ als ein homogenes, viktimisiertes Subjekt konstruieren (Mohanty, 1988). Dabei wird die Mittelschicht als Norm angesehen und „peasant and work class histories cultures as Other“ (Mohanty, 1988, S. 62). Diese Wissensproduktion ist nicht objektiv oder neutral und reproduziert somit globale

politische Machtverhältnisse und einen ethnozentrischen Universalismus (Mohanty, 1988, S. 64). Grundlegend für Mohantys Kritik ist dabei die Unterscheidung zwischen „woman“ und „women“ (Mohanty, 1988, S. 62). „Woman“ bezeichnet eine diskursiv konstruierte Kategorie, die ein ideologisches Produkt westlich-feministischer Wissensproduktion ist. „Women“ hingegen meint reale, historische Subjekte mit konkreten, situierten Erfahrungen (Mohanty, 1988, S. 62f). Westlich-feministische Analysen verwechseln diese beiden Ebenen, indem sie die diskursive Konstruktion „woman“ mit den gelebten Realitäten tatsächlicher Frauen gleichsetzen und damit die Vielfalt und Widersprüchlichkeit dieser Erfahrungen unsichtbar machen. Die „Dritte-Welt-Frau“ („woman“) wird aufgrund ihres Geschlechts unterdrückt und lebt in einer Welt die traditionell, religiös und häuslich ist, wobei sie ungebildet und arm sei (Mohanty, 1988, S. 65). Das impliziert die „westliche Frau“ als Norm, die modern und emanzipiert ist und Freiheit über ihren Körper und ihre Entscheidungen hat (Mohanty, 1988, S. 65). In einer universalistischen Perspektive sind Frauen alle unterdrückt aufgrund ihres Geschlechts, wobei lokale und historische Kontexte der Positionen der Frauen ignoriert die sowohl emanzipiert, als auch unterdrückt sein können (Mohanty, 1988, S. 68). Mohanty verweist auf eine analytisch problematische Annahme, bei der Männer und Frauen als „sexual-political subjects“ bereits existieren bevor sie Teil sozialer Geflechte sind, obwohl sie durch diese erst produziert werden (Mohanty, 1988, S. 68). Frauen im globalen Süden werden als homogene Gruppen konstituiert, wie im Falle arabischer und muslimischer Frauen, die als Opfer der patriarchalen Strukturen seit der Entstehung des Islams betrachtet werden: „they exist, as it were, outside history“ (Mohanty, 1988, S. 70). Genauere Analysen, wie sich patriarchale Strukturen über die Zeit hinweg verändert und entwickelt haben und wie Klasse, Ethnizität und andere Kategorien Differenzen innerhalb dieser als homogen wahrgenommenen Gruppen sich manifestieren, werden ignoriert (Mohanty, 1988, S. 70ff). Die binäre Wahrnehmung von Frauen spiegeln sich auch in den simplen Kategorisierungen von Männern und Frauen in die „Unterdrücker“ und die „Unterdrückten“ wider, ohne dabei kulturelle und historische Kontexte in Betracht zu ziehen (Mohanty, 1988, S. 73). Mohanty bezeichnet dies als einen „methodologischen Universalismus“, der die Betroffenheit von Frauen durch einen von Rassismus, Kolonialismus und Imperialismus geformten historischen Materialismus ignoriert und nur das Patriarchat zentriert (Mohanty, 1988, S. 77). Frauen werden als Subjekte innerhalb dieser patriarchalen Strukturen gesehen, wobei angenommen wird, dass religiöse, ökonomische und familiäre Systeme alle von Männern dominiert werden, ohne zu beachten wie sie als Frauen durch diese sozialen Strukturen produziert werden (Mohanty, 1988, S. 78ff). Diese

Strukturen werden an westlichen Standards gemessen innerhalb eines ethnozentrischen Universalismus (Mohanty, 1988, S. 80). So wird eine künstliche Differenz zwischen „westlichen“ und „nicht-westlichen“ Frauen erstellt, die die Vielfalt sowie die Handlungsmacht und Widersand der betroffenen Frauen verdeckt (Mohanty, 1988, S. 80). Post-koloniale feministische Kritik zeigt, dass theoretische Analysen dadurch limitiert werden und geprägt sind von einem „western cultural imperialism“ (Mohanty, 1988, S. 81).

Die vorgestellten Theorien bilden das Fundament für das Verständnis von Geschlecht im Kontext der kosovo-albanischen Diaspora. Geschlecht wird dabei als ein soziales Konstrukt verstanden, das durch Normen und Performativität interaktiv hergestellt wird, und zwar innerhalb einer hierarchischen Geschlechterordnung, die durch hegemoniale Männlichkeit strukturiert wird. Die kosovo-albanische Diaspora stellt dabei einen transnationalen Kontext dar, in dem spezifische Normen ausgehandelt werden. Um die vergeschlechtlichte und patriarchale Ordnung erfassen zu können, erweisen sich also Normen, Praktiken und Performanz als analytische Werkzeuge. Zudem werden diese im Kontext der hegemonialen Geschlechterordnung untersucht. Ein intersektionaler Ansatz, der Ethnizität als gleichzeitig wirkende Kategorie miteinbezieht, ist ebenfalls unerlässlich. Dies erlaubt es, die spezifische Erfahrung der diasporisch-albanischen Frau intersektional und differenziert zu erfassen. Dabei soll eine westlich-feministische Wissensproduktion vermieden werden, die migrantische Frauen vorab als „Unterdrückte“ kategorisiert und eine binäre Logik reproduziert, die die Diaspora als unterdrückend und das westliche Aufnahmeland als befreiend darstellt. In Anlehnung an Mohantys Kritik wird stattdessen gefragt, wie die Frauen durch die Systeme, in denen sie leben (zum Beispiel die Familie oder diasporische Gemeinschaften) als Frauen produziert werden. Die Handlungsmacht der Befragten und ihr Navigieren innerhalb patriarchaler Strukturen wird dabei in den Vordergrund gestellt, ohne diese zu romantisieren. So wird eine kontextsensible Analyse ermöglicht, die den spezifischen historischen und sozialen Ort der kosovo-albanischen Diaspora in Österreich miteinbezieht.

Ethnizität

Geschlecht allein kann die Erfahrungen der befragten Frauen nicht vollständig erfassen. Wie bereits im Forschungsinteresse dargelegt, werden Geschlecht und Ethnizität in dieser Arbeit als Intersektionen verstanden, die nur gemeinsam analysiert werden können. Im Folgenden wird deshalb Ethnizität als zweite zentrale Analysekategorie theoretisch gefasst. Dabei wird

Ethnizität nicht als eine stabile, essentielle Eigenschaft einer Gruppe verstanden, sondern als ein prozesshaftes, relationales und kontextabhängiges Konstrukt. Drei Perspektiven werden dafür herangezogen: Halls Konzept der kulturellen Identität im Diaspora-Kontext, Anthias's Kritik am Hybriditätsbegriff und ihr Konzept der translokalen Positionalität, sowie Wimmers prozessorientierte Theorie ethnischer Grenzziehung.

Um zu verstehen, wie Ethnizität auf der Ebene des Subjekts in der Diaspora erlebt wird, wird unter anderem Stuart Halls Konzept der „cultural identity“ herangezogen (Hall, 1990, 1996). Obwohl Hall nicht primär eine Theorie der Ethnizität entwickelt, ist sein Identitätsbegriff für den Diaspora-Kontext zentral. Es ermöglicht zu verstehen, wie kulturelle Identität innerhalb eines Diskurses konstruiert wird und wie dabei die Diaspora als eine Quelle für bestimmte Narrative dienen kann. Hall beschreibt Identität als eine „production“ (Hall, 1990, S. 257), die sich immer in einem Prozess befindet. Dabei ist diese immer situiert in einem bestimmten historischen und kulturellen Kontext und eine „enunciation“ (Hall, 1990, S. 257), also eine Äußerung. Das bedeutet, dass kulturelle Identität ein Ergebnis von Produktionsprozessen des Sprechens und Repräsentierens ist. Repräsentation bezieht sich darauf, wie Gruppen durch Bilder, Narrative und gesellschaftliche Diskurse dargestellt und positioniert werden. Identität ist somit immer auch ein Effekt von Repräsentationsprozessen, die Subjekte in bestimmten Positionen festschreiben oder verschieben können, wobei diese von politischen Machtverhältnissen maßgeblich beeinflusst werden (Hall, 1990, S. 260). Identität ist zwar nicht fixiert, unveränderlich oder transzendent, aber dennoch wirklich: „Cultural identity [...] is a matter of “becoming“ as well as of “being.“ “ (Hall, 1990, S. 260).

Eine historische Vergangenheit bildet zwar ein gewisses Fundament für Identität, jedoch ist diese Vergangenheit ein Narrativ, ein Mythos, eine Fantasie, die aber reale und materielle Konsequenzen hat (Hall, 1990, S. 261). Den Diaspora-Diskurs verortet Hall zum Beispiel im Narrativ des „displacements“ (Hall, 1990, S. 258). Die traditionelle Vorstellung von Ethnizität als etwas „Ursprüngliches“ und an eine „Heimat“ gebunden wird kritisiert, wobei Hall dies als ein imperialistisches und hegemoniales Verständnis von Ethnizität beschreibt (Hall, 1990, S. 269). Stattdessen versteht er Ethnizität im Diaspora-Kontext als hybrid und durch Differenz geprägt (Hall, 1990, S. 269). Differenz ein zentrales Prinzip, durch das Identität und Bedeutung überhaupt erst entstehen, da diese immer relational im Unterschied zu anderen hervorgebracht werden (Hall, 1990, S. 262). Angelehnt an Jacques Derrida versteht Hall Differenz als einen dynamischen und nie abgeschlossenen Prozess, wodurch Identitäten als wandelbar, hybrid und grundsätzlich offen für Neuinterpretationen gelten (Hall, 1996). Im Weiteren wird Identität als „suture“ beschrieben, als eine Naht (Hall, 1990,

S. 260). Die Metapher der Naht veranschaulicht, wie Identität durch einen Diskurs entsteht, wobei die Naht repräsentiert wie der Diskurs und die subjektive Identifikation verknüpft sind (Hall, 1996). Die Naht ist eine Artikulation (Hall, 1996, S. 6), also verortet in einem Diskurs und kein einseitiger Mechanismus, der nur von einem Individuum ausgeht. Dabei kann die Naht metaphorisch wieder geöffnet werden und ist nie ganz verschlossen, etwas kann an- oder abgenäht werden, was veranschaulicht dass Identität einem Prozess unterliegt (Hall, 1996, S. 6).

Diasporische Identitäten sind eine bestimmte Form von kultureller Identität und unterliegen dabei besonderen Mechanismen, denn sie werden durch die Auseinandersetzung mit zwei Achsen geformt. Die eine Achse, die der Gleichheit und Kontinuität, beschreibt die Verbindung zu einer vermeintlichen gemeinsamen Vergangenheit und die Achse der Differenz und der Unterbrechung, Prozesse wie Sklaverei, Migration, Kolonialisierung und kulturelle Dislokation (Hall, 1990, S. 261). Diese Achsen stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander und bestimmen die Produktion kultureller Identität in der Diaspora (Hall, 1990, S. 261). Während man sich auf gemeinsame (imaginierte) Wurzeln beruft, ist Identität gleichzeitig offen für Veränderungen und hybride Konfigurationen und gerade durch diese geprägt. Dies widerspricht einem historisch linearen und essentialistischen Verständnis von Ethnizität. Halls Konzept der kulturellen Identität macht deutlich, dass diasporische Identitäten hybrid, relational und prozesshaft sind. Für diese Arbeit ist dieser Zugang wertvoll, weil er die Offenheit und Veränderbarkeit von Identität betont. Auch die Betonung von Differenz als wichtige Eigenschaft für die Diaspora ermöglicht es sie differenziert zu betrachten und zu analysieren, woher diese Differenz stammt. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob das Konzept der Hybridität die Machtverhältnisse, denen die befragten Frauen ausgesetzt sind, ausreichend erfassen kann. Genau hier setzt Floya Anthias mit ihrer Kritik an. Anthias kritisiert das Konzept der Hybridität, da es kulturelle Hierarchien und hegemoniale Praktiken verbirgt (Anthias, 2001, S. 619). Die Kritik am Hybriditätskonzept richtet sich dabei auch gegen Ansätze wie jenen von Hall (Anthias, 2001, S. 625ff). Während Hall die produktive und emanzipatorische Dimension von Hybridität betont und sie als Möglichkeit begreift, essentialistische Identitätsvorstellungen zu überwinden, kritisiert Anthias, dass dieser Fokus auf kulturelle Prozesse die materiellen und politischen Dimensionen von Ungleichheit in den Hintergrund drängt (Anthias, 2001, S. 620). Paradoxerweise setzt die Idee der Hybridität (die Vermischung von Elementen) voraus, dass es vorher „reine“ oder fixierte Kulturen gab, die sich dann vermischt haben. Falls dies nicht der Fall wäre, wären alle Kulturen dadurch hybrid, wodurch die analytische

Tragfähigkeit von Hybridität verloren gehen würde (Anthias, 2001, S. 625). Damit bleibt das Konzept in alten Denkweisen über Ethnizität verhaftet, die es eigentlich überwinden wollte. Hybridität muss situativ im Kontext von Machtstrukturen und Kategorien wie Gender und Klasse untersucht werden (Anthias, 2001, S. 626). Die Darstellung von Hybridität als kosmopolitisch und emanzipatorisch verdeckt, dass hybride Identitäten auch mit Entfremdung, Gewalt, Exklusion oder Fundamentalismus einhergehen können (Anthias, 2001, S. 628). Sogar Rassismus und Faschismus können hybride Formen annehmen (Anthias, 2001, S. 628).

Ethnizität wird bei Anthias primär über die Markierung von Grenzen definiert, die als Arena für den Kampf um materielle und politische Ressourcen dienen und nicht auf kulturelle Aspekte reduziert werden kann, wie es üblicherweise im Diskurs um Hybridität der Fall sei (Anthias, 2001, S. 629). Es wird betont, dass ein kultureller Synkretismus nicht zwangsläufig das Ende der ethnischen Grenze oder der damit verbundenen Machtkämpfe bedeutet (Anthias, 2001, S. 621f). Dadurch würde Kultur von materiellen und politischen Machtverhältnissen entkoppelt werden und Prozesse von Dominanz und Ungleichheit ausgeblendet, vor allem in kolonialen Kontexten (Anthias, 2001, S. 630f). Die Frage stellt sich, *wer* hybrid ist oder wird. Hybridität wird oftmals Minderheiten zugeschrieben, während die Mehrheitsgesellschaft meist dominant bleibt und wenig bis kaum beeinflusst wird (Anthias, 2001, S. 629f). Anthias merkt an, dass *weiße* Kulturen, die ihre Dominanz beibehalten, diese Hegemonie als „natürlich“ darstellen (Anthias, 2001, S. 630). Die Annahme der Hybridität wird nicht vollständig abgelehnt, aber eher als eine mögliche Form von Ethnizität betrachtet: „Moreover, it may be that the hybrid condition is a transitory one and like all forms of ethnic identity, situational and contextual.“ (Anthias, 2001, S. 630). Als Alternative zu Hybridität schlägt Anthias das Konzept der „translocational positionality“ vor, um die komplexen Verschränkungen von Identität, Macht und sozialer Hierarchie besser zu erfassen (Anthias, 2001, S. 633). Translokale Positionalität beschreibt einen prozesshaften Zustand, der vom jeweiligen sozialen und räumlichen Kontext abhängt (Anthias, 2001, S. 633). Narrative spielen dabei eine wichtige Rolle und werden als Formen des sozialen Handelns verstanden. Sie konstruieren gleichzeitig Geschichte, Ort und soziale Position auf struktureller, kultureller und persönlicher Ebene (Anthias, 2001, S. 634). Diese Narrative entstehen in einer Wechselwirkung mit den im jeweiligen kulturellen Umfeld verfügbaren Deutungsmustern. Dadurch sind sie interaktiv und prozesshaft, aber auch umkämpft, denn in diesem Zusammenspiel werden sowohl Differenz und Zugehörigkeit als auch hierarchische soziale Positionen fortwährend produziert und reproduziert (Anthias,

2001, S. 633f). Es wird dabei unterschieden zwischen sozialer Position, also dem strukturellen Platz innerhalb einer Hierarchie und dem Zugang zu Ressourcen und sozialer Positionierung, also den aktiven Praktiken und Narrativen, mit denen Individuen ihre Identität im Alltag herstellen und beanspruchen (Anthias, 2001, S. 634). Neben der Prozesshaftigkeit ist das translokale relevant für dieses Konzept. Das „lokale“ verdeutlicht die Kontextabhängigkeit von Positionen und „trans“-lokal erweitert dieses Konzept, indem darauf hingewiesen wird, dass es ein gleichzeitiges Zusammenspiel verschiedener „locations and dislocations“ in Bezug auf Gender, Ethnizität, nationale Zugehörigkeit, Klasse und Rassifizierung gibt (Anthias, 2001, S. 634). Positionierungen können dabei widersprüchlich und dialogisch sein, je nachdem welche Prozesse sie hervorbringen. So könne die Essentialisierung und der Kulturalismus des hybriden Konzepts umgangen werden (Anthias, 2001, S. 634). Innerhalb dieser Positionierung spielen sowohl Grenzen als auch Hierarchien eine zentrale Rolle und sie konstituieren gemeinsam soziale Positionen und regulieren die Verteilung von Macht und Ressourcen (Anthias, 2001, S. 634). Das Konzept der translokalen Positionalität hilft zu verstehen, wie verschiedene soziale Kategorien zusammenwirken und dass dabei unterschiedliche Machthierarchien und materielle Ungleichheiten eine prägende Rolle spielen. Es zeigt wie Ethnizität situativ und im Zusammenspiel mit anderen Kategorien, wie Gender und Klasse, erlebt wird. So wird eine intersektionale Analyse konkretisiert, da sie die Machtstrukturen in die Konstruktion miteinbezieht. Es stellt sich aber weiterhin die Frage, wie ethnische Grenzen überhaupt entstehen und durch welche Mechanismen sie aufrechterhalten oder verschoben werden. Wimmers prozessorientierte Mehrebenentheorie ergänzt hier Anthias Ansatz, indem sie konkrete Strategien der Grenzziehung und die institutionellen Rahmenbedingungen beschreibt, innerhalb derer diese stattfinden.

Die Frage, wie ethnische Grenzen dabei konkret entstehen, führt zu Wimmers prozessorientierter Mehrebenentheorie (Wimmer 2010). In der Migrationsforschung zu Ethnizität innerhalb von Mehrheitsgesellschaften ist es wichtig, nicht den „Herder'sche Commonsense“ (Wimmer, 2008) zu reproduzieren. Das bedeutet, dass man ethnische Gruppen nicht als stabile und eindeutige Einheiten der sozialen Wirklichkeit betrachtet, sondern als soziale Konstrukte, die durch Interaktionen und politische Prozesse verschoben oder aufgelöst werden können. Dabei muss beachtet werden, dass einzelne Individuen differenzierte Bezüge zu ihrer Ethnizität haben und nicht ein Monolith sind. Für die empirische Forschung bedeutet dies, Ethnizität nicht „als ein unproblematisches Explanans“ zu behandeln, im Gegenteil, Ethnizität wird „selbst zum Explanandum“ (Wimmer, 2008, S.

58). Die Herder'sche Denktradition setzt ethnische Identität, Kultur, Kategorien und Gemeinschaft gleich und übersieht dabei wichtige Unterschiede (Wimmer, 2008, S. 66). Ethnische Grenzen können aber auch innerhalb kulturell ähnlicher Gruppen verlaufen, dass ethnische Kategorien relational und veränderbar sind und dass Ethnizität und Gruppen nicht gegeben sind, sondern in sozialen Aushandlungsprozessen entstehen (Wimmer, 2008, S. 66). Die Kritik am Herder'schen Commonsense steht entgegengesetzt zu den vier Prinzipien von Wimmer und zwar, dass ethnische Grenzziehung und Gruppenbildung konstruktivistisch, subjektivistisch, interaktionistisch und prozessual sind (Wimmer, 2008, S. 67f). Wimmer fordert eine „De-Ethnisierung von Forschungsdesigns“ (Wimmer, 2008, S. 72), um die Notwendigkeit zu betonen, ethnische Kategorien methodisch zu „dekonstruieren“ und die ihr zugrunde liegenden Prozesse zu beobachten. Nach Wimmer (2010) entsteht Ethnizität durch aktive Grenzziehungsprozesse auf mehreren Ebenen. Wimmer kritisiert Debatten, die versuchen zu bestimmen, was „Ethnizität „wirklich“ ist“ (Wimmer, 2008, S. 100), anstatt zu fragen, wie und warum ethnische Grenzen in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Formen annehmen. Wimmer schlägt deshalb eine prozessorientierte Mehrebenentheorie vor, die von der Makrostruktur über zu Handlungen in der Mikrostruktur und zurück auf die Makroebene führt und damit erklären soll, warum ethnische Grenzen je nach „sozialem Feld“ variieren (Wimmer, 2008, S. 102).

Die Definition von Ethnizität, angelehnt an Max Weber, beschreibt Ethnizität als „subjektiv empfundenes Gefühl der Zugehörigkeit, basierend auf dem Glauben an eine gemeinsame Kultur und Abstammung“ (Wimmer, 2010, S. 102). Dabei gibt es Unterkategorien, wie zum Beispiel Rassifizierung, Nationen, religiöse, regionale oder linguistische Kategorien (Wimmer, 2010, S. 102f). Wimmer nutzt den Begriff „Grenze“ sowohl als Kategorie, als auch als soziale Handlungsdimension, die jeweils übereinstimmen müssen. Eine Kategorie bezeichnet dabei „soziale Klassifizierungen und kollektive Deutungen“ und die soziale Dimension „alltägliche Beziehungsnetzwerke, die aus einzelnen Akten der Annäherung und Distanzierung entstehen“ (Wimmer, 2010, S. 104). Grenzen dürfen deshalb nicht als feststehende Strukturen verstanden werden, die fixiert sind. Sie sind sozial dynamische Gefüge, die beweglich und veränderlich sind und sehen je nach Kontext anders aus. Grenzen müssen deshalb je nach Kontext analysiert werden. Es gibt dabei vier Dimensionen ethnischer Variation: die politische Relevanz ethnischer Grenzen, soziale Schließung und Exklusion, kulturelle Differenzierung und ihre historische Stabilität (Wimmer, 2010, S. 101). Diese Dimensionen verlaufen jeweils entlang eines Kontinuums und variieren. Die politische Relevanz beschäftigt sich damit, warum in manchen Kontexten ethnische

Grenzziehung politisch ist und in manchen nicht (Wimmer, 2010, S. 105ff). Soziale Schließung reicht dabei von Gruppen, die exklusiv sind und den Zugang zu der Gruppe streng regulieren, bis hin zu einer „Ethnizität ohne Grenzen“ (Wimmer, 2010, S. 109f), während kulturelle Differenzierung und ethnische Grenzen sich gegenseitig verstärken können, aber nicht müssen (Wimmer, 2010, S. 111f). Historische Stabilität bezeichnet eine Dimension, die die unterschiedliche zeitliche Beständigkeit ethnischer Grenzen beschreibt. Während manche Grenzziehungen über Jahrtausende stabil bleiben, können andere innerhalb einer Generation „erfunden, übernommen und vergessen“ werden (Wimmer, 2010, S. 113). Basierend auf der Komplexität dieser vier Merkmale beschreibt Wimmer Ethnizität als aktiven Grenzziehungs- und Gruppenbildungsprozess und als ein „Ergebnis politischer und symbolischer Auseinandersetzungen um die Geltung sozialer Klassifikationen“ (Wimmer, 2010, S. 114). Zudem werden institutionalistische Ansätze herangezogen, die zeigen, wie institutionelle Rahmenbedingungen bestimmte ethnische Grenzen gegenüber anderen (etwa Klasse oder Geschlecht) bedeutsamer werden lassen (Wimmer, 2010, S. 114f). Dabei gibt es fünf Strategien ethnischer Grenzziehung: Expansion, Kontraktion, Inversion, Neupositionierung und Grenzverwischung (Wimmer, 2010, S. 115). Grenzen können durch eine Expansion ausgeweitet werden, um eine Kategorie zu erweitern, wie etwa im Prozess der Nationenbildung, aber auch verengt werden, durch Kontraktion (Wimmer, 2010, S. 117). Durch Inversion kann eine unterdrückte Gruppe die bestehende Hierarchie umkehren und ihre eigene Überlegenheit beanspruchen (Wimmer, 2010, S. 117). Eine Neupositionierung beschreibt den Versuch einzelner Akteure aufgrund hierarchischen Strukturen, die Grenze zu überqueren (etwa durch Assimilation) oder den Status der eigenen Gruppe innerhalb der bestehenden Ordnung zu verbessern (Wimmer, 2010, S. 117f). Durch Grenzverwischung wird die Bedeutung ethnischer Kategorien durch die Betonung übergeordneter Identitäten, wie religiöser Zugehörigkeit oder politische Zugehörigkeit, relativiert oder aufgehoben (Wimmer, 2010, S. 118). Dies geschieht vor allem als Reaktion auf Prozesse der Exklusion und Stigmatisierung.

Diese Mechanismen finden innerhalb eines Kontexts statt, der die Handlungsmöglichkeit der Akteur*innen beeinflusst. Institutionen definieren diesen historischen Kontext, wobei der Nationalstaat heute die dominierende Institution ist und massiv die „Ethnisierung politischer Prozesse“ fördert (Wimmer, 2010, S. 120). Machtverhältnisse prägen das Ziehen von sozialen Grenzen, wobei Akteur*innen strategisch wählen, welche für sie mögliche Zuordnung zu „ökonomischen, politischen, und symbolischen Vorteilen“ führt während vor allem staatlich mächtige Akteure ihre Klassifikationen institutionell durchsetzen können

(Wimmer, 2010, S. 123). Gleichzeitig sind untergeordnete Gruppen diesen Zuschreibungen nicht vollständig ausgeliefert, sondern entwickeln Gegenstrategien wie Grenzverwischung oder die Umkehr bestehender Hierarchien (Wimmer, 2010, S. 124f). Somit wird den Akteur*innen innerhalb hegemonialer Strukturen eine gewisse Handlungsmacht zugeschrieben. Während Institutionen und Macht bestimmen, warum eine ethnische Grenze gezogen wird, legen Netzwerke fest, wo genau sie verläuft. Hier verweist Wimmer auf „Interaktionsdynamiken“ zwischen verschiedenen Akteur*innen um gemeinsam Grenzen zu gestalten (Wimmer, 2010, S. 127). Dies kann durch ähnliche Interessen entstehen, wobei es zu einem „kulturellen Kompromiss“ kommt (Wimmer, 2010, S. 131). Ethnische Grenzen verlieren an politischer Bedeutung, wenn ein gesellschaftlicher Konsens über ihren Verlauf besteht, während sie bei Konflikten um Zugehörigkeit und Ressourcen politisch relevant werden (Wimmer, 2010, S. 131f). Ihr Ausmaß hängt stark von sozialen Ungleichheiten ab: Je größer diese sind, desto stärker werden Grenzen durch soziale Abschließung und kulturelle Differenzierung verfestigt, während sie in egalitäreren Kontexten eher durchlässig bleiben (Wimmer, 2010, S. 131). Die Stabilität ethnischer Grenzen ergibt sich daraus, wie politisch relevant, sozial abgeschlossen und kulturell differenziert sie sind. Sind diese Merkmale schwach ausgeprägt, bleiben Grenzen flexibel und veränderbar, während sie bei starker Ausprägung durch Pfadabhängigkeiten verfestigt werden (Wimmer, 2010, S. 133f). Diese werden durch Identifikation zusätzlich verstärkt, da „starke emotionale Bindungen“ und gruppenspezifische Erwartungen Handlungsspielräume einschränken und ethnische Grenzen auch in Zeiten sozialen Wandels stabil halten (Wimmer, 2010, S. 133f). Ein Wandel ist aber unter bestimmten historischen Bedingungen möglich, sowohl von innen heraus als auch von außen (Wimmer, 2010, S. 135-138).

Zusammenfassend ermöglicht die Kombination dieser drei Ansätze eine differenzierte Analyse von Ethnizität im Diaspora-Kontext. Hall sensibilisiert für die narrative und diskursive Dimension von Identität in der Diaspora, und dass diese ein Prozess ist, geprägt von Differenz. Anthias ergänzt dies durch die materiellen und hierarchischen Dimensionen translokaler Positionalität, relevant auch deshalb, weil Machtstrukturen wie die hegemoniale Männlichkeit Konstruktionen von Ethnizität beeinflussen und die Position der Befragten in der Diaspora als eine spezifisch situative mitgedacht werden muss. Wimmer schließlich macht konkrete Prozesse und Strategien sichtbar, durch die ethnische Grenzen in sozialen Kontexten hergestellt, aufrechterhalten und verschoben werden. Die Kombination dieser drei Perspektiven erlaubt es zu analysieren, wie ethnische Grenzziehungsprozesse in der

kosovo-albanischen Diaspora aussehen, wie sie mit Geschlecht verbunden sind und wie sie durch die übergeordnete Machtstrukturen wie die hegemoniale Geschlechterordnung geprägt werden.

Diaspora

Geschlecht und Ethnizität wurden in den vorangegangenen Kapiteln als soziale Konstrukte erklärt, die in Interaktionen hergestellt und durch Machtverhältnisse geprägt werden. In dieser Arbeit entfalten diese beiden Kategorien ihre Wirkung dabei in einem spezifischen Kontext, in der Diaspora. Im Folgenden wird deshalb der Begriff der Diaspora theoretisch verortet. Dabei wird deutlich, dass Diaspora ein Gegenstand kontroverser theoretischer Aushandlungen ist. Es werden verschiedene Konzeptualisierungen vorgestellt, ihre jeweiligen Stärken und blinden Flecken diskutiert und schließlich ein Zugang gewählt, der die diasporischen Subjekte und ihre Verschränkung von Geschlecht und Ethnizität ins Zentrum stellt, um alle drei Kategorien des Forschungsinteresses gemeinsam greifen zu können.

Der Begriff „Diaspora“ hat seinen Ursprung im jüdischen Exil und bezeichnete die gewaltsame Zerstreuung einer Bevölkerung fern ihres Herkunftslandes (Safran, 1991, S. 83). In der gegenwärtigen Forschung hat sich der Begriff erheblich ausgeweitet und wird auf unterschiedliche Bevölkerungsgruppen angewandt, von Arbeitsmigrant*innen über politisch Geflüchtete bis hin zu ethnischen Minderheiten (Safran, 1991, S. 83). Zentrale Beiträge zur Typologisierung von der Diaspora finden sich bei William Safran (Safran, 1991) und Robin Cohen (Cohen, 2022). Safran formuliert grundlegende Merkmale von Diasporas, die sich wie folgt zusammenfassen lassen: die Zerstreuung einer Gruppe aus einem ursprünglichen Zentrum in mehrere periphere Gebiete, die Aufrechterhaltung kollektiver Erinnerungen oder Vorstellungen über den Herkunftsort, sowie ein Gefühl eingeschränkter Zugehörigkeit in der Aufnahmegesellschaft. (Safran, 1991, S. 83f). Gleichzeitig wird das Herkunftsland als eine idealisierte Heimat konstruiert, zu der eine Rückkehr angestrebt wird, während ein fortbestehendes Verantwortungsgefühl und eine anhaltende emotionale oder soziale Bindung an dieses die kollektive Identität und Solidarität prägen (Safran, 1991, S. 84).

Cohen entwickelt darauf aufbauend eine Typologie von Diasporas (Cohen, 2022). Eigenschaften der Diaspora bezeichnet er als Stränge oder Fäden eines Seils, bei der nicht alle Eigenschaften im gleichen Maße vertreten sein müssen, manche seien dominanter und sie beeinflussen sich gegenseitig (Cohen, 2022, S. 3). Es gibt Fäden, die ein zentraler Bestandteil des Seiles sind, während andere ausfransen und nicht viel zur Stabilität des Seils

beitragen. Zu den zentralen Merkmalen von Diasporas zählen Prozesse der Zerstreuung und Expansion, die Aufrechterhaltung kollektiver Erinnerungen, die Idealisierung des Herkunftslandes, eine (reale oder symbolische) Rückkehrorientierung, eine langfristige kollektive Identität („distinctiveness“), ambivalente Beziehungen zur Aufnahmegesellschaft („apprehension“) sowie Potenziale für Kreativität und transnationale Solidarität (Cohen, 2022, S. 3). Zusätzlich formuliert Cohen verschiedene Typen von Diasporas: „victim, labour, imperial, trade, deterritorialized and incipient“ (Cohen, 2022, S. 10). Eine „victim“-Diaspora entsteht beispielsweise durch eine gewaltsame oder traumatische Zerstreuung, deren Erfahrung tief in das kollektive Gedächtnis eingeschrieben bleibt, wie beispielsweise bei Jüd*innen, Palästinenser*innen und Afrikaner*innen (Cohen, 2022, S.10). Während Safran und Cohen mit ihren merkmalsbasierten Typologien eine erste Orientierung bieten, zeigen die folgenden Ansätze, dass solche Definitionen analytisch an ihre Grenzen stoßen können, vor allem dann, wenn Diaspora nicht als feststehende Kategorie, sondern als gelebter, prozesshafter Zustand verstanden werden soll.

Mit der Zeit haben sich unterschiedliche Definitionen und Konzeptualisierungen der Diaspora entwickelt und auch kritische Auseinandersetzungen. Rogers Brubaker bietet in „the diaspora diaspora“ eine Zusammenfassung seiner Kritik der verschiedenen Definitionen und Konzeptualisierungen von Diaspora (Brubaker, 2005). Viele Debatten betonen entweder starke, grenzziehende Definitionen, die Diaspora als klar abgegrenzte Gemeinschaft verstehen (wie Cohen und Safran), oder verwenden schwache Definitionen, die sich vor allem auf quantitative Aspekte wie Zerstreuung fokussieren, wobei beide Ansätze problematisch seien (Brubaker, 2005, S. 11). Der erste Ansatz könne zu Essentialismus und „Groupism“ (Brubaker, 2005, S. 11) führen, indem Gruppen fixiert werden, während der zweite Ansatz den Begriff so weit ausdehnen würde, dass er an analytischer Schärfe verliert. Stattdessen argumentiert Brubaker, dass Diaspora eher als „idiom, stance and claim“ (Brubaker, 2005, S. 1), also als eine Ausdrucksform, Haltung oder einen Anspruch verstanden werden sollte und nicht als eine „bounded entity“ (Brubaker, 2005, S. 12). Diaspora ist also eine Kategorie der Praxis um Identitäten und Loyalitäten einer Bevölkerung zu formulieren (Brubaker, 2005, S. 12). Gruppenhaftigkeit entsteht dabei erst durch eine aktive diasporische Haltung und die Aushandlung kollektiver Solidarität, sie ist kein gegebener Zustand. Es ist ein Anspruch („claim“), den Akteur*innen erheben, oder eine Haltung („stance“), die sie einnehmen, wobei das nicht der Fall für die gesamte Diaspora sein muss, sondern für einige der Akteur*innen (Brubaker, 2005, S. 12). Brubaker selbst schlägt drei analytische Dimensionen vor, anhand derer Diaspora-Gemeinschaften

beschrieben und analysiert werden können: die räumliche Zerstreuung über Staatsgrenzen hinweg, die fortbestehende Orientierung an einem Herkunftsland sowie aktive Prozesse der Grenzziehung nach innen und außen (Brubaker, 2005, S. 5f).

In der Diskussion zu Ethnizität wurde bereits Stuart Hall angeführt, der für kulturelle Identität Hybridität und Differenz betont (Hall, 1990). Wie Identität und Ethnizität, wird auch die Diaspora über die Anerkennung von einer Heterogenität und Vielfalt definiert. Paul Gilroy schließt sich ebenfalls dieser Konzeptualisierung von Diasporas an, die fixierte und essentialistische Vorstellungen infrage stellt (Gilroy, 1997). Sowohl Hall als auch Gilroy betrachten Diasporas in einem kolonialen Kontext, bei Gilroy insbesondere die Geschichte der Sklaverei, koloniale Expansion, Rassismus, Zwangsvertreibung, aber auch die Migration aus den ehemaligen Kolonien nach Europa im 20. Jahrhundert (Gilroy, 1997). Gilroy betrachtet Diasporas dabei vor allem als ein anti-nationales Projekt, dass destabilisierend und subversiv wirkt (Gilroy, 1997, S. 334). Das geschieht dann, wenn die Identifikation mit der Diaspora stärker ist als mit dem Nationalstaat. Er reagiert damit auf klassische Nationalismus- und Ethnizitätskonzepte sowie auf Ansätze, die Diaspora primär als eine „traumatische Zerstreuung“ verstehen (zum Beispiel Safran und Cohen), und betont eher soziale Dynamiken des Gedenkens und der Erinnerung (an Vertreibung und Sklaverei zum Beispiel), die der „coercive unanimity“ (Gilroy, 1997, S. 334) des Nationalstaats gegenüberstehen. Zerstreuung ist bei Gilroy ein komplexer Prozess, der über zeitliche und räumliche Punkte hinausgeht, wobei die Diaspora gekennzeichnet ist durch Kontingenz, Determiniertheit und Konflikt (Gilroy, 1997, S. 334). Diasporas müssen aber nicht immer subversiv oder anti-national sein, wie das Konzept des „long-distance nationalism“ (Schiller, 2005) zeigt, bei dem innerhalb der Diaspora Nationalismus eine zentrale Rolle spielt. Dieser kann sich sowohl auf die Unterstützung nationaler Befreiungskämpfe fokussieren als auch bestehende nationalistische Tendenzen des Herkunftsstaats politisch unterstützen, somit kann die Diaspora sowohl progressiv als auch reaktionär sein (Schiller, 2005, S. 579).

Es wird deutlich, dass ein einheitliches Diaspora-Konzepts kaum möglich ist. Die bisher vorgestellten theoretischen Auseinandersetzungen bewegen sich zwischen unterschiedlichen und teilweise widersprüchlichen Aussagen. Demir spricht dieses widersprüchliche Verhältnis gängiger Diaspora-Konzepte an und bietet ein alternatives Konzept der Analyse (Demir, 2022). Dabei unterteilt sie die gängigen Ansätze in zwei Kategorien: der ideale Typus und der hybride Typus. Sie sind entweder zu fluide und dynamisch und damit nicht greifbar, oder zu starr und fest und damit empirisch schwer nachzuweisen (Demir, 2022, S. 16). Demir bezieht sich auf die zuvor genannten Forschenden und deren Definitionen von

Diaspora und stellt fest: „diaspora discussed as a Weberian ideal type has features that are either too loosely constructed (e.g. Brubaker’s) or too strictly conceptualized (e.g. Safran’s), limiting their use for empirical examination of diasporas“ (Demir, 2022, S. 17). Dieser ideale Typus von Diasporas sei zu starr und „cannot easily account for social change or transformation, and also lack a temporal dimension“ (Demir, 2022, S. 18). Typologien, wie die von Cohen, werden dadurch zur „proxy“ für Ethnizitäten (Demir, 2022, S. 18). Sie sind zu starr, um Veränderungen und Prozesse zu erfassen.

Der hybride Ansatz hingegen, wie von Hall und Gilroy, fokussiere sich auf transformative, heterogene und anti-essentialistische Definitionen, wobei das neben dem intersektionalen Ansatz eine wichtige Stärke sei (Demir, 2022, S. 19). Dies sei wichtig, jedoch läuft dieser Ansatz Gefahr zu lose und offen zu sein, um Diasporas wirklich einer kritischen Analyse zu unterziehen. Hybridität sei wie eine Waffe, wobei wir nicht wissen wie wir diese genau benutzen können (Demir, 2022, S. 23). Auch dieser Ansatz erschwert es Transformationen und Prozesse zu erfassen. Demir beschreibt den Diskurs um Diaspora und Hybridität als eine „tyranny of in-betweenness“ (Demir, 2022, S. 24): “Diaspora should not be reduced to subjective experiences of longing, homelessness, emotional connections of belonging and of straddling two places at once; it should be much more than these.“ (Demir, 2022, S. 26f). Die Tyrannei des Dazwischen-Seins positioniert diasporische Subjekte in eine Art von Schwebezustand, der die Positionierungen und realen Wirklichkeiten der Diaspora-Angehörigen unsichtbar macht und ihnen Handlungsmacht abspricht. Man könnte argumentieren, dass diese Perspektive zugleich einen methodologischen Nationalismus reproduziert, indem nur eindeutige Zugehörigkeiten zu Nationalstaaten als „vollwertige“ Positionen anerkannt werden, während diasporische Subjekte als dauerhaft zwischengeordnet erscheinen und dadurch in ihrer sozialen und politischen Handlungsfähigkeit entwertet werden. Aufgrund der blinden Flecken der verschiedenen Ansätze, schlägt Demir vor Diaspora durch die Linse der Translation und Dekolonisation zu betrachten. Diaspora könne nicht separat von Kolonialismus, Imperialismus, Nationalismus, „race“ und Ethnizität betrachtet werden (Demir, 2022, S. 33). Die Diaspora und ihre Angehörigen sind „agents of decolonisation“ (Demir, 2022, S. 4), die aktiv intervenieren in ihrer Heimat und dem Aufnahmeland (Demir, 2022, S. 5).

Die Metapher der Translation zeigt auf, wie diasporische Subjekte als Übersetzer*innen fungieren, sie sind die “archetypal intermediaries and translators – for example, to the host community, back to home-land, or the second generation.“ (Demir, 2022, S. 37). Es wird übersetzt zwischen Sprachen und Kulturen, wodurch Asymmetrien, Reibungen,

Neubewertungen und Beziehungen erklärt werden können (Demir, 2022, S. 37). Dabei wird nicht nur übersetzt, es werden auch bestehende Normen und Machtverhältnisse hinterfragt. Demir betont, dass Diasporas neben der oft hervorgehobenen Hybridität auch die Fähigkeit besitzen, kulturelle Elemente zu löschen, zu „domestizieren“ oder umzuschreiben (Demir, 2022, S. 37). So wird der Diaspora eine Agency zugeschrieben. Eine Übersetzung verursacht immer eine Veränderung und eine Neu-Interpretation des ursprünglichen Texts. Diasporas können dabei befreiend und progressiv wirken, aber sind gleichzeitig auch Orte sein, an denen Hierarchien, Widerstand, und Oppositionalität wirken (Demir, 2022, S. 38-42). Die Metapher der Translation hilft uns die binäre Logik der Diaspora („home“ versus „host“) aufzubrechen. Dekolonisation in diesem Kontext bedeutet eine aktive Zuschreibung von Handlungsmacht für die Diaspora, denn „diaspora speaks back“ (Demir, 2022, S. 64). Eurozentrismus und dominante Narrative des globalen Nordens werden so herausgefordert durch die Anwesenheit von Diaspora-Gemeinschaften in der Metropole. Ein Beispiel sei die Schwarze Diaspora im Vereinigten Königreich und den Vereinigten Staaten im 18. und 19. Jahrhundert, die Sklaverei anprangerten und für Abolitionismus kämpften und so den Kampf um Befreiung förderten (Demir, 2022, S. 65). Ähnlich wie bei Gilroy, wird so der Nationalstaat herausgefordert und dekonstruiert durch eine radikale Erinnerung an die koloniale Vergangenheit und dem Anspruch einer radikalen Inklusion (Demir, 2022, S. 64-69). Radikale Inklusion wird gefordert, denn: „we are here because you were there.“ (Demir, 2022, S. 69). Die „national story“ (Demir, 2022, S. 77) des Aufnahmelandes wird dekolonialisiert, vor allem durch die zweite Generation der Diaspora, die im Gegensatz zu den Eltern ihrer Unzufriedenheit und Unverständnis gegenüber dem Nationalstaat Raum macht (Demir, 2022, S. 73). Die „Integration“ und Assimilation, die oftmals von der Diaspora eingefordert wird, wird so aktiv abgelehnt und in Frage gestellt. Eine aktive Beteiligung und politische Partizipation wird gefordert, ohne sich dabei ethno-nationalen Strukturen zu beugen, die am Konstrukt des Nationalstaats rüttelt. Mit diesem Ansatz verleiht Demir der Diaspora und ihren Mitgliedern Handlungsfähigkeit und Macht, ohne diese nur als „Empowerment“ darzustellen, denn auch die Auseinandersetzung mit Normen und Hierarchien innerhalb der Diaspora wird angeführt.

Was in diesem Ansatz jedoch noch weiterer Ausarbeitung bedarf, ist die Frage, wie Geschlecht diese Erfahrungen strukturiert. Denn wie die folgenden theoretischen Auseinandersetzungen zeigen werden, ist die Diaspora kein geschlechtsneutraler Raum. Bhandari beschreibt verschiedene Phasen der „evolution of female agenda“ (Bhandari, 2024, S. 162). Während früher oftmals eine Perspektive der „victimhood“ dominierte, entwickelte

sich diese hin zu einem „more socially constructed view of identity formation that transcends the binary distinction between home and host countries“ (Bhandari, 2024, S. 159). Insgesamt ist die Diasporaforschung vielfältiger geworden, wobei Geschlecht inzwischen als „foundational element shaping how women interpret and navigate their experiences“ (Bhandari, 2024, S. 165) gilt. Féron (2021) zeigt, dass feministische Zugänge neue Perspektiven in die Diasporaforschung eingebracht haben, indem sie patriarchale Strukturen innerhalb von Diaspora-Gemeinschaften analytisch fassbar machen und danach fragen, wie Geschlechternormen in diesen Kontexten wirken. Um die vielschichtigen Positionierungen von Frauen in der Diaspora erfassen zu können, braucht es deshalb einen intersektionalen Zugang, der Geschlecht in seiner Verschränkung mit Klasse, Ethnizität, Religion und Rassifizierung begreift, was ein wichtiger Beitrag feministischer Perspektiven für die Diasporaforschung ist (Féron, 2021, S. 433f).

Anthias hebt insbesondere einen erheblichen Mangel an Aufmerksamkeit für Intersektionalität hervor, da Narrative um die Diaspora herum häufig wesentliche Unterschiede in Klasse und Geschlecht ignorieren (Anthias, 1998). Mit dem Konzept „gendering the diaspora“ schlägt Anthias mehrere analytische Aspekte vor, die es ermöglichen Diaspora intersektionaler zu erfassen (Anthias, 1998, S. 571). Die erste Ebene der Analyse bezieht sich auf die soziale Verortung, die untersucht, wie Männer und Frauen unterschiedlich in der Aufnahmegesellschaft, den eigenen Communitys und transnationalen Netzwerken eingebunden sind, wobei sich Ungleichheiten etwa durch das Zusammenspiel von Geschlecht, Ethnizität, Klasse und Rassifizierung zeigen (Anthias, 1998, S. 572). Die zweite Ebene ist konstitutiv und versteht Gender als ein grundlegendes Strukturprinzip, neben Klasse und anderen Formen der Differenzierung, das die Positionierung der Gruppe überhaupt erst ermöglicht und damit zentral für die soziale Ordnung der Diaspora ist (Anthias, 1998, S. 572). Anthias formuliert eine Agenda für eine intersektionale und geschlechterbezogene Perspektive auf die Diaspora. Diese verdeutlicht, dass Geschlechterverhältnisse zentral sind für die Konstruktion und Reproduktion diasporischer Kulturen, da sie durch Normen zu Rollen, Sexualität und Differenz geprägt sind und über Familie sowie Institutionen weitergegeben werden (Anthias, 1998, S. 572). Gleichzeitig strukturieren sie Zugehörigkeit, indem sie festlegen, wer als ein „authentisches“ Mitglied gilt, häufig auf Basis der Einhaltung geschlechtsspezifischer Erwartungen, wodurch ethnische Grenzziehungen verstärkt werden (Anthias, 1998, S. 572).

Eine weitere Annahme ist, dass diasporische Gruppen sowohl der Geschlechterordnung der Diaspora, als auch der der Aufnahmegesellschaft ausgeliefert sind. Das Zusammenspiel

dieser Ordnungen prägt die soziale und ökonomische Positionierung von Männern und Frauen und trägt zur Herausbildung spezifischer Ungleichheiten und Klassenstrukturen innerhalb der Diaspora bei (Anthias, 1998, S. 572f). Die Arbeitsmarktbeteiligung von Frauen in diasporischen Kontexten ist oft die einer „günstigen“ oder familiären Arbeitskraft und kann teilweise Ausschlüsse in rassifizierten Arbeitsmärkten kompensieren und zur Entwicklung spezifischer ökonomischer Formen wie Selbstständigkeit oder „ethnischen Ökonomien“ beitragen (Anthias, 1998, S. 573). Gleichzeitig entstehen dadurch eigene Klassenstrukturen innerhalb der Diaspora, die die unterschiedliche Einbindung von Männern und Frauen prägen. Zudem ist Geschlecht eng mit der Nation und dem Staat verknüpft, wobei Frauen oft in spezifischer Weise in nationale Projekte eingebunden werden, etwa „as mothers of patriots, as symbolic of boundaries and as carrier of culture“ (Anthias, 1998, S. 573). Sie fungieren oft als eine symbolische Repräsentation der Nation.

Wie aufgezeigt wurde, hat sich die Diasporaforschung von eher rigiden, merkmalsbasierten Definitionen hin zu hybrideren und fluideren Konzeptualisierungen entwickelt. Für diese Arbeit wird keine einzelne Definition von Diaspora ausgewählt, da jede Diaspora einem spezifischen historischen und sozialen Kontext unterliegt und sich entsprechend unterschiedlich strukturiert. So treffen einige der Merkmale von Safran und Cohen auf die kosovo-albanische Diaspora in Österreich zu, wie etwa die kollektive Erinnerung an Flucht und Vertreibung oder die emotionale Bindung an das Herkunftsland, andere hingegen nicht. Stattdessen wird Diaspora in dieser Arbeit als ein prozesshaftes Phänomen verstanden, in dessen Zentrum die diasporischen Subjekte selbst stehen. In Anlehnung an Demir werden sie als Übersetzer*innen begriffen, die zwischen Herkunfts- und Aufnahmekontext vermitteln und dabei beide aktiv mitgestalten und transformieren. Eine solche Perspektive erfordert eine intersektionale Rahmung, die Ethnizität, Geschlecht und materielle Lebensbedingungen als gleichzeitig wirkende und sich gegenseitig bedingende Dimensionen in den Blick nimmt. Damit schließt das theoretische Kapitel den Rahmen, der im Forschungsinteresse angelegt wurde: Geschlecht, Ethnizität und Diaspora werden nicht additiv und separat, sondern intersektional verstanden und die befragten Frauen nicht als passive Objekte, sondern als Subjekte mit Handlungsmacht, die ihre diasporische Identität aktiv aushandeln innerhalb bestimmter Machtstrukturen und Kontexte. Die tatsächlichen Erfahrungen der diasporischen Frauen sollen so zentriert werden und keine allgemeingültige Definition der Diaspora.

METHODIK UND METHODOLOGIE

Im Folgenden werden das methodische Vorgehen und der methodologische Hintergrund dieser Arbeit genauer vorgestellt. Methodologische Entscheidungen basieren auf erkenntnistheoretischen Annahmen darüber, wie Wissen entsteht und wie soziale Wirklichkeit verstanden wird. Bevor die Erhebungs- und Auswertungsmethoden beschrieben werden, wird daher zunächst die erkenntnistheoretische Grundlage dieser Arbeit dargestellt. Diese bildet den Rahmen, innerhalb dessen die Methodenwahl begründet und das empirische Vorgehen verortet werden kann.

Erkenntnistheoretische Verortung: Der „Symbolische Interaktionismus“

Das Forschungsinteresse richtet sich auf die Konstruktion von Geschlecht und Ethnizität in der kosovo-albanischen Diaspora. Das Ziel ist nicht diese Konstrukte als reale objektive Fakten einer sozialen Wirklichkeit darzustellen. Soziale Wirklichkeit ist in diesem Verständnis ein Produkt kontinuierlicher Interpretations- und Aushandlungsprozesse zwischen Subjekten. Wissen über diese Wirklichkeit ist damit immer situiert und gebunden an konkrete Positionen und Erfahrungen. Im Fall dieser Arbeit ist dieses Wissen gebunden an den Kontext der Diaspora und die Positionen, die die Befragten innerhalb dieser einnehmen und die sich daraus ergebenden Erfahrungen. Es geht darum, welche Bedeutung Geschlecht und Ethnizität dabei einnehmen und wie diese durch ihre Erzählungen konstruiert werden und nicht darum, ob diese objektiv so in der Realität existieren. Was *bedeutet* es eine Frau in der Diaspora zu sein? Aus dieser erkenntnistheoretischen Grundhaltung heraus wurde ein qualitativer Forschungszugang gewählt, der auf das Verstehen von Bedeutungskonstruktionen in ihrer situativen und kontextuellen Einbettung abzielt. Der „Symbolische Interaktionismus“ bietet dafür einen möglichen erkenntnistheoretischen Rahmen, um zu verstehen, wie diese Kategorien im Alltag der Befragten wirksam werden.

Die theoretische Grundlage des Symbolischen Interaktionismus geht auf George Herbert Mead zurück, insbesondere auf sein Werk „Mind, Self, and Society“ (Mead, 1985). Mead versteht das Selbst nicht als bereits existierende, stabile Einheit von Geburt an, sondern als ein Ergebnis sozialer Interaktionsprozesse (Mead, 1985, S. 135). Das „Self“ entsteht indem Individuen die Perspektive anderer übernehmen und sich selbst aus deren Blickwinkel betrachten (Mead, 1985, S. 138). Es wird selbst innerhalb einer Umwelt zum Objekt durch

andere Individuen, durch Erfahrungen und Verhalten in dem das Selbst und die Anderen involviert sind (Mead, 1985, S. 138). Mit dem Konzept des „generalized other“ (Mead, 1985, S. 154) beschreibt Mead die verallgemeinerte Perspektive einer sozialen Gruppe oder Gesellschaft, deren Einstellungen im Selbst verankert werden. Ein Selbst entsteht nur im sozialen Verhältnis zu anderen. Seine Struktur bildet die geteilten Verhaltens- und Erwartungsmuster der jeweiligen sozialen Gruppe ab (Mead, 1985, S. 164). Zentral ist hierbei die Unterscheidung zwischen dem „I“ und dem „Me“, die beide das Selbst sind. Das „Me“ repräsentiert die Erwartungen und Haltungen Anderer, die internalisiert sind, und das „I“ bezeichnet die Reaktion darauf in sozialen Interaktionen (Mead, 1985, S. 175). Das Selbst entsteht somit im Spannungsverhältnis zwischen gesellschaftlich verinnerlichten Erwartungen und individueller Reaktion darauf und ist somit ein sozialer Prozess.

Basierend auf diesen theoretischen Überlegungen, entwickelte Blumer (Blumer, 1986) den „Symbolischen Interaktionismus“. Der Symbolische Interaktionismus nach Blumer basiert dabei auf drei Grundprämissen. Die erste lautet: Menschen handeln Dingen gegenüber auf Grundlage der Bedeutungen, die diese Dinge für sie haben (Blumer, 1986, S. 2). Dinge können hierbei materielle Objekte, Menschen, Institutionen, Ideale (zum Beispiel Unabhängigkeit oder Ehrlichkeit), Aktivitäten von anderen und Situationen die einem Individuum täglich begegnen (Blumer, 1986, S. 2). Blumer kritisiert, dass Bedeutung oft ignoriert und in den Sozialwissenschaften als selbstverständlich angenommen wird oder lediglich als eine neutrale Verbindung zwischen verschiedenen Faktoren menschlichen Verhaltens gesehen wird (Blumer, 1986, S. 2ff). Im Symbolischen Interaktionismus wird Bedeutungen jedoch eine eigene, zentrale Rolle zugesprochen. Die zweite Prämisse besagt, dass die Bedeutungen solcher Dinge in soziale Interaktionen entstehen (Blumer, 1986, S. 2). Bedeutung ist nicht einfach eine intrinsische Eigenschaft von Dingen, oder wird durch die Wahrnehmung der Beteiligten den Dingen zugesprochen. Die Bedeutung entsteht durch die Handlung der Beteiligten gegenüber Dingen und Personen. Bedeutung ist also ein soziales Produkt, dass durch die Aktivitäten der interagierenden Personen entsteht (Blumer, 1986, S. 5). Die dritte Prämisse besagt, dass diese Bedeutungen in interpretativen Prozessen modifiziert werden (Blumer, 1986, S. 2). Dieser Prozess besteht aus zwei Schritten. Zuerst reagieren Menschen nicht automatisch auf Situationen, sondern sie müssen sich selbst zunächst „anzeigen“, was in der Situation bedeutsam ist (Blumer, 1986, S. 5). Dies ist eine internalisierte Interaktion mit dem Selbst. Daraus erfolgt der zweite Schritt: Interpretation bedeutet ein aktives Bearbeiten von Bedeutungen und nicht einfach deren mechanische Anwendung, wodurch ein Prozess entsteht, der Bedeutungen modifiziert und formt. Handeln

ist demnach das Ergebnis eines reflexiven und situativ eingebetteten Bedeutungsmanagements.

Blumer beschreibt sogenannte „root images“ (Blumer, 1986, S. 6), wobei es sich um Grundannahmen über die soziale Wirklichkeit handelt. Gemeinschaften existieren, weil Bedeutungen geteilt und reproduziert werden und innerhalb dieser soziale Prozesse stattfinden. Dies wird als „joint action“ (Blumer, 1986, S. 16) beschrieben, also aufeinander abgestimmtem Handeln, das sich aus vielen Einzelhandlungen zusammensetzt. Soziale Interaktionen entstehen durch Interaktionen zwischen Akteur*innen und nicht deren sozialen Zuschreibungen oder Eigenschaften (Blumer, 1986, S. 8). Anlehnend an Mead, beschreibt Blumer symbolische Interaktionen (Blumer, 1986, S. 9f). Das Zusammenhandeln von Personen erfolgt überwiegend auf einer symbolischen Ebene. Menschen müssen die Handlungen anderer berücksichtigen, indem sie deren Bedeutungen interpretieren und zugleich selbst anzeigen, wie andere ihr Handeln verstehen sollen. Eine Person zeigt dem Gegenüber eine Geste, mit dem Bewusstsein der Bedeutung dieser Geste. Die andere Person reagiert, basierend darauf, was diese Geste für ihn bedeutet und seine Interpretation der Handlung der anderen Person. Die Personen nehmen also die gegenseitige Position ein, um eben Bedeutungen zu verstehen und basierend darauf zu handeln. Individuelles Handeln und kollektive Aktivitäten entstehen nicht einfach aus bestehenden Strukturen oder psychologischen Eigenschaften, sondern werden in diesem interaktiven Prozess erst geformt, denn Strukturen wirken nur durch interpretative Prozesse. So entstehen auch die Bedeutungen von Dingen, denn sie haben dieselbe Bedeutung für eine bestimmte Gruppe an Personen (Blumer, 1986, S. 11). Sie sind Teil einer Weltbildung und haben Bedeutung je nach Kontext der in ihre interagierenden Personen, die wiederum diese Bedeutung an andere Personen weitertragen. Der Mensch wird als handelndes und interpretierendes Subjekt verstanden, wobei Blumer Menschen auch selbst als Objekte bezeichnet (Blumer, 1986, S. 12). Sie handeln gegenüber ihrem Selbst und leiten sich selbst basierend auf Bedeutungen, also entstehen wiederum aus dem Prozess sozialer Interaktionen.

Eigene Positionierung

Die Reflexion der eigenen Position als Forscherin war ein zentraler Bestandteil des Forschungsprozesses und der methodischen Begründungen. Diese Reflexion gründet auf dem Verständnis, dass Wissen immer standortgebunden ist. Haraway kritisiert die Vorstellung eines „Blicks von nirgendwo“, den sie als „god trick“ bezeichnet (Haraway, 2021, S. 307). Der „god trick“ bezeichnet bei Haraway den Anspruch auf einen scheinbar

objektiven, universellen Blick der vorgibt, Wissen unabhängig von sozialen Positionierungen zu produzieren (Haraway, 2021, S. 307). Haraway kritisiert diesen Anspruch und argumentiert stattdessen für situiertes und verkörpertes Wissen („situated knowledge“) (Haraway, 2021, S. 307f). Objektivität entsteht nicht durch die Auflösung dieser Situietheit, sondern durch deren bewusste Offenlegung (Haraway, 2021, S. 307). Auch bei der Interpretation von Lebensgeschichten oder Interviews bedeutet dies, dass Forschende sich der Macht ihrer eigenen Sichtweise bewusst sein und die Verantwortung für ihre epistemische Position übernehmen müssen: „one cannot relocate in any possible vantage point without being accountable for that movement“ (Haraway, 2021, S. 306). Übertragen auf die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass meine Position als in der kosovo-albanischen Diaspora aufgewachsene Forscherin als integraler Bestandteil des Erkenntnisprozesses anerkannt und reflektiert werden muss. Aufgrund meiner Positionierung brachte ich eine Insider-Perspektive in die Interviews ein, die einerseits den Zugang zum Feld erleichterte und Vertrauen förderte. Gleichzeitig erforderte dies jedoch einen bewussten Umgang, um mögliche Verzerrungen kritisch zu reflektieren. Die Gefahr entstand eigene Interpretationen und Vorannahmen zu stark in das Interview und die Analyse einzubringen und Dinge für selbstverständlich zu nehmen. Im Analyseprozess wurden insbesondere geteilte kulturelle Praktiken und sprachliche Ausdrücke, sowie gemeinsame, aber auch unterschiedliche biografische Erfahrungen deutlich. Situationen, in denen Teilnehmerinnen implizites Verstehen voraussetzten (zum Beispiel: „du weißt, was ich meine“), wurden aufgegriffen indem gezielt nachgefragt wurde, anstatt Bedeutungen vorauszusetzen. Zum Beispiel wurde einige Male gesagt, dass „albanische Männer ja so sind“ und ich das ja wissen würde. In diesen und ähnlichen Fällen musste ich explizit nachfragen, ohne so zu tun, als würde ich nicht wissen, was die Befragte meint. Ich bat die Befragten, es genauer auszuführen und zu erklären. Diese Reflexion und Ablehnung von Selbstverständlichkeit war ein konstanter Begleiter während der Interviews, auch wenn nicht garantiert werden kann, dass der „bias“ so vollständig aufgelöst wurde.

Ein weiteres Beispiel, wie sich meine eigene Positionierung konkret ausgewirkt hat, zeigte sich beim Thema Dating. Dies war ein Thema, das nicht Teil meiner Vorannahmen war, da es sich um ein intimes und sehr persönliches Thema handelt. Nachdem Dating aber bereits im ersten Interview kurz und im zweiten ausführlich thematisiert wurde, war ich danach weniger zurückhaltend diese Thematik auch in den anderen Interviews im Nachfrageteil zu thematisieren, wenn es nicht schon selbst angesprochen wurde. Ob meine Positionierung unmittelbar dazu beigetragen hat, dass das Thema so offen behandelt wurde, lässt sich nicht

mit Sicherheit sagen. Dennoch bin ich der Überzeugung, dass die Befragten sich in der Interviewsituation wohl genug gefühlt haben darüber zu sprechen, nicht zuletzt, weil ihnen bewusst war, dass mir das Thema nicht fremd ist, was sich unter anderem darin zeigte, dass zwei Befragte mich nach dem Interview nach meinen eigenen Erfahrungen fragten. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Insider- und Outsider-Perspektive beeinflusste sowohl die Gesprächsdynamik als auch die Interpretation der Daten und wurde durch Memos und kontinuierliche Reflexion begleitet. Eine Möglichkeit für mich eine gewisse Distanzierung zu schaffen, war die Tatsache, dass ich in der Diaspora in Deutschland aufgewachsen bin und nicht in Österreich, wie die Befragten. Dies versuchte ich mir regelmäßig vor Augen zu führen, ohne dabei eine künstliche Differenzierung zu schaffen.

Im Weiteren war auch die sprachliche Eingebundenheit besonders wertvoll, aber auch komplex. In einzelnen Passagen wurde teilweise ganz auf Albanisch gesprochen oder albanische Begriffe verwendet, deren Bedeutung sich nicht vollständig ins Deutsche übertragen lässt, z. B. „nuse“ (Braut), oder „çaj“ (Tee), da diesen Wörtern auch eine tiefere, kulturelle Bedeutung unterliegt. Diese Wörter oder Passagen wurden im Transkript im Original belassen, zusätzlich übersetzt und im empirischen Teil kontextualisiert. Die anschließende Analyse des Materials erfolgte auf Deutsch, das bedeutet albanische Passagen in den Transkripten wurden zum Beispiel mit deutsch-sprachigen Codes und Kategorien versehen. Dieser mehrsprachige Kontext dieser Arbeit musste zusätzlich reflektiert werden, da es dadurch methodologische und ethische Herausforderungen gibt, die mit qualitativer Forschung in mehrsprachigen Kontexten einhergehen (Berg et al., 2025). Die mehrsprachigen Passagen lieferten interessantes Material, was zu einem vertieften Verständnis von Bedeutungen und Sinnstrukturen geführt hat. Die Sprachwahl im Interviewprozess ist entscheidend für die Datenerhebung und -analyse. Dass gewisse Wörter oder Passagen so auch in einem Interview mit einer nicht-albanisch-sprachigen Forscher*in aufgetaucht wären, ist eher unwahrscheinlich, wodurch gewisse Bedeutungen und Interpretationsmöglichkeiten verborgen geblieben wären. Das auf Albanisch geführte Interview kam auf Wunsch der Befragten zustande, die trotz fließender Deutschkenntnisse Albanisch bevorzugte. Da meine eigenen Albanisch-Kenntnisse schwächer als ihre waren, bereitete ich im Vorfeld Übersetzungen der Einstiegsfrage sowie möglicher Nachfragen vor, was sich als ausreichend erwies. Hätte ich auf Deutsch als Interviewsprache bestanden, wäre die Gefahr entstanden, hegemoniale Sprachverhältnisse zu reproduzieren, was sich potenziell negativ auf die Offenheit der Erzählungen und die Qualität der erhobenen Daten ausgewirkt hätte (Berg et al., 2025, S. 20). Die Entscheidung, Mehrsprachigkeit in den

Interviews zuzulassen ist geprägt von einer Kritik an einem „monolingualen“ Forschungsverständnis, da dadurch insbesondere in der Migrationsforschung potenzielle Befragte ausgeschlossen werden könnten (Berg et al., 2025, S. 8). Die bewusste Berücksichtigung der sprachlichen Vielfalt reflektiert dabei die Komplexität der Interaktion zwischen Forscherin und Teilnehmerinnen und versucht mögliche Verzerrungen oder Machtungleichheiten auszugleichen und zu minimieren, die durch unterschiedliche Sprachkenntnisse entstehen könnten, ohne diese jedoch unbedingt vollständig aufzulösen zu können (Berg et al., 2025, S. 3). Das zeigt auch auf, dass nur weil ich ebenfalls Kosovo-Albanerin bin, es nicht automatisch bedeutet, dass ich mit den Befragten auf Augenhöhe rede. Meine Position als Forscherin könnte dies überlagern und einerseits zu einer Distanzierung führen, andererseits auch zu einem Machtgefälle. Nur weil ich mich als eine „Insiderin“ betrachte, bedeutet das nicht, dass auch die Befragten mich so sehen. Sie könnten mich primär als Forschende wahrnehmen und nicht nur als Mitglied der Diaspora. Deshalb habe ich versucht darauf zu achten, nicht eine zu starke Distanzierung zu schaffen und mich primär als Forscherin darzustellen. Ich bin offen mit der Tatsache umgegangen, dass ich ebenfalls Kosovo-Albanerin bin und versuchte dennoch immer nachzufragen und genauere Erzählungen zu aktivieren, ohne dabei aber so zu tun, als würde ich nicht verstehen worüber gesprochen wird. Diese erweist sich als ein Balance-Akt und wurde dennoch nicht zu Letzt wegen der Offenheit der Befragten ermöglicht.

Neben der sprachlichen Aspekte und der Wahrnehmung meiner Position, war auch die emotionale Dimension eine spezifische Erfahrung, die sich aus meiner Positioniertheit ergeben hat. Die Erzählungen vom Krieg im Kosovo und wie die Familien diesen erlebt haben, haben dies besonders deutlich gemacht. Diese Situationen waren nicht nur für die Teilnehmenden, sondern auch für mich als Forscherin emotional. Bei den Erzählungen der Befragten, wurden biografische Parallelen zwischen mir und den Befragten deutlich und meine eigene Familiengeschichte mit dem Krieg beeinflusste unweigerlich meine Situation als befragende Person. Die Interviews erwiesen sich somit zusätzlich als eine emotionale Interaktionssituation. Dies führte zu einer stärkeren Sensibilität gegenüber den Teilnehmerinnen und den Schilderungen ihrer Erfahrungen, aber auch gegenüber meiner eigenen emotionalen Verfassung in den Interviews. Auch dies erforderte eine Reflexion meiner emotionalen Positionierung, vor allem nach den Interviews.

Die gewonnenen Erkenntnisse erheben somit keinen Anspruch auf Objektivität oder Generalisierbarkeit, sondern sind kontextgebunden und Teil meines standortgebundenen Wissens.

Methodik

Datenerhebung: das narrative Interview

Als Begründer des narrativen Interviews gilt Fritz Schütze, der die Methode unter anderem auf den theoretischen Überlegungen von Alfred Schütz, George Herbert Mead und Herbert Blumer unter anderem aufbaut (Schütze, 1976, 1983). Zentral ist dabei die Annahme, dass menschliches Handeln und Erleben in der „Lebenswelt“ verankert sind (Schütz & Luckmann, 2017, S. 29). Die alltägliche Lebenswelt ist intersubjektiv, das heißt, sie entsteht durch die wechselseitige Verständigung und Interpretation von Handlungen anderer. Sinn wird erst in der sozialen Interaktion deutlich, da Individuen ihr Verhalten so gestalten, dass es von anderen als sinnvoll verstanden wird (Schütz, 1932, S. 45). Das Verstehen anderer ist somit zentral, um sich in der Lebenswelt zurechtzufinden und Bedeutungen nachzuvollziehen. Innerhalb der Lebenswelten existieren Sinnstrukturen die jeweils die einheitlichen „Erlebnis- und Erkenntnisstile“, die ein bestimmtes „Sinnggebiet“ hat (z. B. die alltägliche Lebenswelt) kennzeichnen (Schütz & Luckmann, 2017, S. 56f). Schütz unterscheidet dabei zwischen der objektiven Welt, wie sie „da draußen“ existiert, und der subjektiven, erlebten Welt, in der Ereignisse interpretiert und Bedeutung konstruiert wird (Schütz, 1932, S. 45). Menschen handeln also immer auf Grundlage von Erwartungen, Normen und Erfahrungen, die sie als „Sinnsysteme“ (Schütz & Luckmann, 2017, S. 450) in ihre Handlungen integrieren. Dabei kommt der Perspektive des Handelnden eine zentrale Rolle zu, denn nur durch das Verstehen der subjektiven Sichtweisen lassen sich Handlungslogiken nachvollziehen (Schütz, 1932, S. 56).

Diese theoretischen Annahmen bilden einen Teil der Grundlage für das narrative Interview als Erhebungsmethode. Wenn menschliches Handeln und Erleben in subjektiven Sinnstrukturen verankert sind und Bedeutungen erst durch die Perspektive des Handelnden nachvollziehbar werden, braucht es eine Methode, die genau diese Perspektive zugänglich macht. Der Begründer Fritz Schütze erklärt, dass das narrative Interview als Instrument dient, das über die einfache Informationswiedergabe hinausgeht und tiefe Einblicke in das soziale Handeln der Befragten und deren Bedeutungen ermöglicht (Schütze, 1976). Schütze betont, dass „Deutungsmuster und Interpretationen des Biographieträgers“ (Schütze, 1983, S. 284), im Zusammenhang mit der Lebensgeschichte erschlossen werden sollen. Das Konzept der narrativen Darstellung (die Grundlage des narrativen Interviews) wird als eine komplexe Form sozialen Handelns beschrieben, die vor allem der rekapitulierenden Aufarbeitung von Erfahrungen dient (Schütze, 1976). Der Grundtyp der Erzählung ist die

„rückblickende mündliche Darstellung“ (Schütze, 1976, S. 7) eigener Erlebnisse in einer direkten „Face-to-Face“-Interaktion. Dabei berichtet ein Sprecher einem anwesenden Hörer von Ereignissen, die er selbst als Handelnder erlebt hat, wobei die Erzählung als eine Abfolge zeitlich oder kausal verknüpfter Ereignisse verstanden wird (Schütze, 1976, S. 7). Schütze legt Wert darauf, diese Situation als interaktiv zu verstehen, wobei das „Sprechmonopol“ (Schütze, 1976, S. 9) beim Erzähler liegt. Die zuhörende Person ist dabei aktiver Bestandteil der Situation und signalisiert dies durch Signale wie „hmm“ oder ein Lachen (Schütze, 1976, S. 10).

Schütze beschreibt drei narrative Zwänge beim Erzählen, denen die erzählende Person unterliegt: den Detailierungszwang, den Kondensierungszwang und den Gestaltschließungszwang (Schütze, 1976). Der Detailierungszwang beschreibt, dass beim Erzählen von Ereignissen auch deren jeweilige Konsequenzen als neue Ereignisse berichtet werden müssen, was die/den Erzähler*in dazu zwingt, spezifischer zu werden als sie/er es vielleicht beabsichtigt hatte (Schütze, 1976, S. 14). Der Kondensierungszwang führt dazu, dass aus den Erzählungen die wesentlichen Punkte herausgreifen und zur „Globalstruktur“ (Schütze, 1976, S. 14) der Geschichte kondensiert werden. Der Gestaltschließungszwang beschreibt, dass die Erzählung zu einem Ende bzw. einem Zielzustand geführt wird, welche seitens der zuhörenden Person nicht verhindert werden darf durch zu starkes oder frühes Eingreifen (Schütze, 1976, S. 17f). Ziel des narrativen Interviews ist es längere Erzählungen zu aktivieren und deren Bedeutungen zu erfassen, wobei durch das Generieren von Erzählungen und anschließenden Fragen zur Vertiefung und Detaillierung uns „Einblick in die Handlungs- und Deutungsstrukturen“ ermöglicht wird (Rosenthal, 2015, S. 182). Das narrative Interview besteht aus drei zentralen Teilen oder Phasen (Schütze, 1983, S. 285). Der erste Hauptteil befasst sich mit der „Erzählaufforderung“ (Schütze, 1983, S. 285) bei der nach der kompletten Lebensgeschichte oder nach spezifisch interessanten Phasen oder Ereignissen gefragt wird. Eine wichtige Regel für diese Phase ist, dass die interviewende Person die erzählende Person nicht unterbrechen darf, solange die Erzählung verständlich ist und weiter fließt. Dieser offene Einstieg ist ein zentrales Merkmal, damit die Befragten frei über ein bestimmtes Thema oder ihre Erfahrungen erzählen. Der Interviewer greift nur minimal ein, um Verständnis zu sichern oder die Erzählung zu vertiefen, lenkt den Verlauf jedoch nicht. Dadurch wird erleichtert, dass die subjektiven Bedeutungen der erzählenden Personen zum Ausdruck kommen können. Dann beginnt die narrative Nachfragephase, durch Einsetzen einer „Erzählkoda“ (Schütze, 1983, S. 285), die signalisiert, dass die Erzählung erst einmal beendet ist (zum Beispiel: „Das wars glaube ich erst mal.“). In dieser

Phase stellt die interviewende Person Nachfragen, in dem der „Erzählvorgang wiederhergestellt“ wird (Schütze, 1983, S. 285). Das zuvor Erzählte wird wiederholt oder zusammengefasst, und es wird genauer nachgefragt und die befragte Person wird aufgefordert weiter zu erzählen. Dies ist wichtig bei Unklarheiten, zu groben Erzählungen oder auch Themen die sensibel sind. Die interviewende Person kann ein früheres Detail aus der Erzählung zitieren, um den Kontext wiederherzustellen und weitere Ausführungen anzuregen. Die dritte Phase umfasst zwei wesentliche Elemente: die Einladung zu abstrakten Beschreibungen wiederkehrender Muster und „systematischen Zusammenhänge“ (Schütze, 1983, S. 285) sowie „theoretischen „Warum“-Fragen“ (Schütze, 1983, S. 285). Diese Phase zielt darauf ab, die Fähigkeit der befragten Person als Expert*in und Theoretiker*in von sich selbst zu nutzen, um weitere Erklärungen zu dem bereits Erzählten zu liefern. Rosenthal merkt an, dass noch Fragen zu Themen gestellt werden können, die nicht angesprochen wurden aber Teil des Forschungsinteresses sind (Rosenthal, 2015, S. 163). Im Gegensatz zu stark strukturierten oder leitfadengestützten Interviews lassen narrative Interviews die Erzählenden aktiver Bestandteil sein, die den Ablauf mitbestimmen (Rosenthal, 2015, S. 151). Das unterstreicht den Interaktionscharakter des Interviews und macht den wesentlichen Unterschied zu standardisierten Interviews deutlich (Rosenthal, 2015, S. 152).

Auswertungsmethode

Qualitative Inhaltsanalyse

Im deutschsprachigen Raum gilt Philipp Mayring (2022) als Begründer der qualitativen Inhaltsanalyse (QIA). Mayring definiert die QIA als sozialwissenschaftliche Methode, die „fixierte Kommunikation“ analysiert (Mayring, 2022, S. 12). Das bedeutet, dass die Kommunikation in einer Form vorliegt, zum Beispiel Sprache, Bilder, Musik, oder anderem „symbolisches Material“ (Mayring, 2022, S. 12). Mayring grenzt QIA von hermeneutischen Verfahren ab, da sie systematisch vorgeht und somit an eine „Regelgeleitetheit“ gebunden ist, die wiederum eine „intersubjektive Nachprüfbarkeit“ ermöglicht (Mayring, 2022, S. 13). Das Vorgehen ist dabei „theoriegeleitet“ im Hintergrund des Forschungsinteresses, wobei das Ziel ist: „Rückschlüsse auf bestimmte Aspekte der Kommunikation zu ziehen“ (Mayring, 2022, S. 13). Die qualitative Inhaltsanalyse lässt sich nicht einfach als Gegenpol zur quantitativen Analyse verstehen. Mayring argumentiert, dass wissenschaftliches Vorgehen grundsätzlich mit einem qualitativen Schritt beginnt, denn bevor etwas gemessen oder gezählt werden kann, muss zunächst bestimmt werden was genau untersucht werden soll (Mayring, 2022, S. 20). Danach kann das Material quantitativ oder qualitativ untersucht

werden. Mayring beschreibt ein Phasenmodell, wobei der Beginn qualitativ ist: die „Fragestellung“ „Begriffs- und Kategoriefindung“ und das „Analyseinstrumentarium“ (Mayring, 2022, S. 21). Dann folgt entweder eine qualitative oder quantitative Analyse, bei der das Analyseinstrumentarium angewendet wird, abhängig von der Fragestellung und dem Forschungsinteresse. In der dritten Phase erfolgt erneut eine qualitative Analyse, bei der „Rückbezug der Ergebnisse auf die Fragestellung“ und „Interpretation“ durchgeführt werden (Mayring, 2022, S. 21). Auch quantitative Ergebnisse müssen am Ende interpretiert werden, sie können nicht für sich selbst sprechen. Beide Vorgehensweisen haben damit ihre Berechtigung, es ist entscheidend, dass die qualitativen Voraussetzungen eines Instruments transparent gemacht werden, bevor quantitative Operationen eingesetzt werden.

Ein zentrales Merkmal der qualitativen Inhaltsanalyse ist das bereits erwähnte regelgeleitete, schrittweise Vorgehen, das die intersubjektive Nachvollziehbarkeit der Analyse sicherstellen soll. Das allgemeine Ablaufmodell gliedert den Analyseprozess in aufeinanderfolgende Schritte: von der Festlegung und Charakterisierung des Materials über die theoriegeleitete Bestimmung der Fragestellung und Analysetechnik bis hin zur Durchführung der Analyse und der abschließenden Interpretation der Ergebnisse im Rückbezug auf die Ausgangsfragestellung (Mayring, 2022, S. 61). Wichtig ist die Wahl der Kodiereinheit („der minimale Textteil“ einer Kategorie), die Kontexteinheit (der „größte Textbestandteil“ einer Kategorie) und die Auswertungseinheit (welche Textstellen hintereinander ausgewertet werden) (Mayring, 2022, S. 60). Bei der induktiven Kategoriebildung wird das gesamte Material herangezogen, im Falle dieser Arbeit zum Beispiel alle Interviews (Mayring, 2022, S. 87). Dieses strukturierte Vorgehen bildet die Grundlage für die im Folgenden beschriebene Themenanalyse mit induktiver Kategorienbildung.

Themenanalyse

Die Themenanalyse stellt eine untersuchende Form der qualitativen Inhaltsanalyse dar, die der offenen Fragestellung folgt, bei der untersucht wird welche Themen im Material adressiert werden und was zu diesen Themen gesagt wird (Mayring, 2022, S. 104). Sie eignet sich besonders für narratives oder offenes, beschreibendes Material, bei dem die Themen nicht schon durch einen Leitfaden vorgegeben sind (Mayring, 2022, S. 104). Für die Entwicklung von Themen wird zwischen zwei Strategien unterschieden: eine „deduktive top-down-Strategie“, bei der Themen vorab festgelegt und das Material diesen zugeordnet wird, oder eine „induktive bottom-up-Strategie“, bei der die Themen aus dem Material selbst heraus entwickelt werden (Mayring, 2022, S. 104). In der vorliegenden Arbeit wird die

induktive Strategie gewählt, da sie dem explorativen Charakter der Fragestellung und dem narrativen Interviewmaterial gerechter wird. Die induktive Themenanalyse besteht aus zwei aufeinanderfolgenden Analyseschritten. Im ersten Schritt werden die Themen induktiv aus dem Material entwickelt, wobei durch die Kategoriendefinition zunächst festgelegt werden muss, was genau als Thema definiert wird (Mayring, 2022, S. 104). Dieser Schritt folgt dem Ablaufschema induktiver Kategorienentwicklung und erfordert die theoriegeleitete Bestimmung eines thematischen Fokus sowie die Festlegung eines Abstraktionsniveaus (Mayring, 2022, S. 105). Im zweiten Schritt wird das Material pro Thema durch die induktive Kategorienbildung reduziert und zusammengefasst, wobei beide Schritte in einem Materialdurchgang bearbeitet werden können (Mayring, 2022, S. 104).

Induktive Kategorienbildung

Die induktive Kategoriendefinition bezeichnet ein Vorgehen, bei dem Kategorien unmittelbar aus dem empirischen Material entwickelt werden. In einem Prozess der Verallgemeinerung werden wiederkehrende Muster und Bedeutungen im Material identifiziert, ohne dass dabei auf zuvor festgelegte theoretische Konzepte zurückgegriffen wird (Mayring, 2022, S. 84). Sie unterscheidet sich damit grundlegend von der deduktiven Kategoriendefinition, bei der das Auswertungsinstrument durch theoretische Überlegungen und den bisherigen Forschungsstand bestimmt wird. Ziel der induktiven Vorgehensweise ist stattdessen eine möglichst „naturalistische, gegenstandsnahe“ Erfassung des Materials in dessen eigener Sprache, ohne Verzerrungen durch Vorannahmen der forschenden Person (Mayring, 2022, S. 85). Der Prozess beginnt mit der Bestimmung von Gegenstand, Material und Ziel der Analyse auf theoretischer Grundlage (Mayring, 2022, S. 85). Darauf aufbauend werden zwei zentrale Parameter festgelegt: erstens ein „Selektionskriterium“, das bestimmt, welche Textstellen als Grundlage für die Kategorienbildung dienen sollen und irrelevante oder themenfremde Passagen ausschließt, wobei die Fragestellung dabei die Analyserichtung vorgibt. Zweitens ein „Abstraktionsniveau“, das festlegt, wie „konkret oder abstrakt“ die zu bildenden Kategorien sein sollen (Mayring, 2022, S. 85f). Anschließend wird das Material „Zeile für Zeile“ analysiert (Mayring, 2022, S. 86). Entspricht eine Textstelle erstmals dem Selektionskriterium, wird daraus (möglichst nah an der ursprünglichen Formulierung im Text und unter Berücksichtigung des festgelegten Abstraktionsniveaus) eine erste Kategorie in Form eines Begriffs oder kurzen Satzes gebildet (Mayring, 2022, S. 86). Bei jeder weiteren relevanten Textstelle wird entschieden, ob sie unter eine bereits bestehende Kategorie subsumiert („Subsumption“) werden kann oder ob

eine neue Kategorie zu bilden ist (Mayring, 2022, S. 86). Nachdem ein größerer Teil des Materials, was bei umfangreichem Material bereits nach etwa zehn bis fünfzig Prozent der Fall sein kann, durchgearbeitet wurde und kaum noch neue Kategorien gebildet werden müssen, erfolgt eine Revision des Kategoriensystems, wobei überprüft wird, ob die Kategorien dem Analyseziel entsprechen und ob Selektionskriterium sowie Abstraktionsniveau angemessen gewählt wurden (Mayring, 2022, S. 86). Ergeben sich dabei Veränderungen, muss die Analyse des Materials erneut durchgeführt werden, andernfalls wird mit dem endgültigen Materialdurchgang fortgefahren. Das Ergebnis ist ein Kategoriensystem, das konkrete Textpassagen bündelt und anschließend auf verschiedene Weisen weiterverarbeitet werden kann. Es kann in Bezug auf die Fragestellung interpretiert werden, induktiv oder deduktiv zu Hauptkategorien verdichtet werden, oder durch quantitative Analyseschritte wie Häufigkeitsauszählungen ergänzt werden (Mayring, 2022, S. 86).

Begründung der Methodenwahl

Aufgrund meiner eigenen Positionierung als Forschende, war im Vorhinein klar, dass es sich bei den Interviews um interaktive Situationen handeln wird und ich stark involviert sein würde. Ein Interview basierend auf Leitfragen erschien dabei nicht als adäquat, da ich im Vorhinein nicht wusste, wie die Interviewsituation genau sein würde und wie die Befragten mich wahrnehmen und mit mir umgehen würden. Um forschungsethisch zu arbeiten wollte ich mich nicht durch ein Leitfadeninterview „distanzieren“, sondern meine Position bewusst wahrnehmen und reflektieren. Deshalb fiel die Wahl auf ein offenes Interviewformat, dem narrativen Interview, wo ich als „ein wesentlicher Bestandteil des Forschungsprozesses“ (Rosenthal, 2015, S. 152) gesehen werde. Rosenthal betont, dass die „interaktiven Prozesse der Herstellung von Bedeutung und Wissen“ (Rosenthal, 2015, S. 152) in narrativen Interviews besser dargestellt werden können. Ich wollte subjektive Bedeutungen der Befragten herausarbeiten und gleichzeitig eine Offenheit für die Befragten schaffen. Zudem war mir bewusst, dass durch mein Forschungsinteresse höchstwahrscheinlich die Lebens- oder Familiengeschichte erzählt werden würde. Dieser Fall trat auch ein: die Befragten begannen ihre Erzählung oft mit der Migration oder Flucht der Eltern nach Österreich, bevor oder kurz nachdem sie geboren wurden. Dann erzählten sie von ihrer Kindheit, wie und wo sie aufgewachsen sind, vom Umziehen in andere Städte, bis hin zu ihrem aktuellen Lebenspunkt, zum Beispiel wo sie aktuell leben, arbeiten oder was sie studieren. Diese narrativen Erzählungen ermöglichten einen Einblick in die prozessualen Erlebnisse der

Befragten, zum Beispiel wie sich ihr Zugehörigkeitsgefühl im Laufe der Zeit verändert hat, oder ihr Umgang mit Gender-Normen. Die Offenheit ermöglichte auch, dass Themen angesprochen wurden, bei denen ich nicht erwartet hätte, dass die Befragten offen dafür wären, zum Beispiel das Thema Dating.

Die ausgewählte Auswertungsmethode (Qualitative Inhaltsanalyse) war dabei nicht die erste Wahl. Zu Beginn war das Ziel, mit der Constructivist Grounded Theory nach Charmaz (Charmaz, 2014, 2021) zu arbeiten. Nach eingehender Analyse des Materials, wurde mir jedoch bewusst, dass es viele Parallelen zwischen den Befragten gab und das Bedürfnis entstand, diese Erzählungen und Muster systematisch und zusammenfassend nachvollziehbar auszuwerten mittels der QIA. Deshalb wurde auf eine biographische Fallrekonstruktion nach Schütze verzichtet, um die Gemeinsamkeiten und Muster der Erzählungen der Befragten darzustellen, ohne jedoch individuelle Aspekte zu ignorieren. Jedoch wurde die Vorgehensweise der Grounded Theory nicht komplett aufgegeben, denn zum Beispiel erwiesen sich die bereits geschriebenen Memos als Grundlage für die Interpretation und Erstellung induktiver Kategorien. Das narrative Interview und die qualitative Inhaltsanalyse mit induktiver Kategorienbildung ergänzen sich in dieser Arbeit. Das narrative Interview schafft die Möglichkeit subjektive Sinnstrukturen und Bedeutungen offen zugänglich zu machen, ohne sie durch vorgegebene Kategorien oder Fragen einzuengen. Die induktive Kategorienbildung setzt diese Offenheit durch die Aushebung fort, indem die Kategorien ebenfalls direkt aus dem Material heraus entwickelt werden und nicht durch theoretische Vorannahmen bestimmt sind.

Forschungsdesign

Untersuchungsfeld und Kontext

Das Untersuchungsfeld dieser Arbeit ist die kosovo-albanische Diaspora in Österreich, die als ein soziales Feld verstanden wird. Sie wird nicht als eine homogene Gruppe oder eine klar abgrenzbare Gemeinschaft verstanden, sondern als ein vielschichtiges, dynamisches Feld. Diese Arbeit erhebt nicht den Anspruch, die kosovo-albanische Diaspora in Österreich in ihrer Gesamtheit abzubilden, sondern versucht eine Facette dieses vielschichtigen und komplexen Felds zu analysieren, indem die Perspektiven und Erfahrungen von Frauen der jüngeren Generation fokussiert werden. Aus forschungspraktischen Gründen beschränkt sich die Untersuchung räumlich auf Österreich, mit einem besonderen Fokus auf Wien. Wichtig dabei ist, dass der Fokus auf Österreich nicht im Sinne eines „methodologischen Nationalismus“ zu verstehen (Wimmer & Schiller, 2003) der soziale Phänomene primär

entlang nationalstaatlicher Grenzen konzeptualisiert und analysiert. Gerade diasporische Lebensrealitäten sind durch kontinuierliche Bezüge über nationale Grenzen hinweg geprägt. Der Fokus auf Österreich (und auf Kosovo) stellt daher keinen Versuch dar, die kosovo-albanische Diaspora nationalstaatlich zu fixieren und zu repräsentieren, sondern dient als ein Ausgangspunkt, von dem aus transnationale Bezüge sowie Erfahrungen innerhalb der österreichischen Mehrheitsgesellschaft empirisch zugänglich gemacht werden können. Der Fokus speziell auf Kosovo-Albanerinnen dagegen ist wichtig, jedoch nicht um eine ethnische und/oder nationale Zugehörigkeit als eine klar abgrenzbare Kategorie vorauszusetzen. Vielmehr ergibt sich diese Eingrenzung aus dem spezifischen historischen und gesellschaftlichen Kontext der kosovo-albanischen Diaspora, der zu Beginn der Arbeit vorgestellt wurde. Dieser historische Kontext beeinflusst die gelebten Erfahrungen innerhalb der Diaspora, die sich unterscheiden von denen von Albaner*innen aus Albanien, Mazedonien, Griechenland oder Serbien, aufgrund unterschiedlicher historischer und regionaler Kontexte. Der Fokus auf kosovo-albanische Frauen erlaubt es daher, geschlechtliche und ethnische Konstruktionen im Kontext einer historisch situierten Diaspora zu untersuchen, ohne dabei die ethnische Zugehörigkeit zu essentialisieren oder nationalstaatlich einzugrenzen.

Rekrutierung der Befragten

Die Rekrutierung erfolgte über einen öffentlichen Aufruf auf Social-Media-Plattformen, die direkte Kontaktierung albanischer Vereine sowie persönliche Netzwerke. Die Auswahl war zunächst sehr offen, später folgten jedoch gezieltere Variationen, im Sinne eines „purposive samplings“ (Flick, 2012, S.165), um Frauen verschiedener Generationen, Bildungs- und Familiensituationen zu erreichen. Ein zentraler Aspekt im Sampling betraf den Migrationskontext der Befragten. Zu Beginn der Forschung definierte ich die Teilnehmerinnen als Frauen, die in Österreich geboren wurden oder dort aufgewachsen sind und deren Eltern im Zuge des Kosovo-Kriegs nach Österreich geflüchtet waren. Diese Eingrenzung beruhte auf einer eng gefassten Diaspora-Definition. Bereits in den ersten Interviews zeigte sich jedoch, dass diese Annahme der Migrationsverläufe zu kurz griff. So war der Vater der ersten Befragten bereits lange vor dem Krieg als Gastarbeiter zuerst nach Deutschland, dann nach Österreich migriert, was sich auch bei weiteren Teilnehmerinnen als ein häufiges Muster erwies. Eine andere Befragte berichtete, dass ihre Eltern erst nach dem Krieg aufgrund der prekären wirtschaftlichen Situation im Kosovo migriert seien. Diese unterschiedlichen Migrationsgeschichten verdeutlichten, dass ein ausschließlicher Fokus auf

den Krieg von 1998/1999 als unmittelbarer Grund für die Migration limitierend war. Gleichzeitig wurde deutlich, dass die Migrationsgeschichten indirekt dennoch in Zusammenhang mit dem Krieg standen, sei es durch die strukturell benachteiligte Situation von Albaner*innen im jugoslawischen Kontext oder durch die sozioökonomischen und politischen Folgen der Nachkriegszeit im Kosovo. Um die unterschiedlichen Migrationsverläufe der Befragten berücksichtigen zu können, ohne den Krieg als verbindenden Kontext der Diaspora zu verlieren, liegt dieser Arbeit ein erweitertes Kriegsverständnis zugrunde. Krieg wird dabei weniger als ein temporäres, bewaffnetes Konfliktgeschehen verstanden, sondern als eine materielle, diskursive und institutionelle Bedingung, die die Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens langfristig durchdringt, über räumliche und zeitliche Sphären hinweg (Hutchings, 2018, S. 183f). Vor diesem Hintergrund wurde das Feld im weiteren Forschungsprozess geöffnet. In diesem Zuge wurde auch gezielt eine ältere Frau interviewt, die selbst im Alter von 19 Jahren kriegsbedingt flüchten musste, um eine kontrastierende Perspektive in die Analyse einzubeziehen. Im Folgenden werden die Befragten genauer vorgestellt.

Pseudonymisierung

Alle Namen der Interviewpartnerinnen wurden pseudonymisiert, sowie konkrete Wohnadressen, Wohnorte außerhalb von Wien, Schulen und Arbeitgeber. Die Berufe und Studiengänge wurden ebenfalls pseudonymisiert. Auch im Interview genannte Personen, wie Kolleg*innen oder Familienmitglieder, wurden nach denselben Regeln pseudonymisiert.

Beschreibung der Interviewpartnerinnen

Insgesamt wurden im Zeitraum von Februar 2025 bis November 2025 sechs Frauen interviewt. Die Interviews dauerten im Durchschnitt circa 1.5 bis 2 Stunden. Die Befragten sollen im Folgenden genauer vorgestellt werden:

Adelina ist 26 Jahre alt, wohnt in Vorarlberg, hat soziale Arbeit studiert und arbeitet im sozialpädagogischen Bereich. Ihr Vater ging als Gastarbeiter in den frühen 1990ern nach Deutschland und dann nach Österreich, wo sie geboren wurde. Er heiratete eine Spanierin, die Mutter von Adelina.

Donika ist 25, wohnt in Wien und studiert im Master Sozialökonomie. Sie ist in einem Dorf in Ober-Österreich aufgewachsen und während der Matura nach Linz gezogen. Ihre Eltern sind in den frühen 2000ern, einige Jahre nach dem Krieg, aufgrund der schlechten ökonomischen Lage in Kosovo nach Österreich migriert.

Edona ist 30 und macht aktuell einen PhD im geisteswissenschaftlichen Bereich. Sie ist in Graz aufgewachsen und für den PhD nach Wien gezogen. Ihr Vater kam als Gastarbeiter in den frühen 1990ern nach Österreich, woraufhin er einige Jahre später ihre Mutter nachholte. Aufgrund des Kriegs im Kosovo entschied sich die Familie in Österreich zu bleiben.

Vlera ist 27 Jahre alt und studiert im Master Politikwissenschaft. Bei ihr kam ebenfalls ihr Vater als Gastarbeiter nach Österreich in den 90ern und die Mutter migrierte einige Jahre später ebenfalls nach Österreich. Sie entschieden sich ebenfalls aufgrund des Kriegs in Österreich zu bleiben.

Teuta ist 43 Jahre alt, hat drei Kinder und arbeitet als Interkulturelle Mitarbeiterin in Kindergärten. Sie wohnt in einer kleinen Stadt in Niederösterreich. Sie flüchtete während des Krieges 1999 in Kosovo nach Österreich. Im Kosovo war sie bereits verlobt und heiratete diesen Mann, nachdem er ebenfalls nach Österreich geflüchtet ist.

Blerta ist 19 Jahre alt und in Wien geboren und aufgewachsen. Sie macht aktuell ihre Matura an einer Abendschule und hat einen Minijob im Verkauf. Ihr Vater kam ebenfalls als Gastarbeiter in den 1990ern nach Österreich, heiratete ihre Mutter einige Jahre später im Kosovo, woraufhin diese ihm nach Österreich nachzog.

Ethische Überlegungen

Die ethischen Aspekte der Forschung orientierten sich an den Grundprinzipien qualitativer Sozialforschung insbesondere informierte Einwilligung, Freiwilligkeit, Datenschutz und der Schutz der Teilnehmenden vor Schaden (Flick, 2012, S. 59-66). Vor Beginn der Interviews wurden die Teilnehmerinnen umfassend über Ziele, Ablauf und Nutzung der Daten informiert, und es wurde eine informierte Einwilligung eingeholt. Besondere Aufmerksamkeit galt dem Umgang mit sensiblen Themen, um die Privatsphäre und das Wohlbefinden der Teilnehmerinnen zu gewährleisten. Beim Nachfragen wurde betont, dass Fragen nicht beantwortet werden müssten. Dies war insbesondere relevant, wenn Kriegserfahrungen thematisiert wurden. Die Befragte Teuta, die den Krieg selbst miterlebt hatte, fragte zu Beginn des Gesprächs, ob sie darüber berichten solle. Ich betonte, dass sie dies nur tun solle, wenn sie sich damit wohlfühle und bereit dazu sei. Sie bestätigte dies. Während des Interviews wurde sie an einer Stelle sehr emotional, woraufhin ich das Gespräch für eine kurze Pause unterbrach. Ich erklärte ihr, dass sie nicht gezwungen sei, weiter darüber zu sprechen, sondern stattdessen mit der Schilderung ihrer Ankunft in Österreich fortfahren könne, was sie dann auch tat. Diese Situation war nicht nur für die Teilnehmende, sondern auch für mich als Forscherin emotional bedeutsam was im Rahmen

der Reflexion meiner Positionierung als Forscherin genauer behandelt wurde. Das Thema wurde nicht vermieden oder ignoriert, aber sensibler und vorsichtiger angegangen. Neben der Berücksichtigung dieser emotionalen Dimension, war es wichtig den Teilnehmerinnen die Möglichkeit zu geben, Fragen an mich zu stellen bezüglich der Forschung. Diese Transparenz, die Anonymisierung der Daten, die Verwendung von Pseudonymen und die sichere Aufbewahrung der Aufzeichnungen stellten den Schutz der Teilnehmerinnen zusätzlich sicher.

Interviews

Die Interviews wurden überwiegend persönlich durchgeführt. Das Gespräch mit der Teilnehmerin aus Vorarlberg fand aus praktischen Gründen über eine digitale Plattform statt. Die anderen Gespräche fanden an öffentlichen, von den Teilnehmerinnen bevorzugten Orten statt, wie zum Beispiel Cafés. Die Wahl dieser Orte wurde von den Teilnehmerinnen selbst vorgeschlagen und diente dazu eine entspannte Gesprächsatmosphäre zu fördern. Alle Interviews wurden mit schriftlicher Einwilligung der Teilnehmerinnen durchgeführt. Im Sinne des narrativen Interviews wurde die Befragung durch eine zentrale Eingangsfrage eingeleitet, die einen Erzählfluss ermöglichte und gleichzeitig thematisch offenblieb. Die Eingangsfrage lautete wie folgt:

„Ich interessiere mich für die Lebensgeschichte von Frauen, die in kosovo-albanischen Familien in Österreich aufgewachsen sind.

Bitte erzähle mir alles, woran du dich erinnerst, das mit deinem Aufwachsen zu tun hat. Wie siehst du deine Lebensgeschichte bis jetzt? Was sind die wichtigsten Erinnerungen oder Erfahrungen, die dir in den Sinn kommen? Gibt oder gab es Momente oder Aspekte, die für dich besonders prägend gewesen sind? Erzähl mir alles, was dir dazu einfällt.

Du kannst dir so viel Zeit nehmen, wie du möchtest. Ich werde dich nicht unterbrechen, sondern zuhören und mir Notizen zu Fragen machen, die ich dann noch stellen möchte.“

Die Einstiegsfrage „muss [...] so breit und so spezifisch formuliert werden, dass darin der avisierte Erfahrungsbereich als Lebensabschnitt thematisiert wird“ (Flick, 2012, S. 229). Dementsprechend habe ich zwar den kosovo-albanischen Kontext und das Frau-Sein in der Frage angesprochen, jedoch nicht die spezifischen Aspekte meiner Forschungsfrage, wie etwa Diaspora oder die Konstruktion von Ethnizität und Geschlecht. Auf diese Weise wurde der Rahmen für die Befragten offengehalten, ohne dass die Frage zu allgemein oder ungerichtet wurde. Die Einstiegsfrage wurde etwas länger formuliert als üblich für narrative Interviews, jedoch geschah dies mit der Absicht den Befragten Orientierung und Sicherheit

zu bieten, da einige der Befragten Unsicherheit zeigten und zum Beispiel im Vorhinein fragten, ob sie die Fragen vorab sehen könnten, um sich vorzubereiten. Nach der Erzählung der Befragten folgte der narrative Nachfrageteil, wobei sowohl immanente Fragen, die direkt aus den Erzählungen der Teilnehmerinnen hervorgingen, als auch exmanente Fragen, die analytisch hergeleitet wurden (zum Beispiel Themen, die in anderen Interviews angesprochen wurden), gestellt wurden. Mit der fortschreitenden Analyse und der Bildung von Kategorien aus den ersten Interviews wurden anschließend gezielt Fragen zu diesen Kategorien entwickelt, um emergente Themen zu vertiefen. Anschließend wurden die Aufnahmen transkribiert und für die qualitative Analyse vorbereitet. Die Transkription richtete sich dabei an die Richtlinien von Froschauer und Lueger (Froschauer & Lueger, 2003, S. 223f) wurde jedoch für diese Arbeit einer vereinfachten Form angewendet. Die Interviews wurden zeilenweise und möglichst wortgetreu transkribiert, sprachlich jedoch geglättet, das bedeutet, Wortabbrüche, Zögerungslaute und Dialekte wurden in die Schriftsprache übertragen und einfache sprachliche Fehler korrigiert. Hörersignale wie „mhm“ wurden als normaler Text angeführt. Nichtverbale Äußerungen wie Lachen wurden in runden Klammern vermerkt, zum Beispiel: (*lacht*). Unverständliche Stellen wurden mit Punkten in runden Klammern gekennzeichnet, wobei jeder Punkt einer Sekunde entspricht (. . .). Vermutete Wortlaute bei schlecht verständlichen Passagen wurden ebenfalls in runden Klammern angegeben. Zur Orientierung im Gesprächsverlauf wurden Zeitmarken im Format #Stunde:Minute:Sekunde# eingefügt. Die Sprecherinnen wurden mit „S01“ für die Interviewerin und „S02“ für die Befragte kodiert. Zusätzliche Anmerkungen wurden in eckigen Klammern ergänzt.

Memos als analytisches Werkzeug

Memos wurden in unterschiedlichen Phasen des Forschungsprozesses verfasst, um Eindrücke und theoretische Überlegungen festzuhalten, zum Beispiel nach den Interviews, während der Kodierung und Analyse und beim Schreiben. Sie dienten der Reflexion einzelner Textstellen, der Analyse von Zusammenhängen zwischen Codes und der Entwicklung aufkommender Kategorien und erwiesen sich auch nach dem Wechsel zur qualitativen Inhaltsanalyse als ein sehr hilfreiches Werkzeug, das die Datenerhebung und Analyse miteinander verband, aber auch die ständige Reflexion der eigenen Positionierung.

Datenauswertung

Für die Analyse der Interviews wurde die qualitative Software MAXQDA verwendet. Die Analyse des Materials erfolgte in Anlehnung an das beschriebene Vorgehen der induktiven

Themenanalyse nach Mayring (2022). Vor Beginn der Analyse wurden die Analyseeinheiten festgelegt. Als Kodiereinheit galt ein sinnvoller Satzteil oder Aussage. Die Kontexteinheit umfasste thematisch zusammenhängende Passagen innerhalb eines Interviews. Die Auswertungseinheit legte fest, dass das Material ein Interview nach dem anderen ausgewertet wurde, wobei für die induktive Kategorienbildung das gesamte Material (alle sechs Interviews) herangezogen wurde. Als Selektionskriterium diente die Relevanz für die Forschungsfrage. Textstellen wurden dann als Ausgangspunkt der Kategorienbildung herangezogen, wenn in ihnen Erfahrungen oder Bedeutungen zum Ausdruck kamen, die im Zusammenhang mit der Konstruktion von Geschlecht und Ethnizität in der Diaspora standen. Zu Beginn war das Abstraktionsniveau eher gering und beschreibend und wurde während der Analyse und Erstellung der Kategorien angehoben. Bei der Erstellung der Kategorien wurde es auf einem mittleren bis hohen Niveau festgelegt, um übergreifende Muster sichtbar zu machen, ohne die Spezifik einzelner Erzählungen zu verlieren. Aus dem ersten Materialdurchgang wurden Themen identifiziert, die sich entweder auf konkrete Lebensbereiche bezogen, wie Familie, Dating oder Besuche im Kosovo, in denen Geschlecht und Ethnizität besonders deutlich wurden, oder auf übergreifende Mechanismen und Prozesse, die aufzeigten, wie Geschlecht und Ethnizität konstruiert werden. Diese Themen wurden in einem weiteren Analyseschritt zu fünf Hauptkategorien verdichtet, die die Grundlage für die Darstellung der Ergebnisse bilden. Beim albanischen Interview wurden relevante Textstellen übersetzt und gleichwertig in die Bildung der Kategorien einbezogen.

Ergebnisteil

Im Folgenden sollen die fünf entstandenen Hauptkategorien mit den jeweiligen Subkategorien dargestellt werden. Die Kategorien lauten:

- 1) Normative Weiblichkeit im diasporischen Kontext
- 2) Tochter als Akteurin mit Handlungsmacht
- 3) Dating als Aushandlungsraum von Gender und Ethnizität
- 4) Zugehörigkeit als Aushandlung von Grenzen und Ordnungen
- 5) Kosovo als ambivalenter Erfahrungsraum

Normative Weiblichkeit im diasporischen Kontext

Diese Kategorie beschreibt wie normative Weiblichkeit und Gender in einem diasporischen Kontext konstruiert werden und wie der Umgang der Befragten damit erfolgt. Mit

„normativer albanischer Weiblichkeit“ sind nicht essenzielle Eigenschaften gemeint, sondern sozial ausgehandelte und kontextspezifische Erwartungen und Normen innerhalb der Erfahrungen der Befragten. Sowohl das „Albanische“ als auch das „Weibliche“ wird konstruiert. Die Befragten beschreiben, wie eine albanische Frau „sein sollte“, welche Erwartungen an sie gestellt werden und durch welche Mechanismen dies geschieht. Oft sind diese in einem familiären Kontext situiert und die Familie wirkt als ein Reproduktionsort. Gleichzeitig spielen die weitere Community der Diaspora und Peers eine wichtige Rolle als soziale Vergleichs- und Kontrollinstanz. Dabei werden zudem auch Hierarchien und Asymmetrien zwischen Männern und Frauen deutlich.

Die Subkategorien lauten wie folgt:

- Idealbild und Performanz
- Geschlechterhierarchie und Doppelmoral

Idealbild und Performanz

Die Befragten reflektieren normativen Erwartungen in unterschiedlichen Lebensbereichen, etwa bezüglich des Lebensverlaufs, Beziehung, Ehe und Familie. Eine Ehe oder eine auf Ehe ausgerichtete Beziehung wird von Eltern, Verwandten und der albanischen Community vorausgesetzt. Diese Erwartung, dass Frauen heiraten und Kinder bekommen, wird teilweise als Belastung erlebt:

„Sie fragen einen dann natürlich schon die ganze Zeit: wann kommt das und möchtest du denn heiraten, wenn du fertig bist mit dem Studium? Die Erwartung ist schon da. Auch von meiner Mutter. Im Mai waren sie bei mir in der Wohnung. Mein Vater und ich haben gemeinsam eine Kommode aufgebaut. Dann haben wir die Kommode fertig gemacht und meine Mama sitzt da und sag: ah sa mire qe e ke ndreq ket banesen, super po doket, tash veq edhe ni burr, edhe nja dy femij edhe super [alb.: du hast diese Wohnung so schön eingerichtet, es sieht super aus, jetzt noch ein Ehemann und zwei Kinder, das wäre super]. Ich dachte mir, das ist so Ich-zentriert. Also einfach von ihr, damit sie glücklich ist, hätte sie gern, dass ich x, y und z mache. Aber so gar nicht auf meinen individuellen Lebensstil Bezug nehmen. Ich glaube, das ist schon so ein Ding. Ich kann gar nicht sagen, ist es eine Rollenerwartung, weil sie so Druck bekommt von der Community oder von ihren Verwandten? Ist es etwas Ich-Zentriertes? Ist es, weil sie sich denkt, ich habe keinen Marktwert oder so? Es ist, glaube ich, schon so, dass sie keine einzige Sekunde daran denkt, ob ich das will. Sondern so, was ist das Problem daran? Warum ist sie noch nicht verheiratet?“ Edona, 30

Hier zeigt sich, dass normative Erwartungen oft von den Eltern oder der Community vermittelt werden. Dabei wird deutlich, dass für die Befrage die Herkunft dieser Normen nicht ganz eindeutig ist. Normen erscheinen als selbstverständlich, weil ihre Quelle nicht klar lokalisierbar ist. Es handelt sich um internalisierte kollektive Erwartungen, die nicht nur

an konkrete Akteure, wie die Mutter, gebunden sind. Dies verweist auf eine Naturalisierung von Normen in der Diaspora, die jedoch kritisch observiert und teilweise von den Befragten dekonstruiert werden. Der Lebensverlauf wird dabei als ein festgesteckter Weg mit Meilensteinen beschrieben, der erfüllt werden muss. Dieser normative Lebenslauf wird neben der Familie auch von der Community erwartet. Wie die Befragte betont, kommt es nicht in Frage das kritisch zu betrachten und einen Schritt zurückzugehen und zu fragen, ob die Tochter diesen Weg überhaupt einschlagen will. Gleichzeitig begegnet eine Ablehnung dieser Normen oft negativen Reaktionen, etwa von Familie oder der weiteren Community. Vlera beschreibt dies im Zusammenhang mit Bildung:

„Ich kenne viele, die sich sehr jung verlobt haben, geheiratet haben, Kinder haben und ich weiß nicht, ob es da wirklich aus dem Wunsch heraus war, wirklich zu heiraten oder einfach so: du hast jemanden gefunden und deswegen machst du das für deine Familie. Weiß ich nicht, würde ich auch gar nicht so beurteilen, aber sie sind dann judgy [engl.: verurteilend], beispielsweise mir gegenüber, weil ich alleine wohne und immer noch studiere und manchmal kommen noch so Kommentare. Meine Mama telefoniert mit einer Freundin von sich und sie sagt auch immer, also nicht über mich, aber ich weiß, sie meint mich: do i bojn 100 vjet tu studju, me siguri nuk studjojn hiq [alb.: manche studieren 100 Jahre lang, bestimmt studieren sie eigentlich gar nicht], immer dieses Sticheln. Viele leben gar nicht das, was sie leben wollen, sondern leben das, was ihnen vorgeschrieben wird von den Eltern. Meine Mama hätte es auch gerne gesehen, wenn ich schon früher einen Partner gehabt hätte, aber ich habe mich da immer geweigert, weil ich noch nicht mein Match gefunden hatte und es hat nicht gepasst, aber meine Mama meinte auch immer: je e rre, tash eshte koha perfekt me njoftu dikon (alb.: du bist jung, jetzt ist die perfekte Zeit um jemanden kennenzulernen). Ich glaub, das ist einfach so dieses typisch albanische.“ Vlera, 27

Hier werden unterschiedliche Aspekte angesprochen: die normativen Erwartungen, das Brechen dieser Erwartungen, die Reaktion darauf und die persönliche Einordnung von Personen, die den Erwartungen nachkommen. Die Befragte reflektiert, ob das Erfüllen dieser Normen (Heiraten und Kinder kriegen) wirklich eine individuelle Entscheidung ist oder eher eine gesellschaftliche Anforderung (der Diaspora) und erklärt auch, dass diese Anforderung auch an sie gestellt wurde, sie diese jedoch ablehnt und damit auf Verurteilung trifft und sogar implizit in Frage gestellt wird, ob sie wirklich studiert. Sie bezeichnet es auch als „typisch albanisch“ was deutlich macht, dass diese Erwartungen innerhalb der Diaspora konstruiert werden. Das „Sticheln“ zeigt auf, dass es sich für die albanische Community dabei um eine Abweichung von der Norm handelt. Auch hier wird wenig Rücksicht auf die individuellen Wünsche und Bedürfnisse der Befragten selbst gelegt.

Spannend ist der ambivalente Charakter einiger Erwartungen, zum Beispiel Bildung. Wie eben bereits aufgezeigt, wird ein längerer Bildungsweg einerseits als Abweichung der Norm

betrachtet (wenn auf Ehe, Kinder und Familie verzichtet wird), jedoch erklärten einige der Befragten, dass Bildung ein wichtiges Charakteristikum ist, das von einer albanischen Frau erwartet wird. Im ersten Moment klingt dies paradox, doch hierbei geht es weniger um die Emanzipation der Frau. Bildung hat hier eine Signalwirkung und wirkt somit als soziales Kapital. Jedoch soll die Bildung nicht über diese symbolische Eigenschaft hinausgehen und nicht als Alternative zur Ehe und Familie wirken. Sie wirkt als ergänzende Eigenschaft einer „normativen albanischen Weiblichkeit“. Der Vater von Blerta zum Beispiel hat ihr klar gesagt: „Ihr Mädchen müsst in die Schule gehen, die Jungs gehen sowieso auf die Baustelle.“ Einige der Befragten berichteten auch davon, dass seitens der Eltern sehr viel Wert auf Bildung gelegt wurde und dass die Kritik daran eher aus dem weiteren Umfeld kam als von den Eltern selbst:

„Mein Vater meinte immer: Nein, sie soll lernen. Ich kann mich erinnern, was er immer gesagt hat: Çaj [alb.: Tee] servieren, das wird sie immer lernen können - die Schule muss sie jetzt fertig machen. Ich wurde da jetzt nicht so drauf gedrillt, Hausfrau zu sein. Gar nicht. Auch bei beiden Eltern. Meiner Mutter war es auch wichtig, dass ich die Schule mache. Aber mein Vater, der war dann schon so, solange die Schule passt, war alles in Ordnung.“ Donika, 25

Es ist kein Zufall, dass die Befragte an dieser Stelle „çaj“ (Tee) erwähnt. Tee ist hier nicht einfach ein Getränk, sondern symbolisiert hier die performative albanische Weiblichkeit. Traditionellerweise ist das Servieren von Tee (meist schwarzer Tee in kleinen Gläsern) in albanischen Haushalten eine Praxis, die in der Regel Frauen zufällt, etwa der ältesten Tochter oder der „nuse“ (die eingetragene Braut). Dieser Tee wird innerhalb der Familie serviert, vor allem wenn Gäste anwesend sind. Wenn der Vater also sagt, dass seine Tochter „Çaj servieren“ immer noch lernen kann, verschiebt er die Priorität von häuslichen Pflichten hin zur Bildung. Trotzdem zeigt sich hier eine Abkehr von normativen Erwartungen durch die Eltern, die mehr Wert auf Bildung legen als darauf, dass sie „Hausfrau“ wird. Bildung ist hier ein Beispiel von Ambivalenz. Einerseits wird sie von vielen Eltern ausdrücklich unterstützt, andererseits kann ein längerer Bildungsweg als Abweichung von Ehe- und Familiennormen gelten innerhalb der Community. Für einige Eltern ist beides sehr wichtig und sie erwarten beides von den Töchtern: Bildung, aber auch Ehe und die Gründung Familie. Dies ist kein Widerspruch in sich, aber es werden traditionelle Erwartungen gepaart mit einer emanzipierten Vorstellung einer Frau. Die Mütter beharren auf Unabhängigkeit und Emanzipation, aber auch immer noch auf traditionelle Praktiken. Hier zeigen sich wahrscheinlich zeitliche Verschiebungen und dass einige traditionelle Erwartungen nachlassen, vermischt werden oder parallel zu moderneren Vorstellungen einer Frau

existieren. Normen werden durch die Diaspora transformiert und Emanzipation wird innerhalb der geschlechtlichen Ordnung funktionalisiert. Die Befragte Adelina liefert eine sehr genaue Vorstellung dieser normativen albanischer Weiblichkeit:

„Dieses albanische Bild, oder allgemein dieses Frauenbild: eine Frau muss lange Haare haben, sie muss schlank sein, sie muss so sein, sie muss hübsch sein, sie muss geschminkt sein, sie muss eine schöne Nase haben. [...] Ja natürlich, die Werte auch, eine Frau muss kochen können, die muss sauber sein, am besten auch nur zu Hause bleiben, die muss gleich alles können, was es nur an albanischen Gerichten gibt, sie muss eine Jungfrau sein, am liebsten auch gar nicht, noch nie jemanden geküsst haben, keine Tattoos, sie muss von einer guten Familie kommen.“ Adelina, 26

In dieser sehr dichten Passage wird ein vielschichtiges Bild der „albanischen Frau“ gezeichnet, dass die ästhetischen und körperlichen Normen, häusliche Care-Arbeit³, kontrollierte Sexualität und Reputation umfasst. Besonders im Kontext von Ehe und dem „nuse“-Sein wird deutlich, wie Idealvorstellungen mit Performanz verbunden sind. Als „nuse“ werden Frauen bezeichnet, die in die Familie ihres Mannes eingehiratet haben. In manchen, insbesondere traditionell geprägten Familienkontexten, werden sie primär über diese Rolle adressiert und teilweise auch mit „nuse“ angesprochen (anstatt mit ihren eigenen Namen). Die Bezeichnung rückt damit ihre Position als Ehefrau und Schwiegertochter in den Vordergrund und kann andere Aspekte ihrer Identität in den Hintergrund treten lassen. Eine der Befragten, Blerta, sagte, dass sie nach einer Ehe mit einem Albaner dann „jeden Tag auf nuse machen“ müsste. Die „nuse“ ist das propagierte Idealbild und steht hier aber auch für die Performanz normativer albanischer Weiblichkeit. Adelina beschreibt dies so:

„Wenn ich jetzt an meine Eltern denke, ich bin leider nicht das geworden, was sie wollten. Die hatten andere Erwartungen an mich, dass ich jemand werde, der jung heiratet, der vielleicht nicht so laut ist, nicht so laut lacht. Jemand der wie eine nuse [albanisch: Braut] hockt und nur lacht und auf den Boden schaut. Ich glaube, die haben sicher komplett etwas anderes von mir erwartet, oder?“ Adelina, 26

Zum einen wird Weiblichkeit erneut im Kontext der Ehe konstruiert, die Erwartung, dass sie „jung heiratet“. Weiblichkeit wird hier aber auch über Körperhaltung, Lautstärke und Blickführung reguliert, wodurch eine körperliche Inszenierung und Performanz der Normen albanischer Weiblichkeit deutlich wird. Die Auseinandersetzung der Befragten mit den Erwartungen der Eltern und der Frage am Ende („oder?“) zeigt eine gewisse Unsicherheit

³ Care-Arbeit wird hier verstanden als eine gesellschaftliche Praxis, die alles umfasst, was Menschen tun, um ihre „Welt“ (den Körper, das Selbst und Umwelt) zu erhalten und zu reparieren (Fisher & Tronto, 1990, S. 40). Dabei ist diese geprägt von gesellschaftlichen Machtverhältnisse, die bestimmen, wer Care-Arbeit übernimmt.

auf, aber auch das Gefühl, die Eltern enttäuscht zu haben, indem die normativen Idealvorstellungen einer albanischen Frau nicht erfüllt wurden.

Performanz wird innerhalb einer geschlechtlichen Hierarchie produziert, wie auch die Befragte Donika beschreibt: Männer werden zuerst bedient, vor den Frauen, vor einem selbst, auch „wenn du schwanger bist“. Diese Performanz wird als Teil einer hegemonialen Geschlechterordnung erlebt, die rituell im Alltag reproduziert wird und die Reihenfolge des Servierens ist symbolisch für die geschlechtliche Hierarchie. Die Befragten wehren sich gegen diese Reproduktion der Gender-Normen, die vor allem einen passiven Charakter haben, der bedient und serviert, der nicht laut ist und sich Hierarchien von Männern und Schwiegereltern unterordnet. Durch Performanz, wie „çaj“ servieren und eine „nuse“ sein, werden Gender-Normen sichtbar und reproduziert. Die Befragten übernehmen nicht automatisch und unhinterfragt diese Normen. Adelina erzählte, dass sie als sie jünger war, „lernte“ wie man als „Frau ist“, von einer älteren albanischen Freundin. Die innerhalb der Diaspora produzierten Weiblichkeitsnormen fungierten dabei als ein Orientierungsrahmen. Dieses „Lernen“ verweist darauf, dass Geschlecht nicht als natürliche Eigenschaft erscheint, sondern in sozialen Interaktionen eingeübt und bestätigt wird. Weiblichkeit wird hier durch Beobachtung, Nachahmung und wiederholte Praxis hergestellt, was ein diaspora-spezifisches „doing gender“ darstellt, in den normativen Erwartungen performativ reproduziert, aber zugleich auch verhandelbar werden. Nach einer kritischen Reflektion der ihr vermittelten Werte und Normen, die oben im Zitat angeführt sind, fing Adelina an diese aktiv abzulehnen, in dem sie sich beispielweise die Haare abrasierte. Blerta bezeichnete sich selbst in ihrer Kindheit als „tomboy“ und verweigerte es ein „Mädchen“ zu sein, weil sie erkannte, dass Jungs gesellschaftliche Vorteile genießen. Diese Beispiele zeigen die aktive Auseinandersetzung der Frauen mit einer normativen albanischen Weiblichkeit, die bereits in einem sehr jungen Alter bewusst wahrgenommen und teilweise sogar schon abgelehnt wird. Diese Form der Ablehnung zeigt Widerstand, aber auch die geschlechtsspezifische Doppelmoral auf. Es zeigt sich immer wieder bei den Befragten eine kritische Auseinandersetzung mit den Normen und die Weigerung diese zu reproduzieren. Das Idealbild existiert als eine normative Erwartung, während die Performanz im Alltag sichtbar wird und aktiv erlernt wird, oft in einem Spannungsfeld zwischen Druck seitens der Community und Familie und ihrer individuellen Handlungsmacht.

Geschlechterhierarchie und Doppelmoral

In den Interviews wird albanische normative Weiblichkeit nicht in einem Vakuum konstruiert, sondern oftmals kontrastiert zur albanischen hegemonialen Männlichkeit, die jedoch weit weniger reguliert und sanktioniert wird. Diese geschlechtsspezifische Doppelmoral wird von den Befragten als ungerecht empfunden. Wenn es zum Beispiel darum geht, einen nicht-albanischen Partner zu heiraten, erzählte Donika, dass sie ihren Vater mit Fällen konfrontiert hat, in denen albanische Männer aus ihrem Umfeld nicht-albanische Frauen geheiratet haben. Der Vater antwortete lediglich: „Ja, aber das ist ein Mann. Und du bist eine Frau. [sic!]“. Geschlecht erscheint hier als eine ausreichende Begründung, es ersetzt Argumentation durch eine simple kategoriale Differenz, die aber folgenreich ist. Donika erklärt, dass sie eine relativ lockere Erziehung genossen hat, jedoch sich bewusst ist, dass sie als Junge mehr Freiheiten gehabt hätte. Die Erwartungen und Anforderungen an die Frauen in den Interviews sind höher, stärker reguliert und werden bei Abweichung eher sanktioniert, wie auch das Beispiel von Edona zeigt:

„Ich habe das Gefühl von Männern wird in meiner Wahrnehmung nicht so sehr erwartet, dass sie sich an diese traditionellen Regeln halten. Ich finde, von Männern wird auf jeden Fall erwartet, dass sie männlich sein müssen. Sie müssen ein Patriarch sein, sie müssen Geld nach Hause bringen. Aber ich habe das Gefühl, es ist ein bisschen egal, wie sie das Geld nach Hause bringen. Es ist ein bisschen egal, ob sie, nur acht Jahre in die Schule gegangen sind oder ein Studium haben. Natürlich hängt es immer von den Eltern ab, aber ich habe das Gefühl, da ist es prinzipiell so eine Halterrolle. Wohingegen als Frau musst du so viel vorweisen können, um irgendwie als „okay“ zu gelten. Es reicht nicht, dass du ein guter Mensch bist und vielleicht einen Schulabschluss hast, sondern du musst ein guter Mensch sein, du musst einen Schulabschluss haben, du musst hübsch sein, du musst gut kochen können. Und ein albanischer Mann ist irgendwie perfekt qua Geburt. Frauen, die meine Mutter angesprochen haben, so wäre das nicht jemand für deine Tochter. Das waren Männer, wo ich mir so gedacht habe, warum kommst du auf die Idee, dass der mir irgendwas bieten kann? Ich habe das Gefühl, dass die Erwartungshaltung, um irgendwie in der Gesellschaft durchzugehen, ist viel niedriger. Für Frauen, die müssen perfekt und perfekt und perfekt sein und dann gibt es gar keine Abstriche und der Mann kann aber irgendwie Geld nach Hause bringen und dann passt es schon. Oder er bringt Geld heim und er schlägt dich nicht. So das wäre das Minimum.“ Edona, 30

Die Befragte beschreibt eine asymmetrische Bewertungslogik, in der Männlichkeit allein bereits als hinreichende Qualifikation gilt und die Anforderungen an Männer auf ein Minimum reduziert: ein finanzieller Versorger und nicht gewaltvoll zu sein, wie Edona pointiert zusammenfasst. Während Männer ihre gesellschaftliche Anerkennung „qua Geburt“ (also zugeschriebenem Geschlecht) erhalten, müssen Frauen eine Vielzahl von Erwartungen gleichzeitig erfüllen, „um irgendwie als „okay“ zu gelten“. Es handelt sich

dabei um kumulative Anforderungen: Aussehen, Bildung, Charakter, Haushaltsführung; denn keine dieser Eigenschaften ist für sich allein ausreichend, alle müssen gleichzeitig erfüllt sein. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Edonas Bemerkung über die Frauen, die ihre Mutter angesprochen haben, um ihr Männer als potenzielle Partner für sie vorzuschlagen. Dass Männer vorgeschlagen wurden, die Edona selbst als ungeeignet empfand, verdeutlicht, wie diese asymmetrische Bewertungslogik auch in der Partnerwahl wirksam wird. Die geschlechtsspezifische Doppelmoral ist dabei eng mit einer heteronormativen Familienordnung verknüpft: Männlichkeit wird über die Rolle des Versorgers innerhalb einer heterosexuellen Ehe definiert, Weiblichkeit über Moral, Reproduktion und Care-Arbeit. Diese geschlechtsspezifische Doppelmoral ist besonders stark in der Diaspora und zeigt eine diasporische Differenz auf. Einige der Befragten äußerten eigene Analysen dazu, wieso das der Fall sei:

„Ich habe das Gefühl, dass die albanischen Männer in Österreich deutlich zurückgeblieben sind, als die albanischen Männer in Kosovo. Oder in Albanien. Ich habe auch das Gefühl, das Konservative hier von den Albanern ist einfach nur ein Schutzmechanismus. Man ist im Ausland, man versucht alles beizubehalten. Sie sind halt stehen geblieben in der Zeit. Die Leute in Kosovo sind weiter, besonders die in Prishtinë, und die sind halt immer noch vor der Kriegszeit stehen geblieben. Dadurch, dass es den Männern gut ins Bild passt und sie davon profitieren, ändert sich bei den albanischen Männern hier weniger was als an den Frauen. Also es ist auch wahrscheinlich nur ein Gefühl von mir, aber ich habe auch das Gefühl, albanische Frauen hier studieren deutlich öfter als albanische Männer.“ Donika, 25

Die Befragte nutzt den Begriff „zurückgeblieben“, um zu beschreiben, wie konservativ sie die Männer der Diaspora wahrnimmt. Sie zeigt dabei eine geschlechtliche Differenzierung in der Diaspora auf, die sie selbst erlebt. Dabei liefert sie sogar einen soziologischen Erklärungsversuch. Die Befragte erklärt hier den Effekt des Diaspora-Konservatismus, bei der Diaspora-Angehörige die Normen und Werte beibehalten, die zum Zeitpunkt der Auswanderung im Herkunftsland dominant waren. Während sich das Herkunftsland weiterentwickelt, verbleibt die Diaspora konservativer. Die Befragte beschreibt die Männer der Diaspora als „stehen geblieben“, während die Menschen in Kosovo (besonders in der Hauptstadt) „weiter“ seien. Diesen Effekt erklärt sie als Schutzmechanismus, ergänzt ihn jedoch um eine entscheidende gegenderte Dimension, denn die Männer profitierten von der patriarchalen Ordnung und hätten daher weniger Anreiz, sich zu verändern, während Frauen in der Diaspora als moderner wahrgenommen werden, sich weiterentwickeln und häufiger studieren. Normerhalt wird als eine Praxis dargestellt, um Macht und Hegemonie beizubehalten. Dies verweist darauf, dass die Diaspora keine homogene Gruppe ist und eine

interne Differenzierung stattfindet, die über Geschlecht praktiziert werden und auch so von den Befragten wahrgenommen wird.

Die Interviews zeigen, dass normative albanische Weiblichkeit als ein dichtes Erwartungsgefüge aus ästhetischen, moralischen, reproduktiven und relationalen Anforderungen strukturiert ist. Dieses Idealbild bleibt nicht abstrakt und materialisiert sich in alltäglichen Praktiken und Performanz durch den Körper. Diese normativen Anforderungen sind jedoch nicht geschlechtsneutral, denn sie sind geprägt durch eine geschlechtsspezifische Doppelmoral innerhalb einer hegemonialen Geschlechterordnung. Während Weiblichkeit an eine Akkumulation von verschiedenen Erwartungen (Ästhetik, Bildung, Körperdisziplin etc.) gebunden ist, ist Männlichkeit eine gesicherte Grundposition durch die alleinige Zuschreibung des Geschlechts und minimalen Erwartungen. Im diasporischen Kontext verstärken sich diese Dynamiken teilweise, da Geschlechterordnung als eine Stabilisierung der diasporischen Ordnung fungieren, weil sie durch den Aufnahmekontext stärker bedroht sein könnte. Zugleich zeigen die Interviews, dass diese Ordnung nicht widerspruchsfrei reproduziert wird, denn die Befragten reflektieren und widerstreben den normativen Erwartungen aktiv und indem sie sie so klar benennen, zeigt sich auch, wie sie diese deutlich sehen und dekonstruieren.

Tochter als Akteurin mit Handlungsmacht

Diese Kategorie befasst sich mit der Position der Befragten als Töchter und wie die Familie als Mikrokosmos der Diaspora fungiert, indem die Befragten Autonomie aushandeln, als Vermittlerinnen wirken und gleichzeitig Verantwortung tragen. Die familiäre Ordnung erweist sich als konfliktreiches Aushandlungsfeld, in dem normative Erwartungen ausgehandelt werden, wobei die Beziehung zu den Eltern dabei kein statisches Verhältnis ist. Es ist eher ein gradueller Prozess, in dem die Töchter zunehmend Autonomie gewinnen und die Familienordnung aktiv mitgestalten und familiäre Hierarchien durchbrechen. Sie benennen klar problematische Umstände und kritisieren diese, verstehen aber auch, dass diese einen sozio-kulturellen Hintergrund haben. Durch die Sozialisation in Österreich gibt es Momente, in denen diese sich reibt mit der als „albanisch“ wahrgenommenen Erziehung, wodurch sich zeigt, dass die Familie in der Diaspora ein Ort ist, in dem die diasporische Zugehörigkeit deutlich wird. Die Tochterposition ist dabei mit spezifischen Erwartungen verknüpft, Care-Arbeit wird ihnen gezielt zugewiesen, was sich auch in einer Form der Parentifizierung ausdrückt. Die Handlungsmacht und Handlungsmöglichkeit der Töchter

zeigen sich in der Auseinandersetzung mit den Eltern und deren Erwartungen, da sie diese stark reflektieren und kritisieren. So zeigt sich eine diasporische Differenzierung nicht nur zwischen Geschlechtern, sondern zwischen den Generationen. Die Töchter sind nicht nur passive Empfängerinnen von Normen und Erwartungen, die über Generationen weitergegeben werden, sie sind aktive Familienmitglieder, die die Dynamik der Familie und den Alltag mitbestimmen. Aus der Analyse der Hauptkategorie entstehen somit folgende Subkategorien:

- Zwischen Autonomie und Verantwortung
- Vermittlung und Reflexion

Zwischen Autonomie und Verantwortung

Die Handlungsmacht der Töchter zeigt sich im Spannungsverhältnis des Entstehens für Autonomie und Selbstbestimmung, aber auch in der Verantwortung, welche die Töchter gegenüber ihren Eltern und ihren Geschwistern empfinden und ausüben. Hierbei handelt es sich um einen relationalen, kontextualen und einen beidseitigen Prozess zwischen den Töchtern und Eltern. Die Autonomie wird gradual erworben und die Befragten beginnen Erzählungen dazu meist mit ihrer Jugend, wenn sie anfangen fortzugehen, vor allem spät abends. Dies wurde einige Male auch als „Rebellion“ beschrieben und dass sie diese „erkämpfen“ mussten. Es wird mit den Eltern diskutiert und Freiheiten werden ausgehandelt. Die Befragten testeten Grenzen aus und blieben länger fort als abgemacht, bis die Eltern dies letztendlich akzeptierten. Autonomie entsteht also durch wiederholte Grenzverletzungen und die Eltern reagieren adaptiv, wodurch die Normalisierung einer neuen, von ihnen selbstbestimmten, Ordnung entsteht. Die Bestrebungen nach Autonomie sorgen für Konfliktpotenzial. Besonders im Hinblick auf das Ausziehen aus dem Elternhaus war das der Fall. Der Auszug aus dem Haus (in fast allen Fällen wegen des Studiums) war eine Form des Autonomiebestrebens, bei denen vor allem die Mütter Schwierigkeiten hatten dies zu akzeptieren. Hier werden gewisse Erwartungen an die Töchter, die gender-spezifisch sind deutlich, wie im Beispiel von Edona:

„Für meinen Papa war es auch gar kein Thema [das Ausziehen]. Meine Mama war da ein bisschen nachtragend, habe ich das Gefühl, weil sie das nicht so verstanden hat. Was ich aber dann wieder sehr widersprüchlich finde. Meine Mama hat immer zu mir gesagt: du musst eine unabhängige Frau werden, du darfst dich auf keinen Mann verlassen. Und ich glaube, ihr hat das so wehgetan, dass ich ausziehe, weil ich trotzdem irgendwie ein Bezugspunkt für meine Mama bin, dass sie einfach beinhart gesagt hat: Willst du nicht eigentlich irgendwann eine Familie gründen? Das war so schockierend, weil ich mir so dachte, du merkst doch gerade selbst, dass das nicht das

ist, was du wirklich denkst, oder? Ich würde sagen, zu meiner Mama habe ich ein schwierigeres Verhalten als zu meinem Papa tatsächlich.“ Edona, 30

Die Reaktion der Mutter auf den Auszug der Tochter sorgt für eine Konfrontation mit Gender-normativen Erwartungen: der Gründung einer Familie. Der Auszug der Tochter stellt einen Bruchpunkt dar für die Mutter-Tochter-Beziehung, aufgrund der widersprüchlichen Anforderungen seitens der Mutter. Dies sorgt bei der Befragten mitunter für eine emotionale Reaktion und einen „Schock“. Einerseits wurde bei der Erziehung darauf Wert gelegt, dass sie unabhängig und emanzipiert ist, wenn sie jedoch so handelt und auszieht, wird die reale Manifestation dieser Werte zu einem Streitpunkt. Die Befragte betont auch, dass sie ein schwierigeres Verhältnis zur Mutter als zum Vater habe, denn dieser hatte kein Problem mit ihrem Auszug. In den Interviews war dies ein wiederkehrendes Muster, die Differenz im Umgang mit Autonomiebestreben der Tochter, vor allem in Bezug auf normative Erwartungen und Ausziehen. Anfänglich wird der Auszug meist als negativ wahrgenommen von den Müttern, jedoch nach einiger Zeit akzeptiert und sogar unterstützt, wo bei sich wieder der interaktive Charakter der Beziehung zwischen den Töchtern und Eltern aufzeigt. Die Autonomiebestrebungen werden geprägt durch ein zeitgleich existierendes Verantwortungsgefühl. Die Befragten fühlen eine Pflicht gegenüber den Eltern und in einigen Fällen auch gegenüber ihren Geschwistern, wie zum Beispiel bei Blerta, die noch bei ihren Eltern wohnt:

„Dieses Gefühl von Verantwortung, das habe ich bei meinen kleinen Geschwistern sehr. Wenn ich ausziehen möchte, kann ich es wieder nicht machen, weil ich mir denke: ja, wegen meinen Geschwistern. Das ist immer so.“ Blerta, 19

Autonomie und Verantwortung formen hier die Handlungsmöglichkeiten der Befragten. Durch den aktiven Teil, den sie innerhalb der Familie bilden, streben sie einerseits nach Freiheit, andererseits zeigt sich die Handlungsmöglichkeit auch dadurch, dass sie ein wichtiger Teil der familiären Ordnung sind und zum Beispiel Care-Arbeit für ihre Geschwister übernehmen. Diese Verantwortungsübernahme ergibt sich nicht immer aus einer bewussten Entscheidung, sondern aus der Familiendynamik und dem diasporischen Kontext selbst. Es findet eine Form der Parentifizierung⁴ statt, in der Kinder Aufgaben übernehmen, aber mitunter auch emotionale Verantwortung für das Wohlbefinden der Eltern

⁴ „Parentifizierung“ beschreibt einen Prozess, in dem Kinder oder Jugendliche Rollen und Verantwortlichkeiten übernehmen, die typischerweise Erwachsenen vorbehalten sind. Für Parentifizierung im Migrationskontext bedeutet das, dass Kinder sich oft schneller an die Aufnahmegesellschaft anpassen als ihre Eltern und dadurch eine vermittelnde Funktion zwischen Familie und neuem Kontext übernehmen (Titzmann, 2012).

und Geschwister tragen. Die Befragte Edona macht das Spannungsverhältnis von Autonomie und Verantwortung, dass durch Parentifizierung entsteht, deutlich:

„Wenn man jetzt älter wird und wegzieht, dann hat man das Gefühl, man kommt in einen Abnabelungsprozess und der tut einem auch gut. Aber ich habe halt das Gefühl, dadurch, dass ich keinen Bruder habe und meine Eltern eben nicht irgendwie abgesichert sind, bin ich trotzdem irgendwie in so einer Elternfunktion, weil ich trotzdem irgendwie Geld bereitstellen muss.“ Edona, 30

Im Fall von Edona ist es wichtig anzumerken, dass sie seit ihrer Berufstätigkeit eine ökonomische Mitverantwortung für ihre Eltern trägt, trotz ihres Umzugs in eine andere Stadt. Sie beschreibt das Dilemma, dass ihr das eigenständige Wohnen „guttut“, sie sich jedoch nicht von dieser Verantwortung lösen kann. Dabei wird ein weiterer Aspekt sichtbar: In albanischer Tradition obliegt die Versorgung der Eltern im Alter dem ältesten Sohn, da Töchter nach der Heirat üblicherweise in den Haushalt der Familie des Mannes einziehen (das beschreibt das Phänomen der Patrilokalität⁵). Da Edona keinen Bruder hat, fällt diese Verantwortung ihr zu als älteste von zwei Töchtern. Das Fehlen eines Sohnes stellt damit eine Normverletzung dar, die jedoch nicht zur Auflösung der Norm führt, sondern zu ihrer Transformation: Edona übernimmt funktional die Rolle des „ältesten Sohnes“. Die Norm bleibt bestehen, wird aber auf eine neue Trägerin übertragen. Parentifizierung erscheint hier als Phänomen, dass durch die Diaspora und Gender gerahmt wird. Der Auszug der Töchter bildet eine Distanzierung zu der Familie, zumindest räumlich, die familiäre-normative Ordnung bleibt dennoch bestehen. Dass die Handlungsmacht der Töchter durch die Familie beeinflusst wird, zeigt sich auch darin, dass sich die Töchter bewusst sind, dass Autonomiebestreben Prozesse sind, die auch abhängig davon sind, wie die Eltern damit umgehen:

„Ich muss sagen, ich habe, was meine Eltern angeht, doch relativ viel Glück gehabt, wenn ich mir andere albanische Mädels anschau. Meine Eltern waren jetzt nicht so, dass ich irgendwie da nicht hindurfte, oder dort nicht hindurfte, also es gab schon immer wieder mal Zoff, aber ich konnte halt auch ausziehen, vor der Heirat. Das war alles kein Problem, das ist auch mit dem Alter dann immer besser und angenehmer geworden. Aber ich muss schon sagen, ich habe es ihnen auch ein bisschen antrainiert, also durchs einfach sture machen und Rebellieren. „Rebellieren“ in Anstellungszeichen, ich war trotzdem ein braves Kind in der Hinsicht, so ich habe meine Schule gemacht, aber für sie war es halt dennoch rebellisch.“ Donika, 25

⁵ „Patrilokalität“ bezeichnet die traditionelle Heiratsregel, nach der Frauen nach der Eheschließung in den Haushalt der Familie des Bräutigams einziehen, während die Männer in ihrer angestammten Sozialumgebung verbleiben (Kaser, 2011, S. 350).

Die Befragte ist sich bewusst, dass ihre „Rebellion“ dadurch geprägt ist, dass ihre Eltern auch in gewisser Weise offen dafür waren. Sie ist sich auch bewusst, dass es anders sein könnte, indem sie sich mit anderen albanischen Frauen vergleicht. Diese dienen interessanterweise als Vergleichsinstanz: ihre peers in der Diaspora, nicht andere österreichische oder nicht-albanische Jugendliche. Ihr Eltern haben die Rebellion paradoxerweise ermöglicht, gleichzeitig hat sie es ihnen auch „antrainiert“ und aktiv eine „Rebellion“ ausgeübt. Handlungsmacht erscheint hier als relationale Praxis, die im Zusammenspiel mit deren Offenheit entsteht.

Eine andere Form von Verantwortungsgefühl zeigt sich in der Annahme, dass eine Tochter die Familie repräsentiert und wie wichtig Reputation ist und diese Last auf sie übertragen wird:

„Ich war ein rebellisches Kind. Und ich habe das gemacht und habe die Grenzen ausprobiert, bis zum geht nicht mehr; und ich glaube, da waren auch viele Erwartungen: was denken andere über dich? Und das war so ein Punkt, da hätten wir uns die Köpfe einschlagen können. Die haben immer erwartet: du weißt schon, du trägst jetzt meinen Nachnamen, und wenn du jetzt rausgehst, repräsentierst du mich. Also, sie erwarten schon, dass ich irgendwie nicht mal ich selber sein darf, nur weil ich deinen Namen trage. Sorry, habe ich mir auch nicht ausgesucht, oder? Und ich lebe für mich und nicht für deinen Nachnamen, oder?“ Adelina, 26

Die Befragte lehnt hier ab, als Trägerin der Reputation der Familie zu agieren. Sie pocht auf Selbstbestimmung und Individualität, als eigene Person und Subjekt außerhalb der Familie betrachtet zu werden. Das sind geschlechtsspezifische Erwartungen, bei der Frauen die Reputation der Familie tragen und dafür Verantwortung übernehmen, wobei ihre Handlungsfreiheit so eingeschränkt wird. Individuelle Selbstbestimmung wird als eine Bedrohung der familiären Reputation wahrgenommen, die Tochter wird zur Repräsentantin der Familie, Jedoch lehnt die Befragte es entschieden ab, auf die Rolle der Tochter und Frau reduziert zu werden. Diese Ablehnung unterstreicht erneut die komplexe Handlungsmacht, die innerhalb der diasporischen Familie von den Töchtern ausgeübt wird.

Vermittlung und Reflexion

Neben Autonomie und Verantwortung zeichnet die Töchter auch ein stark reflektiver Umgang mit ihren Eltern und dem Diaspora-Kontext aus. So zeigt sich eine intergenerationale Differenz zwischen der Generation, die in Kosovo geboren und aufgewachsen ist und der Generation, die in Österreich und der Diaspora sozialisiert wurde.

Eine der Befragten beschreibt die Schwierigkeiten, die sie mit ihren Eltern hatte und warum sie aber deren Position nachvollziehen kann wie folgt:

„Die Reflexion habe ich für sie übernommen. Sie sind mir nicht gekommen mit: wir sind so und so, weil wir so und so groß geworden sind, wir denken so und so, weil so und so. Sie haben halt diese Reflexion nicht, die ich dann für sie übernommen habe. Dass ich sie dann halt verstehe. Sonst hat das halt einfach nicht funktioniert. Da waren halt einfach zwei Kultur-Crashes. [...] Und deswegen habe ich irgendwann versucht, das einfach zu verstehen, wieso sie so sind. Und ich kann da schon alles nachvollziehen. Was ich nicht verstehe ist, wenn sie sich gar nicht geändert hätten, das wäre für mich jetzt schrecklich gewesen.“ Donika, 25

Sie beschreibt die intergenerationale Differenz zwischen ihr und ihren Eltern als „Kultur Crashes“, wodurch auch der Kontext thematisiert wird. Ihre Eltern sind „so“ großgeworden, sie ist „so“ groß geworden. In Ihrem Fall ist die Reflexion asymmetrisch, jedoch für sie dennoch erfolgreich, durch die Adaption und Offenheit der Eltern. Auch hier zeigt sich wieder Handlungsmacht in Form der Reflexionsarbeit, um die Beziehung zu den Eltern aufrecht zu erhalten. Erneut wird hier deutlich, dass Zugehörigkeit und Ethnizität keine fixen Merkmale sind. Sie sind geprägt durch den jeweiligen Kontext. Die Befragte bezeichnet sich selbst und ihre Eltern als „Albaner*innen“, zeigt jedoch gleichzeitig eine intergenerationale Differenzierung auf. Die Befragte intervenieren als Töchter innerhalb der Familie durch Aufklärung und aktive Reflexion. In den Erzählungen der Interviewpartnerinnen erscheint die Vermittlungsrolle als Teil ihrer Tochterposition. In mehreren Interviews übernehmen die Töchter eine aktive korrigierende Rolle gegenüber ihren Eltern. Eine Interviewpartnerin beschreibt, wie sie ihren Vater auf diskriminierende Sprache aufmerksam macht und alternative Bezeichnungen vorschlägt:

„Mein Papa ist nicht diskriminierend gegenüber Roma und Sinti. Mein Papa ist der erste Mensch, den ich in meinem Leben gehört habe, der gesagt hat, man darf diese Menschen nicht diskriminieren. [...] Also das finde ich gut, aber die Sprache, daran hält er sich nicht. Also er sagt schon dann auch das M-Wort [Anti-ziganistische Bezeichnung] zu ihnen. Dann habe ich irgendwann zu ihm gesagt: Papa das darfst du nicht sagen, hör auf das zu sagen. Sag doch einfach komuniteti i romve [Roma-Gemeinschaft]. Oder sag halt, wenn du weißt, was er ist, Ashkali, dann benenn ihn doch einfach so. Oder Egjptjan. Und das hat er sich aber auch zu Herzen genommen. Das fand ich ganz cool, ja.“ Edona, 30

Es findet eine intergenerationale Normtransformation statt, bei der die Töchter aktiv vermitteln und intervenieren und die Eltern diesen Impuls aufgreifen und ihr Verhalten anpassen. Dass der Vater die Korrektur seiner Tochter nicht nur akzeptiert und sich diese auch „zu Herzen nimmt“, ist dabei besonders bemerkenswert, denn es zeigt, dass die Eltern nicht bloß passive Empfänger dieser Vermittlung sind, sondern die Auseinandersetzung aktiv

annehmen und sich verändern. Die Tochterposition erhält dadurch eine bildende und moralische Dimension, sie wird zur Instanz intergenerationaler Weitergabe von Werten, die von den Eltern anerkannt wird. Dies steht in deutlichem Widerspruch zu normativen Weiblichkeitserwartungen, die Frauen eine passive, zurückhaltende Rolle zuschreiben. Stattdessen zeigt sich hier eine Form weiblicher Handlungsmacht, die innerhalb der Familienstruktur wirksam wird. Diese Aufklärungsarbeit überschneidet sich auch mit der Verantwortung, die sie gegenüber ihren Familien empfinden. Dies ist nicht nur auf Care-Arbeit, finanzielle Hilfe oder auf moralische Diskurse beschränkt. Eine der Befragten, die mehrere jüngere Geschwister hat, hat auch aktiv die Erziehung der Mutter kritisiert und zeigt Verständnis und Empathie für sie, da diese selbst eine traumatische und gewaltvolle Kindheit hatte und dann bei ihrem ältesten Kind selbst auch physische Gewalt angewendet hat:

„Ich kann auch mit meiner Mutter reden. Dann erkläre ich ihr auch, dass manche Sachen einfach falsch sind, und ich erkläre ihr, warum es falsch ist. Sie hat das schon sehr früh verstanden. Also nach meiner Schwester hat sie verstanden, dass sie uns gerade das antut, was ihr Vater ihr angetan hat. Und dann hat ihr Trauma wieder gekickt und dann hat sie gesagt: ich kann meine Kinder nie wieder mehr schlagen.“
Blerta, 19

Dieser Vorfall fand bereits vor einigen Jahren statt, als Blerta also selbst noch ein Kind war. Die Aushandlung findet innerhalb eines weiblich konnotierten Verantwortungsbereichs statt: Erziehung und Care-Arbeit. Blertas Intervention stellt dabei selbst eine Form von Care-Arbeit (und Parentifizierung) dar, sowohl für ihre Geschwister als auch für die Mutter, indem sie deren eigene traumatische Erfahrungen zur Sprache bringt und in einen Zusammenhang stellt. Dass die Mutter daraufhin ihr Verhalten ändert, zeigt erneut, wie aktiv die Eltern auf diese Vermittlung eingehen. Durch ihre Intervention wird eine potenzielle transgenerationale Reproduktion von Gewalt unterbrochen und die Erziehungsnorm innerhalb der Familie transformiert. Dies ist zugleich eine weitere Form der Verantwortungsübernahme, wobei Blerta nicht nur Verantwortung für das unmittelbare Wohlbefinden ihrer Geschwister trägt. Sie greift aktiv in einen besonders sensiblen Bereich (physische Gewalt) der Familienordnung ein. Dass sie dies als Kind tut und die Mutter sich darauf einlässt, verdeutlicht nochmals die Reichweite und Tiefe dieser intergenerationalen Aushandlungsprozesse, aber auch welchen Strukturen die Befragten bereits als Kinder ausgesetzt sind.

Die Tochterposition innerhalb der diasporischen Familie ist keine völlig untergeordnete Position, aber auch nicht vollständig autonom. Die Handlungsmacht bewegt sich zwischen diesen beiden Polen. Dabei sind die Handlungsmacht und die Erwartungen an die Tochter

durch Gender-Normen geprägt, wie Care-Arbeit und es wird deutlich, wie relevant Geschlecht innerhalb Familienordnung ist. Gleichzeitig verschieben die Töchter diese Ordnung durch ihre Autonomiebestrebungen und Interventionen. Die Handlungsmacht und die Handlungsmöglichkeiten sind hierbei relational und abhängig von der familiären Situation und der Bereitschaft der Eltern diese anzunehmen und zu adaptieren. Handlungsmacht existiert also nicht außerhalb, sondern innerhalb einer normativen Ordnung, die teilweise transformiert und teilweise rekonfiguriert wird. Die Familienordnung wird dabei durch die Töchter graduell transformiert, ohne dass diese sie vollständig verlassen. Es wird aktiv die Entscheidung getroffen, zu intervenieren und sich nicht nur zu distanzieren. Die intergenerationale Spannung zwischen in Kosovo sozialisierten Eltern und in Österreich aufgewachsenen Töchtern zeigt zudem eine diasporische Differenzierung innerhalb der Familie selbst auf, durch unterschiedliche historische und räumliche Kontexte.

Dating als Aushandlungsraum von Gender und Ethnizität

Dating in der Diaspora erweist sich als eine Arena, in der Geschlechternormen Zugehörigkeitsaushandlungen, Selbstbestimmung und die Involvierung der Eltern in das Leben der Töchter aufeinandertreffen. Dabei bietet Dating einen mikrosoziologischen Zugang zu der Diaspora, in der Strukturen bezüglich Gender, Ethnizität und Familie in einem Interaktionskontext deutlich werden. Zugleich zeigt sich Dating als Spannungsfeld zwischen Regulierung und Handlungsmacht. Die Befragten bewegen sie sich innerhalb eines Rahmens, der geschlechtlich strukturiert ist. Während männliche Partnerwahl häufiger als individuelle Entscheidung gelesen wird, wird weibliche Partnerwahl stärker reguliert. Die Kategorie macht somit sichtbar, dass Gender und Ethnizität im Dating sich wechselseitig intersektional konstituieren.

Die Subkategorien lauten:

- Geschlechtsspezifische Regulierung und „nuse“-Habitus
- Ethnizität, Eltern und diasporische Grenzziehung

Geschlechtsspezifische Regulierung und „nuse“-Habitus

Während die Figur der „nuse“ bislang als Idealbild normativer Weiblichkeit erschien, zeigt sich im Kontext des Datings, wie dieses Ideal antizipatorisch wirksam wird. Eine Befragte beschreibt dies wie folgt:

„Ja, diese Erwartungshaltung, die man hat an albanische Frauen. So, dass ich nicht einfach zu jemandem hingehen kann und cool und gemütlich sein kann, sondern ich habe so das Gefühl, dass man dann so in seinem... Die erwarten schon etwas von

einem. Also ich kenne kaum albanische Frauen, die gut über ihre Schwiegertöchter reden. Ich habe so das Gefühl, man muss dann in diesem Nuse-Habitus sein.“ Edona, 30

Die Befragte antizipiert, dass mit der Beziehung zu einem albanischen Mann eine (stärkere) soziale Normierung ihrer Weiblichkeit einsetzt. Dating erscheint hier als Eintritt in vorstrukturierte Erwartungen, in dem der „nuse“-Habitus bereits vor der Ehe aktiviert wird. Weiblichkeit wird somit vorausschauend reguliert, im Bezug auf die Ehe und dem potenziellen Ehemann, die das normative „Ziel“ darstellen. Die Ehe oder das Dating mit einem Albaner bedeutet hierbei einen Eintritt in diese spezielle diasporische heterosexuelle Matrix, was bei der Befragten für „Angst“ sorgt, da sie sich gezwungen fühlt diese albanische normative Weiblichkeit zu performen, auch wenn es nicht ihren Wünschen und ihrer Persönlichkeit entspricht. Dies zeigt wie stark Weiblichkeit durch die Diaspora-Zugehörigkeit geprägt, konstruiert und reproduziert wird. Diese antizipierte Rollenübernahme wird besonders deutlich, sobald Dating die familiäre Sphäre berührt. Eine Befragte erzählt von einer Dating-Erfahrung, bei der ein Mann sie direkt seinen Eltern vorstellen wollte:

„Ich so: wie meinst du das? Wenn ich zu deinen Eltern komme, dann erfahren das meine Eltern spätestens übermorgen. Sowas spricht sich extrem schnell rum. Dann muss das offiziell werden. Meine Eltern sagen vielleicht nicht sofort heiraten, aber sie gehen schon dann davon aus, dass wir irgendwann heiraten müssen. Und dann war er so ganz schockiert: also nein, meine Eltern sind da richtig cool. Sie verstehen auch nicht, dass Eltern eine andere Erwartung an eine albanische Frau haben, als wenn er jetzt mit einer Österreicherin zusammen wäre. Und da war ich echt erstaunt, dass mein deutscher Freund das besser verstanden hat. Das kann natürlich auch einfach eine Ausnahme sein. Ich glaube albanische Männer haben es ein bisschen leichter, was Daten angeht, und haben nicht so den Druck dahinter, glaube ich.“ Edona, 30

Diese dichte Passage verrät viel über Dating im Diaspora-Kontext, aber auch über normative albanische Weiblichkeit. Dating für albanische Frauen enthält mehr Erwartungen und Konsequenzen, wobei die Regulierung asymmetrisch verteilt ist: Während Männer weniger Konsequenzen und Sanktionen fürchten müssen, wird es für Frauen schnell zu einer reputationsgebundenen Entscheidung. Mit der Einbindung der Eltern verschiebt sich Dating von einer privaten Beziehung zu einer familiären Angelegenheit und diese Öffentlichkeit erzeugt Verbindlichkeit. Die Tatsache, dass der Mann in diesem Szenario die Sorgen und Gedanken der Befragten nicht ernst nimmt und seine Eltern als „cool“ bezeichnet unterstreicht die geschlechtsspezifische Doppelmoral und zeigt auf, wie Männer eine andere (subjektive) Realität innerhalb der Diaspora erleben. Der Mann verstärkt die starke Involvierung der Eltern im Dating-Kontext, jedoch muss er dabei mit weitaus weniger

Konsequenzen und Sanktionen rechnen als die Befragte. Dies wird auch hervorgehoben durch die Aussage, dass andere Erwartungen an sie als Albanerin bestehen, als wenn sie eine Österreicherin wäre. Die albanische normative Weiblichkeit wird von ihr als Teil der Diaspora erwartet, nicht von einer Frau, die außerhalb dieser Diaspora steht und nicht den regulierten Gender-Normen unterliegt, was mehr Freiheiten für sie bedeutet. Es wird nicht von ihr erwartet sich konform zu verhalten, von albanischen Frauen jedoch ein „nuse“-Habitus. In diesem Beispiel wird sehr deutlich, wie Gender und Ethnizität in der Diaspora ko-konstruiert werden. Hier wird deutlich, dass es sich um eine spezifische *albanische* normative Weiblichkeit handelt, und die normativen Erwartungen entstehen aus der Verschränkung von Geschlecht und ethnischer Zugehörigkeit. Diese geschlechtliche Asymmetrie materialisiert sich auch räumlich in der impliziten erwarteten Patrilokalität. Diese zeigt sich vor allem beim Dating, wie sich am Beispiel von Donika zeigt, die von ihren Dating-Erfahrungen berichtet:

„Dann der eine, ganz typisch: du wohnst dann mit mir und meinen Eltern zusammen. Das ist auch noch stark verankert in den Männern hier.“ Donika, 25

Die Vorstellung, dass Frauen im Falle einer Ehe in den Haushalt des Mannes (häufig in das elterliche Zuhause) ziehen, erscheint dabei als eine vorausgesetzte Ordnung. Für die Befragten stößt diese Erwartung auf deutliche Ablehnung, insbesondere wenn sie selbst eine enge Bindung an die eigene Herkunftsfamilie betonen und Verantwortung gegenüber den eigenen Eltern empfinden. An dieser Stelle wird hegemoniale Männlichkeit strukturell wirksam, denn sie organisiert eine patrilineare Zugehörigkeit über den männlichen Familienstrang und positioniert Frauen als diejenigen, die sich in bestehende familiäre Ordnungen einfügen müssen. Die Emanzipation und Handlungsmacht der Frauen gerät hier in ein Spannungsverhältnis zu dieser Geschlechterordnung, denn sie lehnen die Einfügung in die Ordnung strikt ab. Durch das Wort „hier“ betont Donika auch erneut, dass dies ein Phänomen ist, dass sie vor allem in der Diaspora wahrnimmt.

Dating veranschaulicht, wie Gender-Normen ausgehandelt werden, zum Beispiel wenn eine Befragte erzählt, dass sie auf Ablehnung und Kritik stößt, wenn sie albanische Männer datet, da diese Emanzipation und Feminismus kritisieren und ablehnen. Kritisiert wird zum Beispiel, dass sie studieren und dafür ausziehen und sich dadurch von der Familie entfernen, der Feminismus habe sie „zerstört“ [sic!] und „kein albanischer Mann tut sich eine Frau an, die auch allein klarkommt“. Feminismus wird als Bedrohung der hegemonialen Geschlechterordnung gelesen und Emanzipation wird als Abweichung der normativen

Weiblichkeit. Erneut wird eine diasporische Differenz entlang von Geschlecht deutlich und materialisiert sich im Dating-Kontext. Die Frauen betonen auch beim Dating die geschlechterspezifische Doppelmoral, denn bei Männern ist es eher „erlaubt“, dass sie nicht-albanische Partnerinnen haben und mit weniger Sanktionen rechnen müssen. Hier entsteht eine geschlechtlich asymmetrische Grenzziehung und Frauen werden die Trägerinnen dieser Reproduktion in der Diaspora. Implizit werden sie dadurch zu Erhalterinnen der „Nation“, ein weiterer Aspekt, der ihnen zugeschrieben wird durch normative albanische Weiblichkeit. Dating fungiert hier als Form der sozialen Schließung für Ethnizität, jedoch entlang von Gender. Die Befragten berichten von männlichen Verwandten, die ohne erkennbare Sanktionen oder familiäre Konflikte mit Nicht-Albaner*innen verheiratet sind, während von ihnen selbst explizit erwartet wird, einen albanischen Partner zu daten und zu heiraten. Wird diese Ungleichbehandlung thematisiert, erhalten sie nach eigener Aussage eine direkte Legitimation der Differenz: Männern sei dies erlaubt, Frauen hingegen nicht. Während Männer (ethnische) Zugehörigkeit über ihren Familiennamen und patrilineare Abstammung repräsentieren, wird von Frauen erwartet, diese Zugehörigkeit innerhalb der (albanischen) Familie aktiv zu bewahren und an die nächste Generation weiterzugeben. Ihre Partnerwahl wird deshalb stärker kontrolliert. Männer behalten traditionell ihren Nachnamen, selbst bei einer nicht-albanischen Partnerin, wodurch die Patrilinearität gesichert ist. Bei Frauen ist dies nicht der Fall, weshalb inter-ethnische Beziehung als eine „Gefährdung“ der patriarchalen Ordnung innerhalb der Diaspora gesehen werden, wo diese wahrgenommene „Gefährdung“ deutlich akuter ist als zum Beispiel im Kosovo.

Ethnizität, Eltern und diasporische Grenzziehung

Die starke Involvierung der Eltern in das Dating Leben oder in Vorstellungen, wie dieses genau aussehen soll wird von mehreren Befragten beschrieben. Dadurch wirkt sich elterliche Involvierung direkt auf die Handlungsspielräume der Töchter aus und strukturiert das Dating-Leben im Diaspora-Kontext. Einige Eltern äußern dabei lediglich eine Präferenz, andere hingegen „erlauben“ keinen Partner, der nicht albanisch ist. Die Befragten gehen unterschiedlich damit um. Blerta zum Beispiel ignoriert die „Forderung“ der Eltern einen albanischen Partner zu haben und legt lediglich darauf Wert, dass er dieselbe Religion teilt. Auch Vlera erklärt, dass ihr Vater einen Albaner bevorzugen würde, aber es ihm letztendlich egal wäre. Vlera selbst erzählt, dass sie früher mehr Wert auf die Herkunft ihres Partners gelegt hat, sich das aber mittlerweile geändert hat:

„Früher ja, ich hatte wirklich so diese Phase: nur ein Albaner. Aber jetzt mittlerweile nicht mehr. Es war mir egal, weil ich mir dachte, wenn ich mich nur auf Albaner konzentriere, schränke ich mich komplett ein. Ist das wirklich Liebe? Dann ist wieder dieses Philosophische da, aber ich kann auch nicht zu jemandem „Nein“ sagen, nur weil er eine andere Nationalität hat. Mir war es wirklich egal.“ Vlera, 27

Die Befragte beschreibt hier eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Thema „Liebe“ und Nationalität und dass sich ihre Präferenzen mit der Zeit geändert haben und ihre Prioritäten sich verschoben haben. Hier wird erneut deutlich, dass Dating in einem soziokulturellen Setting stattfindet, dass die Befragten jedoch aktiv hinterfragen und nicht als selbstverständlich hinnehmen. Spannend hierbei ist, dass Vlera zu diesem Zeitpunkt tatsächlich einen Albaner datet, sie dies aber als „Zufall“ bezeichnet. Bei ihrer Mutter hingegen sorgte dies für eine „Erleichterung“, was Vlera dazu führt ihre Mutter wiederum als „Klischee-Albanerin“ zu bezeichnen. Es wird hierbei deutlich, dass es als typisch wahrgenommen wird, innerhalb der Diaspora andere Albaner*innen zu daten und Nicht-Albaner*innen als eine Norm-Abweichung gelten, zumindest für Frauen. Eine der Befragten erklärt die starke Involvierung des Vaters in ihrem Dating-Leben damit, dass sie in der Diaspora leben:

„Er hatte immer Angst, dass weil wir hier aufgewachsen sind jemanden nehmen, der kein Albaner ist.“ Blerta, 19

Eine der Befragten, Teuta (43), Mutter von drei Kindern im jungen Erwachsenenalter, betonte auf die Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit möglicher Partnerinnen ihrer Kinder zunächst, dass es für diese „immer selbstverständlich“ gewesen sei, Albaner*innen daten zu wollen. Dies sei, so ihre Darstellung, aus eigenem Antrieb erfolgt. Im weiteren Verlauf des Gesprächs schilderte sie jedoch eine Situation, in der ihr Sohn zeitweise eine Serbin datete, und reflektierte ihren eigenen Umgang damit. Teuta beschreibt sich selbst als grundsätzlich toleranten Menschen, der seinen Kindern nie vorgeschrieben habe, mit wem sie befreundet sein dürfen. So erwähnt sie etwa, dass ihre Tochter eine serbische beste Freundin hatte. Gleichzeitig machte sie deutlich, dass die romantische Beziehung ihres Sohnes für sie emotional schwierig war. Diese Reaktion führt sie auf ihre eigenen traumatischen Erfahrungen während des Kosovo-Kriegs zurück mit dem serbischen Militär. Ihrem Sohn habe sie gesagt, sie könne „alles andere“ akzeptieren, jedoch keine Serbin. Dating erscheint hier als ein Kontext, in dem persönliche historische Erfahrungen, in diesem Fall kriegsbedingte Traumata, generationenübergreifend wirksam bleiben und intime Beziehungen im Diaspora-Kontext beeinflussen. Solche Erfahrungen zeigen normative Erwartungen und familiäre Restriktionen im Dating-Kontext der Diaspora auf. In dem Fall

von Teuta beendete ihr Sohn die Beziehung, nachdem die Mutter ihre Bedenken geäußert hatte.

Trotz der starken Involvierung der Eltern, handelt es sich beim Dating nicht um eine automatische Anpassung an Erwartungen, sondern um einen Raum, in dem die Befragten aktiv zwischen familiären Vorgaben und eigenen Wünschen navigieren. Dabei entsteht kein blinder Gehorsam. Die Befragten zeigen eine aktive Auseinandersetzung mit den Vorstellungen der Eltern und den eigenen Wünschen. So entsteht ein Spannungsfeld zwischen Anpassung an normativen Erwartungen und Selbstbestimmung. Donika beschreibt den Wunsch nach einem albanischen Partner hierbei als einen Kompromiss, mit dem sie sich lange auseinandergesetzt hat:

„Das kann man auch alles hinterfragen. Ich hinterfrag das auch. Und ich lasse mir da auch gern sagen, dass es eigentlich auch nicht das Richtige ist. Oder das Wahre. Oder dass es nicht gesund ist, wenn ich mich da einschränken lasse. Das weiß ich schon alles. Das braucht man mir nicht sagen. Aber es ist halt einfach etwas, das sage ich auch immer meinen Freunden oder halt Österreichern, es ist einfach jetzt etwas, was ich in Kauf nehme, um noch eine Beziehung zu meinen Eltern zu haben.“ Donika, 25

Sie ist sich bewusst, dass ihre Eltern stark involviert sind und, dass das eine „Einschränkung ist“ die „nicht gesund“ ist, dies aber dennoch zulässt, um eben ihre Eltern weiterhin in ihrem Leben zu haben. Diese reflektierte Position ergibt sich bei Donika auch aus Erfahrungen mit einem nicht-albanischen Partner, eine Beziehung, die sie heimlich geführt hat. Eine andere Befragte, Edona, hatte eine ähnliche Erfahrung und beschreibt ihre (heimliche) Beziehung zu einem Nicht-Albaner, als Akt der Autonomie, um herauszufinden was sie „überhaupt will“, ohne es ihren Eltern aber „zuzumuten“. Innerhalb dieser sozio-kulturellen Regulieren des Datings versuchen die Befragten diese Erwartungen zu navigieren und eine Art der Balance aufrechtzuerhalten, zwischen eigenen Autonomie-Bestreben und den Wünschen und Forderungen der Eltern. Dating stellt einen Handlungsraum dar, der verwebt ist mit der Diaspora, Zugehörigkeitsaushandlungen und Gender-Normen. Das Dating mit einem Albaner kann aber auch als ein positives Erlebnis beschrieben werden, vor allem im Kontrast zu „westlichen“ Beziehungen, wie es die Befragte Donika beschreibt. Donika beschreibt eine Beziehung oder eine Ehe zu einem albanischen Partner als eine Art Sicherheitsgarant. Die Institution der Ehe würde eher ernstgenommen werden und romantische Beziehungen gelten als Zwischenschritt zur Ehe:

„Ich habe das Gefühl, was mir dann halt auch doch bei uns gefällt, ist, wenn ich jetzt mit einem Albaner zusammen wäre, dann würde das nicht elf Jahre lang so dahin gehen. Da würde irgendwann mal mein Vater oder irgendwer sagen: so, Herr, was ist dein Plan? Und das gibt mir auch ein bisschen Sicherheit. Das ist auch so etwas, wieso

ich eigentlich einen Albaner möchte. Sicher kann es immer in die Brüche gehen. Aber es ist dennoch ein bisschen mehr Sicherheit noch da, als in den österreichischen oder westlichen Beziehungen. [...] Naja, zumindest wenn man mal verheiratet ist. Es wird schon immer mehr bei uns auch, Trennungen und so. Aber man versucht es dann dennoch. Es ist irgendwie fixer. Es ist fixer, dass man jetzt, okay, so schnell ist es jetzt nicht zu Ende hoffentlich. Diese Sicherheit, die fehlt mir an allen anderen Nationen ein bisschen. Das ist auch so ein Grund, wieso ich eigentlich eher einen Albaner heiraten möchte.“ Donika, 25

Romantische Beziehungen und Ehen existieren in einem sozio-kulturellen Kontext, der in diesem Fall als „fixer“ und stärker reguliert wahrgenommen wird. Trennungen und Scheidungen würden nicht leichtfertig passieren. Dies wird als positiver Vorteil im Vergleich zu „anderen Nationen“ und „österreichischen oder westlichen“ Beziehungen wahrgenommen. Die Lokalisierung der Beziehungen als nicht-westlich oder österreichisch unterstreicht, wie die Diaspora als Ordnungsrahmen fungiert, denn die Befragte lebt und datet (überwiegend) in Österreich und im „Westen“, verlegt aber Dating unter Albaner*innen der Diaspora außerhalb davon. Trotz ihres Lebens in Österreich konstruiert die Befragte eine Auslagerung albanischer Beziehungen aus dem „westlichen“ Kontext heraus. Auf diese Weise wird die Diaspora als transnationaler normativer Ordnungsrahmen gedeutet, in dem spezifische Werte artikuliert werden. Der Diaspora-Kontext beim Dating zeigt sich auch dadurch, dass die Befragten zwar innerhalb der Diaspora daten (unter anderem), aber auch transnational. Einige der Befragten erzählten von ihren Erfahrungen mit Dating während ihres Aufenthalts im Kosovo. Zwar handelte es sich dabei um mehrheitlich positive Erfahrungen, jedoch wurde es meist nicht weiterverfolgt, da die Differenz zu groß sei. Zum einen die geografische, aber auch die potenzielle gemeinsame Zukunft. Ein Partner, der in Kosovo ausgebildet wurde und eine Karriere aufgebaut hatte, würde zu viel „verlieren“, wenn er nach Österreich kommen würde. Gleichzeitig war es für die Befragten nicht vorstellbar für eine Beziehung „zurück“ in den Kosovo zu ziehen. Donika betonte deshalb, dass sie deswegen gerne einen Partner hätte, der dieselbe diasporische Zugehörigkeit hat wie sie.

„Mir hat dann doch das Albanische ein bisschen gefehlt, sage ich ehrlich. Ich rede halt gerne Albanisch und was ich am meisten an unserer Kultur liebe, ist die Musik. Ich höre auch wirklich zu 60, 70 Prozent nur Albanisch. Und das konnte ich halt nicht mit der Person teilen und das hat mir gefehlt. Weil es doch viel ist von meinem Leben. Ich würde halt auch gerne Albanisch reden können. Ich würde halt beides gerne reden können. Also das wäre auch irgendwie sehr schwierig für mich, einen Albaner von unten zu daten. Weil da fehlt mir wieder die andere Komponente.“ Donika, 25

Die Befragte spricht hier über die Beziehung, die sie zu einem Nicht-Albaner hatte. Hier wird das Bedürfnis deutlich, einen Partner zu haben mit dem sie kulturelle und sprachliche Gemeinsamkeiten teilen kann. Daraus ergibt sich zum einen die Schwierigkeit einen Nicht-Albaner zu daten, als auch einen Albaner „von unten“ (jemand der im Kosovo lebt). Hier wird sichtbar, wie sich die Diaspora in die Konstruktion der Ethnizität und Zugehörigkeit einschreibt und wie dadurch Differenzen entstehen, zum Beispiel zwischen Kosovo-Albaner*innen in Österreich und im Kosovo. Dabei wird deutlich, dass das Leben in der Diaspora zur Herausbildung einer spezifischen, relationalen Identität beiträgt. Albanisch-Sein wird im Kontext der Diaspora differenziert verhandelt. Die Befragte verdeutlicht, dass „ethnische Gruppen“ keine einheitlichen Merkmale teilen, sondern ihre Bedeutung erst in Relation zur sozialen und räumlichen Umgebung entsteht und auf diese Weise eine situative und differenzierte Identität konstruiert wird.

Die Kategorie „Dating als Aushandlungsraum von Gender und Zugehörigkeit“ zeigt, wie romantische Beziehungen im Diaspora-Kontext sowohl individuell ausgehandelt als auch stark von sozio-kulturellen Strukturen geprägt sind. Albanische Frauen erleben dabei verbindliche Erwartungen normativer Weiblichkeit, verdeutlicht durch den „nuse“-Habitus, während Männer weniger reguliert werden. Konflikte zwischen weiblicher Emanzipation und hegemonialer Männlichkeit verdeutlichen, wie Gender und Ethnizität in Dating-Situationen ko-konstruiert werden. Die Eltern üben je nach Kontext unterschiedlich starken Einfluss auf die Partnerwahl ihrer Töchter aus, von bloßer Präferenz bis zu klaren Forderungen, während die Befragten navigieren zwischen familiären Vorgaben und eigenen Wünschen und kritische Reflexion und Handlungsmacht aufzeigen. Gleichzeitig wird sichtbar, dass Männer in der Diaspora weniger stark sanktioniert werden, wenn sie Nicht-Albaner*innen daten, wodurch eine hegemoniale Geschlechterordnung reproduziert wird.

Zugehörigkeit als Aushandlung von Grenzen und Ordnungen

Die Kategorie „Zugehörigkeit als Aushandlung von Grenzen und Ordnung“ behandelt, wie die Befragten Zugehörigkeit in der Diaspora aushandeln. Im Mittelpunkt steht weniger die ethnische Identifikation, etwa das Verhältnis von „albanisch“ zu „österreichisch“, sondern vielmehr wozu sich die Befragten zugehörig fühlen, abseits von Ethnizität und Staaten. Es geht darum, wie sie Zugehörigkeit intern verhandeln und zugleich von außen zugeschrieben bekommen. Dabei zeigt sich eine kritisch-reflektierte Auseinandersetzung mit Normen und Werten innerhalb der Diaspora und dem Aufnahmeland. Zugehörigkeit erscheint hier als

relationaler, situativ aktivierter und sowohl intern als auch extern beeinflusster Prozess. Die Befragten beschreiben unterschiedliche Kontexte, in denen Zugehörigkeit prozesshaft ist und sich je nach Situation sowie im biografischen Zeitverlauf verändern kann, was ein dynamisches Bild von Zugehörigkeit zeichnet, dass eine ständige aktive Auseinandersetzung erfordert. Daraus ergeben sich folgende Subkategorien:

- Aktive Annäherung und Distanzierung
- Fremdzuschreibung, Othering und Diskriminierung
- Migrantische Positionierung

Aktive Annäherung und Distanzierung

Die Befragten beschreiben eine aktive Auseinandersetzung mit ihrer Identität und ihrem Zugehörigkeitsgefühl. Viele Befragte beschreiben sich selbst rückblickend als „patriotisch“ und „stolz“ darauf, Albanerin zu sein. Adelina beschreibt, dass sie sich „nie irgendwo richtig dazu gehörig“ gefühlt hat, weshalb sie in ihrer Jugend sich albanischen Peers angenähert hat, den Kindern von albanischen Freunden ihres Vaters. Sie hat dann einen „albanischen Kreis“ gehabt, mit dem sie gemeinsam albanische und muslimische Feste gefeiert hat und auch nach außen symbolisch ihre Zugehörigkeit präsentiert hat mit einem Pullover mit der albanischen Flagge oder eine Kette mit einem albanischen Adler. Hier zeigt sich eine Art symbolische Performanz von Zugehörigkeit, Ethnizität wird hier nicht vorausgesetzt, sondern praktiziert. Sie entsteht situativ als Antwort auf ein Gefühl von Nicht-Zugehörigkeit:

„Alle haben so Grüppchen gebildet. Die Lateinamerikaner dort, die Türken da, die Araber auf der anderen Seite, und die Österreicher, die Deutschen, oder was auch immer. Da hatte ich nicht den Zugang, dann bin ich halt meistens mit den mit den Türken, oder halt, ja, den Ausländern geblieben, dort habe ich mich eher dazu gefühlt, oder Balkan. Okay, passt, da passe ich eher hin, oder? Ab und zu habe ich mich echt so auch einsam gefühlt. Ja, irgendwie habe ich mich ein bisschen wie ein Außenseiter gefühlt, so der einzige Albaner aus der Klasse zu sein.“ Adelina, 26

Die Befragte beschreibt ethnische Grenzziehungen in der Schule, bei denen sie sich nicht eindeutig einordnen konnte. Am ehesten jedoch bei „Türken“, „Ausländern“ und „Balkan“-Leuten, jedoch nicht ganz eindeutig. Dies führte zu einem Einsamkeitsgefühl und zu dem Erleben, Außenseiterin zu sein. Dennoch zeigt sich hier auch, dass Zugehörigkeit über eine geteilte Marginalisierung entsteht. Die Annäherung an „Türken“, „Balkan“ oder „Ausländer“ verweist auf eine geteilte Positionierung als Nicht-Österreicher*innen. Zugehörigkeit erscheint hier nicht als binärer Zustand zwischen zwei Polen, sondern als

Aushandlung von Ordnungen und Grenzen. Das Gefühl, nicht dazu zupassen führte dazu, dass Adelina sich an ihre „albanische“ Seite aktiv annähert und diese auch praktiziert. Es wird deutlich wie wichtig Ethnizität für ein Gefühl kollektiver Zugehörigkeit ist.

Diese frühere, patriotisch geprägte Phase und starke Orientierung an albanischen Praktiken findet sich bei mehreren Befragten, es gibt jedoch auch die umgekehrte Konstellation. Donika sagt aus, dass sie in einem „2000-Seelen-Dorf“ unter sehr starken „österreichischen Einflüssen“ aufgewachsen ist. Auch sie verweist hier auf symbolisch-kulturelle Praktiken von Zugehörigkeit, bei Donika jedoch sind es Dirndl, Schlager und der oberösterreichische Dialekt. Zudem gab es eine Bewunderung von österreichischen Normen und Werten, die sie im starken Kontrast zu ihrer albanischen Erziehung wahrgenommen hat:

„Ich habe das auch immer sehr bewundert, dieses Österreichische, bei österreichischen Freunden, diese Lockerheit und man geht hin zu Besuch und es wird jetzt nicht so ein Drama draus gemacht. Sie sind zwar dennoch nett und alles, aber es wird halt nicht so diese übertriebene Gastfreundlichkeit, die wir haben, die war nicht da und das fand ich halt angenehm. Das ist so das, was ich eigentlich sehr gemocht habe. Und auch nicht dieses strenge einfach, dieses: ja, passt schon. Dieses Lockere und auch nicht dieses Dramatische, was wir haben. Dieses Extreme, weil ich meine, das habe ich dann im Nachhinein auch noch mal näher mir angeschaut, dass wir extrem sind, im Sinne von, wir, in allen Belangen sind wir extremer. So wir lieben extremer, wir mögen extremer, wir hassen aber auch extremer, so wir sind einfach nicht so gleichgültig wie die Österreicher, würde ich mal sagen. Viel wärmer, alles, viel wärmer einfach. Und auch, ich weiß nicht, du gehst, du besuchst jemanden und du wirst nicht nach Hause gelassen, ohne zumindest angefleht zu werden, etwas essen zu wollen oder sowas halt. Oder du bittest jemanden um etwas und man versucht alles Mögliche, um dir das irgendwie zu ermöglichen. Bei den Österreichern ist das so: ja, ich kann nicht mehr, ich habe keine Zeit oder mir ist dies und das wichtiger. Das war schon so dieser Unterschied und den fand ich halt damals, natürlich als Jugendliche, deutlich angenehmer, das Gleichgültige als eher das Extreme von meinen Eltern.“
Donika, 25

Für Donika wirkt ihre Sozialisation in der Diaspora als Spannungsfeld zweier Pole. Zum einen, die albanische Erziehung zu Hause, die als warm, „extrem“ und „übertrieben“ gastfreundlich wahrgenommen wurde, und im Kontrast dazu das Österreichische, dass eher gleichgültig, weniger streng und distanzierter wahrgenommen wurde, was für die Befragte als angenehmer empfunden wurde. Österreich fungiert hier als normativer Gegenentwurf zur familialen Ordnung, was zu einer Annäherung an österreichische Zugehörigkeit führt. Hier wirkt ein Kontrastmechanismus, denn Zugehörigkeit entsteht über eine wahrgenommene Differenz. Jedoch beschreibt Donika dann im Weiteren, dass sie nie „als Österreicherin gesehen“ wurde, weshalb sie sich dann mehr „an die andere Seite“ gebunden und sich dort

„mehr zugehörig zu fühlen“. Die externe Ablehnung führt zu einer Annäherung an die zugeschriebene Zugehörigkeit des Albanisch-Seins.

Diese aktive Auseinandersetzung mit der albanischen Zugehörigkeit wiederum führte dann zu einer Konfrontation mit Normen und Werten, die sie als problematisch fand. Die Distanzierung von der „albanischen Seite“ vollzieht sich bei den Befragten meist entlang normativer Linien, vor allem in Ablehnung von Sexismus und konservativ-traditionellen Einstellungen. Dies verweist auf eine vergeschlechtlichte Erfahrung von Zugehörigkeit und deren Verschränkung mit der normativen albanischen Weiblichkeit. Dieses Wechselspiel aus Annäherung und Distanzierung von Zugehörigkeit veranschaulicht, wie selektiv diese sein kann. Mehrere der Befragten beschreiben ein selektives Verhältnis zu ihrer Zugehörigkeit, ein „pick-and-choose“. Sie praktizieren eine selektive Aneignung kultureller Elemente und durch ihre Zugehörigkeit zur Diaspora wird ihnen ein Handlungsspielraum ermöglicht, der durch die Konfrontation mit verschiedenen Normen, Werten und Praktiken entsteht. Die Befragten haben nicht das Gefühl sich vollständig für eine Seite entscheiden zu müssen, vielmehr entwickeln sie durch ihre kritische Auseinandersetzung und Dekonstruktion eine Perspektive, die es ermöglicht Zugehörigkeit individuell auf die eigenen Wertvorstellungen zuzuschneiden. Darin zeigt sich erneut eine Form von Handlungsmacht auf. Sie sind nicht lediglich Mitglieder einer „ethnischen Gruppe“ oder der kosovo-albanischen Diaspora, sondern bilden ein differenziertes Bild von Zugehörigkeitspraktiken die kontextabhängig sind.

Fremdzuschreibung, Othering und Diskriminierung

Adelina, deren Mutter nicht Albanerin ist, sondern Spanierin, erzählt, dass es stark abhängig vom Umfeld ist, wie sie sich in konkreten Situationen präsentiert und identifiziert. Spanier*innen gelten als „lustig“ und „offen“, weshalb sie sich primär so vorstellt, jedoch in Anwesenheit von anderen Albaner*innen gerne auch als Albanerin, aber nur „bei den richtigen Leuten“, das bedeutet, Albaner*innen die sie als „offen“ und „cool“ wahrnimmt. Zugehörigkeit wird hier antizipatorisch performt und ist abhängig davon, welche Zuschreibungen erwartet werden. Ethnizität und Zugehörigkeit werden einerseits intern ausgehandelt, aber auch durch externe Umstände beeinflusst, was bei einigen Befragten zu einer neuen Auseinandersetzung führte. Hierbei wird deutlich, dass Zugehörigkeit prozesshaft ist und eine zeitliche Dimension hat. In dieser Subkategorie stehen vor allem negative Erfahrungen wie Othering, Diskriminierung und Fremdzuschreibung im Mittelpunkt. Spannend ist hierbei der Fall von Blerta, die seit ungefähr einem Jahr ein

Kopftuch trägt. Beim Sprechen über Zugehörigkeit zeigte sich bei ihr ein sehr komplexes Verständnis auf, dass geprägt ist von ihrer Erfahrung mit Diskriminierung:

„Ich weiß nicht, wo ich mich angehörig fühle. Mittlerweile sage ich zu Leuten, wegen dem Kopftuch noch mehr, dass ich Österreicherin bin. Ich bin hier geboren, also wir sind alle hier geboren [ihre Geschwister]. Wir sind hier aufgewachsen. Mein ganzes Leben ist hier. Und in Kosovo bin ich halt jetzt zwei Monate. Das ist halt nicht dasselbe, wie wenn ich hier mein ganzes Leben verbringe und dann den Urlaub dort verbringe. Das ist was anderes. Ich verdiene mein Geld hier, ich mache meine Diplomas und alles hier. Ich fühle mich hier viel zugehöriger als dort.“ Blerta, 19

Die Befragte beschreibt hier eine starke Angehörigkeit zu Österreich, da sie hier geboren ist, den größten Teil ihres Lebens hier verbracht hat und ihr Alltag sich hier abspielt. Interessant ist die Aussage, dass sie seit sie Kopftuch trägt, sich expliziter als Österreicherin bezeichnet. In dem Fall von Blerta fungiert das Kopftuch als sichtbarer Differenzmarker, vor allem in der Schule und auf der Arbeit, durch Personen, die sie bereits länger kannten. Ihr wurden Fragen gestellt, die sie vorher nie gehört hat: „Woher kommst du eigentlich? Sprichst du Deutsch? Wie lange bist du schon hier?“. Das Othering verschränkte sich mit rassistischen Vorstellungen über muslimische Frauen. Eine Lehrerin fragte sie, ob sie geheiratet hat oder ob sie ihren Cousin jetzt heiraten müsste. Diese Konfrontationen mit Stereotypen und Rassismus führten im Falle der Befragten jedoch nicht dazu, sich von ihrer österreichischen Zugehörigkeit abzuwenden - im Gegenteil, es wurde verstärkt. Auf Nachfrage antwortete sie:

„Seit dem Kopftuch kriege ich nur Fragen, die mich einfach nur fassungslos lassen. Das ist so, als würde dir jemand sagen, in deinem eigenen Haus: geh aus deinem Haus raus und geh woanders hin. Ich fühle mich nicht willkommen. Und da möchte ich extra emphasize [engl.: betonen], dass ich von hier bin. Also ich kann Deutsch. Ich kann wahrscheinlich besser Deutsch als du. Ich kann vieles mehr, als du von mir erwartest, nur weil du mein Kopftuch siehst. Ich werde gejudgt [engl.: verurteilt] auf den ersten Blick. Ich kriege dann auch so Komplimente: Ja, du kannst doch sehr gut Deutsch. Oder wenn Leute fragen: woher kommst du? Dann sage ich wirklich: Ich bin hier geboren, meine Eltern kommen aus dem Kosovo. Ich möchte nichts auslassen. Ich möchte schon sagen, ich habe einen Migrationshintergrund, aber ich gehöre hierhin. Also das ist mein Platz. Und wenn ich sage, ich bin Albanerin, dann sind sie so: hmm, wann bist du hergezogen? Ich bin hier geboren. Aber wenn ich sage, ich bin Österreicherin, dann sind sie so: „Kein Migrationshintergrund? 100% Österreicher?“ Warum fragst du mich das? Vor meinem Kopftuch hast du mich das nicht gefragt. Und ich habe einfach das Gefühl, dass ich mehr emphasize muss, dass ich von hier bin, durch das Kopftuch. Weil sonst fühle ich mich einfach viel gejudgt.“ Blerta, 19

Durch ihre Diskriminierungserfahrungen mit dem Kopftuch wird das Bedürfnis bestärkt ihre Zugehörigkeit zu Österreich zu betonen. Hier zeigt sich ein Zusammenspiel aus externer und

interner Grenzverschiebung. Vor diesen Erfahrungen war es nicht nötig, die österreichische Zugehörigkeit nachzuweisen, sie war selbstverständlich. Die verstärkte Betonung ist eine reaktive Grenzverschiebung als Antwort auf Othering. Dass Blerta sich sowohl als Albanerin als auch als Österreicherin bezeichnet, ist kein Widerspruch, denn Zugehörigkeit ist nicht auf eine einzige Dimension beschränkt, was gerade die diasporische Erfahrung auszeichnet. Gleichzeitig äußerte die Befragte, dass sie sich niemals zu „100% als Österreicherin“ fühlen kann, weil sie nicht das „Blut eines Österreichers“ hat. Hier wird ein ethno-nationales Zugehörigkeitsverständnis sichtbar, das Staatsangehörigkeit an Abstammung koppelt. Blertas persönliches Verständnis von Zugehörigkeit beruht jedoch eher auf Österreich als Ort, an dem sie sozialisiert wurde, als auf eine genealogische Herkunft und ist nicht primär ethnisch. Sie ist vielleicht keine „Österreicherin“ in einem nationalen Sinne, fühlt sich aber „Österreich“ als geographischem und sozialem Ort zugehörig – eine Form von post-nationaler Zugehörigkeit wird hier deutlich. Eine weitere Befragte mit Diskriminierungserfahrungen schildert, dass diese ebenfalls prägend für ihr Zugehörigkeitsgefühl waren. Der Rassismus für sie ergab sich vor allem aus der Balkan-Diaspora und weniger aus der österreichischen Mehrheitsgesellschaft:

„Ich habe in meinem Leben Rassismus durch Serben erlebt in Österreich. In der Grundschule habe ich zwei Serben in der Klasse gehabt, die haben mir immer so drei Finger entgegengestreckt. Also dieses Tschetnik⁶-Zeichen zum Beispiel. Oder halt ständig diese dummen Witze von wegen: ihr seid selbst schuld am Krieg und ihr seid kein eigenes Land und so weiter. Also dadurch, dass sehr viele Serbinnen und Serben in Österreich gibt, habe ich das Gefühl, dass ich das primär so als Angstquelle gesehen habe. Dadurch, dass ich halt nicht auf der Straße auffalle, ist mir so ein Rassismus eigentlich nicht bekannt. Aber sobald ich gesagt habe, ich bin Albanerin, war das schon auch so ein bisschen so ein Ziel für so, ja, Albaner-Rassismus. Aber hauptsächlich von Serben, irgendwie. [...] Doch, das war bei mir schon auch ein Teil meiner Identitätsbildung.“ Edona, 30

Edona beschreibt hier Erfahrungen, die sie spezifisch aufgrund ihrer kosovo-albanischen Herkunft erlebt hat. Als Kosovo-Albanerin ist sie neben der kosovo-albanischen Diaspora auch Teil einer größeren Balkan-Diaspora, in der wiederum ebenfalls eine Differenzierung stattfindet. Es treten eigene Mechanismen ethnischer Grenzziehungen zutage, die sie in dieser Form nicht in der Begegnung mit der österreichischen Mehrheitsgesellschaft erlebt. Die Balkan-Diaspora erscheint hier als konflikthafte Feld, in dem historische und politische

⁶ Die Drei-Finger-Geste hat ihren Ursprung als religiöses Symbol für die Heilige Dreifaltigkeit in der serbisch-orthodoxen Kirche. Sie wird von Albaner*innen manchmal als „Tschetnik“ oder serbisches nationalistisches Zeichen bezeichnet und wahrgenommen.

ethnische Grenzziehungen transnational fortgeführt werden. Diese Erfahrungen waren prägend für Edona und „Teil [ihrer] Identitätsbildung“. Zudem zeigt sich hier, wie sich historische und politische Konflikte (wie der Kosovo-Krieg) über Zeit und Raum erstrecken und sich auf die Identitätsbildung von Generationen prägen, die den Krieg nicht selbst direkt erlebt haben. Edonas Erfahrungen mit Rassismus beschränken sich hier auf die Balkan-Diaspora, da sie „auf der Straße nicht auffällt“. Dies verdeutlicht, wie kontextuell Erfahrungen externer ethnischer Grenzziehung sind und dass negative Erfahrungen nicht zwangsläufig zu einer Ablehnung der Zugehörigkeit führen, sondern diese mitunter sogar stärken können. Auch andere Befragte berichteten wie äußere Einflüsse, oder deren Ausbleiben, sich auf ihr Zugehörigkeitsgefühl auswirkten. Adelina beschreibt, dass sie während ihrer Kindheit vor allem mit einem negativen Image von Kosovo konfrontiert wurde, da der Kosovo mit dem Krieg assoziiert wurde und „gefährlichen Leuten“, was wiederum dazu führte, dass es ihr leichter fiel die Herkunft ihrer Mutter zu betonen, die aus Spanien kommt. Mit der Zeit habe sich das Image von Kosovo (und Albanien) gewandelt und gebessert und würde heute eher mit der weltweit erfolgreichen Musikindustrie assoziiert und als Reiseziel. Dennoch hatte sich Adelina im Laufe der Zeit von ihrer albanischen Zugehörigkeit distanziert, aufgrund von Erfahrungen innerhalb der Diaspora. Dies zeigt, dass externe Einflüsse vielfältig sind und nicht allein von der Mehrheitsgesellschaft ausgehen. Diese besitzt kein Deutungsmonopol darüber, wie die Befragten ihre Zugehörigkeit aushandeln, es gibt unterschiedliche Kontexte, in denen dieser Prozess stattfindet.

Migrantische Positionierung

Die Befragten beschrieben Zugehörigkeit mitunter in einem Kontext ihrer migrantischen Positionierung. Dabei empfinden sie eine Differenzierung unter Migrant*innen und teilweise eine privilegierte Position, aber auch eine Marginalisierung, wenn es in dem Kontext überwiegend Österreicher*innen gibt. Dieses differenzierte Bild von Zugehörigkeit dekonstruiert die Annahme, dass Migrant*innen ein homogener Block sind. Besonders deutlich wird dies in regionalen Kontexten. Das Leben in einem ländlichen Dorf unterscheidet sich hinsichtlich Sichtbarkeit und demografischer Zusammensetzung erheblich vom Leben in Wien, wodurch Zugehörigkeit jeweils anders verhandelt und erlebt wird. Die Positionierung der Befragten wird nicht nur im Verhältnis zur österreichischen Mehrheitsgesellschaft und zur Diaspora konstruiert, sondern auch innerhalb der Migrationsgesellschaft. Die Befragte Vlera zog mit zwölf Jahren von Wien in eine Kleinstadt

im südlichen Niederösterreich, wo es in ihrer Schulklasse deutlich weniger Personen mit Migrationshintergrund gab:

„Das war für mich dann auch so ein großer Unterschied. In Wien, in meiner Klasse waren vielleicht drei, vier Österreicher und in Laxenburg war ich dann die einzige Ausländerin. Das war für mich wirklich eine andere Welt. Das war schon schlimm, weil ich dort nie wirklich dazugehört habe. Ich weiß jetzt nicht, ob es aufgrund meiner Nationalität lag, oder dass ich dazu gezogen bin, aber ich habe wirklich die ganze Zeit nur gewartet, dass ich endlich 14 werde und dann in die weiterführende Schule gehe. Ich hatte nie wirklich richtige Freundinnen dort. Aber ich weiß nicht, woran das lag. Ich weiß nicht, ob es jetzt etwas damit zu tun hatte, dass ich Kosovo-Albanerin bin.“
Vlera, 27

Die Befragte ist sich unsicher, ob ihr Unwohlsein in der neuen Schule daran liegt, dass sie eine von wenigen „Ausländer*innen“ in der Klasse war, doch genau das ist die zentrale Differenz, die sie benennt, abgesehen davon, dass sie zugezogen ist. In dem neuen Kontext wurde ihr bewusst, dass sie „Ausländerin“ ist, etwas, was ihr nicht neu war, aber nun deutlicher hervortrat. Dies zeigt sich die Situiertheit und die Kontextabhängigkeit von Zugehörigkeit und dass diese durch eine Form der Kontrastierung beeinflusst werden kann. Während die Grenzziehung als „Ausländerin“ in Wien eher gering war, weil die Mehrheit der Klasse aus Migrant*innen bestand, wurde sie in der neuen Schule deutlich sichtbarer. Eine weitere Befragte, die für die Matura nach Linz zog, beschrieb den gegenteiligen Effekt: von nun an hatte sie mehr Migrant*innen in der Klasse wodurch sie sich „deutlich sicherer“ gefühlt habe als im Dorf, wo sie überwiegend von Österreicher*innen umgeben war. Einige der Befragten haben bereits in Dörfern oder kleineren Städten gelebt, bevor sie nach Wien gezogen sind und beschreiben Wien als eine Art Ort, an dem es einfacher ist, sich zugehörig zu fühlen, da sie dort weniger Diskriminierung begegnen und Wien als offener und freundlicher gegenüber Migrant*innen wahrgenommen wird. Differenz wird normalisiert und Wien wirkt als ein urbaner Diversitätsraum. Donika äußert, dass Wien ihr gezeigt hat, dass sie sich „in Österreich daheim fühlen“ kann, und dass sie ungerne nach Linz zurückkehren würde „wegen der Stimmung gegenüber Migranten“. Gleichzeitig beschreiben mehrere Befragte eine Art Privilegierung unter anderen Migrant*innen:

„Ich muss sagen, ich habe schon gemerkt, dass es in Österreich als Albanerin vielleicht nicht so schlimm war, wie als Türkin oder als Araberin oder irgendwas noch Fremdlicheres, man war dennoch irgendwo noch die Europäerin, also man war irgendwo privilegiert in so einer Situation, obwohl man dennoch noch irgendwie nicht österreichisch genug war.“ Donika, 25

Die Befragte beschreibt hier eine komplexe Positionierung. Einerseits empfindet sie eine gewisse Privilegierung als Albanerin, vor allem gegen über Türk*innen und Araber*innen,

oder etwas noch „Fremdlicheren“, das bedeutet, jemand der weniger als europäisch oder *weiß* wahrgenommen wird. Sie ist „irgendwo noch die Europäerin“, aber dennoch „nicht österreichisch genug“. Hier zeigt sich, dass Zugehörigkeit von außen konstruiert wird, dadurch wie man wahrgenommen, eingeordnet und positioniert wird. Donika verortet sich auf einer Art Spektrum, dass Europa (bzw. Österreich) als Metropole hat und alles, was weiter entfernt ist, der Peripherie zugehörig ist. Sie ist näher an „Österreich“ als die anderen, aber nicht nah genug, um vollständig dazuzugehören. Zugehörigkeit wird hier entlang einer rassifizierten Hierarchie organisiert, in der die Nähe zu „Europa“ graduell über soziale Anerkennung entscheidet. Ähnliches berichten Edona und Vlora in Bezug auf ihre (echten) Namen, die nicht unmittelbar als albanisch oder „ausländisch“ wahrgenommen werden und auch als „deutsch“ durchgehen könnten. Dies verweist auf eine ambivalente Positionierung der Befragten unter anderen Migrant*innen und verdeutlicht, wie vielschichtig Erfahrungen von Diskriminierung und Privileg in unterschiedlichen Kontexten sein können.

Die Kategorie zeigt, dass Zugehörigkeit im diasporischen Kontext nicht als ein gegebener Zustand, sondern als fortlaufender Aushandlungsprozess konstruiert wird. Die Interviewpartnerinnen positionieren sich relational, zwischen Österreich und Kosovo, sowie zwischen Fremdzuschreibungen und Selbstdefinition. Zugehörigkeit ist dabei situativ, kontextabhängig und relational. Deutlich wird, dass Zugehörigkeit nicht homogen erlebt wird und differenziert wird entlang von Geschlecht und dem jeweiligen sozialem Umfeld. Diese Differenzierungen finden innerhalb der Diaspora statt und in der Mehrheitsgesellschaft, aber auch unter Migrant*innen. Es entsteht eine diaspora-spezifische Identitätsform von Zugehörigkeit, die sich weder vollständig mit dem Herkunftsland noch mit der Mehrheitsgesellschaft deckt. Insgesamt erscheint Zugehörigkeit als dynamisch und wird im Alltag, in Beziehungen und in biografischen Zeitverläufen kontinuierlich hergestellt und sowohl extern geprägt als auch durch die eigene Definitionsmacht.

Kosovo als ambivalenter Erfahrungsraum

Kosovo erscheint in den Erzählungen der Befragten als transnationaler Erfahrungsraum, in der sich Zugehörigkeit und Geschlecht in einer anderen Form manifestieren als innerhalb der Diaspora in Österreich. Die Diaspora-Zugehörigkeit wirkt hier verstärkt und teilweise als eine Form des Othering erlebt, gleichzeitig wird Kosovo auch als ein sozial „warmer“ Ort empfunden, indem Verbundenheit durch geteilte Sprache, Kultur und die dort ansässige Familie entsteht. Zugehörigkeit wird hier jedoch um eine körperliche Dimension erweitert,

bei der die Körper der Befragten zu Objekten der Normierung und Sexualisierung werden. Diese Verknüpfung von räumlicher, sozialer und körperlicher Zugehörigkeit verdeutlicht, dass Kosovo für die Befragten ein ambivalenter Erfahrungsraum ist. Es ist sowohl Ort der Nähe und kulturellen Vertrautheit als auch Ort der Regulierung und Kontrolle. Diese Phänomene werden in den folgenden Subkategorien aufgegriffen:

- Zwischen Othering und Nähe
- Embodiment und Sexualisierung

Zwischen Othering und Nähe

Die Befragten beschreiben ein ambivalentes Verhältnis zu Kosovo. Die in Österreich erworbene Sozialisation tritt im kosovarischen Kontext deutlich hervor und wird teilweise zum Konfliktpunkt. Blerta beschreibt ihr zwiespältiges Verhältnis zu Kosovo, das vor allem in ihrer Kindheit und Jugend belastend war:

„Ich persönlich habe Kosovo ganz lange nicht gemocht, weil ich mich nicht einordnen konnte dort. Ich habe mich nicht willkommen gefühlt, weil ich einen anderen Stil hatte als die dort. Ich habe auch ganz lange Kopfhörer getragen. Und das war halt in Kosovo auch nicht so ein Ding, was man machen kann. Du kannst nicht einfach so mit Kopfhörern auf die Straße gehen und ich habe das jeden Tag gemacht.“ Blerta, 19

Die Befragte beschreibt die Schwierigkeit, sich in Kosovo „einzuordnen“, aufgrund ihrer Diaspora-Zugehörigkeit. Diese wird deutlich durch eine ästhetische und symbolische Dimension: ein anderer Stil als „die dort“ und das Tragen von Kopfhörern, was zunächst als banal erscheint. Es verweist jedoch auf Differenzen die sich schon in kleinen, materiellen Objekten widerspiegeln und ein Gefühl von Fremdheit erzeugen und zeigen, wie stark sich Diaspora-Sozialisation und kosovarischer Kontext voneinander unterscheiden können. Die Kopfhörer markieren einen optischen Unterschied und stehen symbolisch in einer tieferen Bedeutung für die „Fremdheit“ und das Leben abseits von Kosovo. Was „hier“ normal ist, ist es „dort“ nicht. Eine ähnliche Erfahrung schildert Edona, die das Gefühl hatte, aufgrund ihrer österreichischen Sozialisation als fremd wahrgenommen zu werden:

„Sie haben halt immer gemeckert, egal was ich angezogen habe, oder egal was ich gesagt habe, es hat nicht gepasst. Man muss halt auch dazu sagen, ich war halt so ein typischer österreichischer Teenie oder DACH-Raum-Teenie. Ich habe das Internet geliebt, ich habe Vans getragen, oder Chucks, zerrissene Hosen. Ich war halt einfach hier sozialisiert. Und das hat dann immer für Konflikt gesorgt, aber auf so eine ganz dumme Art und Weise. Warum sind diese Schuhbänder zweifarbig?“ Edona, 30

Ähnlich wie Blerta beschreibt Edona, wie scheinbar minimale Dinge (zweifarbige Schuhbänder) auf Ablehnung stoßen und ein Gefühl des Otherings erzeugen. Die

Selbstbeschreibung als „typischer österreichischer Teenie“ verweist auf ein unterschiedliches Konsumverhalten und Jugendkultur, die im Herkunftskontext als Fremdheit gelesen wird. Kleidung und Accessoires werden damit zum materiellen Symbol diasporischer Verortung. Die Anwesenheit der Befragten wird „geprüft“ hinsichtlich ihrer Position und ihre Differenz wird bereits an kleinen Objekten abgelesen. Die Befragte Vlera fühlte sich durch ähnliche Erlebnisse in Kosovo nicht willkommen und unterzog sich einer eingehenden Selbstreflexion darüber, woher dieses Gefühl rührt:

„Ich hatte auch eine Zeit lang das Gefühl, ich wäre nicht so willkommen in Kosovo. Und dann habe ich darüber nachgedacht, warum mir die Leute das Gefühl geben. Ich habe das ein bisschen analysiert, das ist aber nur meine Selbstanalyse. Ich denke einfach, für uns ist es so, wir gehen dort Urlaub machen und wir denken uns nicht viel dabei. Aber für sie sind wir vielleicht, also, nein nicht glücklich, sondern wir haben viel mehr Glück im Leben als sie gehabt, aufgrund von unserem Wohnort. Und deswegen bin ich wieder einen Gang runtergegangen und dachte mir, okay, wahrscheinlich ist es so, dass sie es unfair finden, dass ich einfach dieses Privileg lebe, hier zu arbeiten, hier in die Schule zu gehen, zu studieren und einfach nicht so viele Sorgen habe wie sie. Denn für sie ist es schon schwer. Sie studieren beispielsweise und können dann nicht diese Arbeit machen. Und da war dann wieder diese Balance. Denn ich hatte wirklich, da war ich aber jünger, jugendlich, da bin ich nicht so gerne nach Kosovo gegangen. Eben weil ich schon diese Kommentare bemerkt habe: ja, ihr seid aus dem Ausland. Und einfach dieses von oben herab. Aber dann mit der Zeit konnte ich das schon verstehen. Auch wenn ich es nicht gut finde, dass manche so sind. Aber ich verstehe, woher das kommt. Und es war ja auch für Albaner aus dem Kosovo sehr schwer. Sie hatten ja auch keine Visaberechtigung. Sie kannten nur Leute aus dem Kosovo. Und natürlich verstehe ich da, dass das so war.“ Vlera, 27

Vleras Analyse liefert mehrere Anhaltspunkte dafür, woher das Othering-Gefühl stammt, und zeugt von einer intensiven, reflektierten Auseinandersetzung damit. Sie positioniert sich selbst als privilegiert aufgrund ihres Lebens in der Diaspora und erkennt, dass diese Privilegierung im kosovarischen Kontext sichtbar und spürbar ist. Diese Einsicht führt sie zurück in eine innere „Balance“ und ermöglicht ihr, das Verhalten der anderen kontextuell einzuordnen, ohne es gutzuheißen. Dabei zeigt sich eine Spannung, die für diasporische Erfahrungen charakteristisch ist. In Österreich ist Vlera als Tochter von Migrant*innen und in einem materiell weniger privilegierten Umfeld aufgewachsen, wie sie selbst erzählt hat, in Kosovo hingegen wird sie als privilegiert wahrgenommen und nimmt sich selbst auch so wahr. Dieses Spannungsfeld verweist auf asymmetrisch verteilte materielle Umstände und Chancen im transnationalen Raum. Trotz dieser Erfahrungen des Otherings, beschreiben die Befragten auch eine tiefe Verbundenheit mit Kosovo:

„Ich bin richtig gerne dort. Ich liebe das. Ich liebe es, dass man Albanisch sprechen kann. Alle Leute sind so freundlich. Ich mag das total gerne. Ich mag auch die Atmosphäre. Also ich mag alles. Wenn ich in ein Café gehe, sind die Leute so extrem lieb. Die Bedienung ist total nett. Ich finde, es hat auch immer so etwas Familiäres.“
Edona, 30

Die Nähe zu Kosovo wird vor allem durch kulturelle Vertraulichkeit und einer empfundenen Wärme beschrieben. Die Sprache, Kultur, das Essen, die Familie und vor allem die Menschen werden, abseits vom Othering, als wärmer und offener empfunden, vor allem im Kontrast zu Österreicher*innen. Kosovo wird eher als einer familiärer, kollektiver Ort wahrgenommen, an dem zwischenmenschliche Interaktionen und Community verstärkt im Alltag zu Tage treten. Die Hauptstadt Prishtina wird von mehreren Befragten als modern und progressiv beschrieben, vor allem für Frauen und im Vergleich zu anderen Städten und Dörfern. Neben dem Othering als Diaspora-Angehörige existiert gleichzeitig eine Vertrautheit und emotionale Nähe:

„Ich fühle mich in Kosovo auch so, als würde ich dort hingehören. Ich spreche die Sprache. Meine Familie kommt von dort. Die Leute kennen meine Eltern. Überall, wo wir sind, kennen sich die Leute. Weil mein Vater einfach jeden kennt. Und meine Familie ist dort. Hier habe ich wirklich nur Freunde und ein Leben, das mich weiterbringen kann. Aber dort habe ich Verbindungen. Dort habe ich Beziehungen zu Verwandten, die ich hier nicht habe. Du verbringst die Nächte dort mit Onkels, Tanten und alles. Du trinkst Çaj und all diese Aktionen. Es ist viel tiefgründiger als hier. Aber wenn ich dort bin, vermisse ich Österreich. Und wenn ich hier bin, vermisse ich Kosovo nicht allzu sehr. Ich vermisse Kosovo schon, aber hauptsächlich wegen meinen Verwandten. Ich weiß nicht, wo ich dazu gehöre.“ Blerta, 19

Blerta beschreibt ein vielschichtiges Verhältnis zu beiden Orten: Österreich bietet ihr „ein Leben, das sie weiterbringen kann“, in Bezug auf Bildung, Karriere und Freundschaften. Kosovo bedeutet für sie „Verbindungen“: familiäre Bindungen, Zugehörigkeit und eine emotionale Tiefe, die in Österreich so nicht vorhanden ist. Trotz geografischer Distanz bleibt eine transnationale Verbundenheit bestehen. Dennoch vermisst sie Österreich, wenn sie in Kosovo ist, umgekehrt deutlich weniger. Die Aussage verweist nicht auf einen Mangel an Zugehörigkeit, sondern auf eine gleichzeitige mehrfache Verortung, die nationale Grenzziehungen überschreitet. Was die Zugehörigkeit zu Kosovo ausmacht, unterscheidet sich grundlegend von dem, was die Zugehörigkeit zu Österreich bedeutet und beides existiert nebeneinander, ohne sich gegenseitig aufzuheben.

Embodiment und Sexualisierung

Neben dem Othering als Diaspora-Angehörige werden negative Erfahrungen in Kosovo vor allem auf Sexualisierung und Körperlichkeit zurückgeführt. Der öffentliche Raum erscheint im kosovarischen Kontext als männlich dominiert, wobei weibliche Körper stärker reguliert und moralisch aufgeladen werden als im österreichischen Erfahrungsraum der Befragten. Die Befragten berichten von Catcalling und der Normalisierung sexueller Belästigung, aber auch davon, wie sie sich aktiv dagegen wehren:

„Das Schlimmste, mit dem ich dort zu kämpfen hatte, waren wirklich die Männer. Also wirklich, das ist so übertrieben, weil seitdem ich, ich glaube, zehn bin, musste ich wirklich auf meine Schwestern aufpassen. Also auch unterbewusst, ich wollte sie nicht so beängstigen, aber ich musste halt immer so aufmerksam sein, was um uns herum ist. [...] Und die Männer dort kennen keine Grenzen. Und dann gab es halt auch Belästigungsfälle. Ich lasse das halt nicht gerne auf mir sitzen, weil das habe ich zu oft gemacht. Ich habe sehr viel Erfahrung damit gehabt und das dann bei meinen Geschwistern zu sehen, war dann halt noch schlimmer. Und dann musste ich halt was unternehmen und dann bin ich vielleicht sogar hinterhergelaufen. Die waren halt auch immer schockiert, wenn ich so etwas gemacht habe. Es waren halt auch Kinder, das ist so schlimm. Aber uns wurde halt auch eingeredet, dass es nicht okay ist, dass ich jemandem hinterherlaufe oder dass ich darauf reagiere. Denn wenn ich darauf reagiere, heißt das: Einladung. Und es ist nicht das, aber halt mit dem mindset, was meine Eltern jetzt haben. Die sind halt noch von damals. Und dann, mein Vater warnt uns halt auch immer, dass wir nicht zu laut lachen sollen.“ Blerta, 19

Blerta beschreibt sexuelle Belästigung als das Belastendste, mit dem sie in Kosovo konfrontiert wurde. Bereits mit zehn Jahren war sie sich der Sexualisierung bewusst und versuchte, ihre jüngeren Geschwister davor zu schützen. Ihrer aktiven Gegenwehr begegneten die eigenen Eltern mit Ablehnung, ein Verhalten, das normative albanische Weiblichkeit widerspiegelt. Von Frauen wird erwartet, Belästigung zu ignorieren oder zu ertragen und eine aktive Reaktion wird als „Einladung“ umgedeutet, womit die moralische Verantwortung vom Täter auf die Frau verschoben wird. Blerta lehnt diese Sichtweise klar ab, zeigt jedoch Verständnis für die Haltung ihrer Eltern und deren generationalen Kontext. Die intergenerationale Weitergabe von Moralvorstellungen wird von ihr zwar eingeordnet, aber nicht übernommen und darin zeigt sich ihre Handlungs- und Definitionsmacht. In derselben Erzählung erwähnt sie, dass ihr Vater sie davor warnt, „zu laut zu lachen“, eine weitere Erwartung normativer Weiblichkeit, die sich bis in die Regulierung der Stimme erstreckt und verdeutlicht, wie körperlich und alltäglich diese Normierungen wirken. Diese körperliche Regulierung zeigt sich auch bei einer anderen Befragten:

„Ich fühle mich dort nicht richtig wohl irgendwie. Als Frau wirst du dort angestarrt, du musst dich irgendwie belästigen lassen, egal ob verbal oder nonverbal, also ab und

zu sogar nonverbal in einem Club, zum Beispiel. Und ich bin sowieso jemand, der sich gerne locker anzieht, aber wenn ich dort bin, dann muss ich bewusst wählen, was muss ich anziehen, was soll ich mitnehmen.“ Adelina, 26

Sexuelle Belästigung wird als selbstverständlich hingenommen und muss von den Frauen ertragen werden. Diese Erwartung wird zu einem Embodiment, wodurch die Befragte sich ihres Körpers bewusster wird und ihr Verhalten verändert, obwohl sie sich normalerweise „locker“ kleidet. Embodiment zeigt sich darin, dass soziale Normen körperlich internalisiert werden, etwa durch eine bewusste Kleidungswahl. Die Erfahrung in Kosovo wird für die Befragten damit stark verkörperlicht, im Kontrast zu ihren Erfahrungen in Österreich. Diese Gegenüberstellung darf jedoch nicht als implizite Hierarchisierung gelesen werden, denn Sexualisierung verschwindet im österreichischen Kontext nicht, sie manifestiert sich dort lediglich in anderen Formen. Verkörperte Erfahrungen beschränken sich nicht auf sexuelle Belästigung und erstrecken sich auch auf die Bewertung und Normierung der Körper der Befragten. Der weibliche Körper wird sexualisiert und zusätzlich auf Basis normativer Schönheitsideale untersucht. Er wird dadurch zum Objekt eines normativ regulierten Schönheitsstandards und diese Bewertungen setzten, wie die Erzählungen zeigen, bereits im Kindesalter ein:

„Also es waren eigentlich hauptsächlich Bemerkungen über mein Aussehen. Ich war halt ein achtjähriges Kind, aber ich war halt nicht dürr. Ich mag ja gar nicht so über mich reden, aber ich glaube, eine Albo-Person würde sagen, ich war mollig. Aber ich finde das völlig nervig, dass man das über ein achtjähriges Kind sagt. Und ich weiß noch, als irgendjemand zu meiner Mama gesagt hat „Qika jote sa e mire, sa e bardh, veq pak e trash“ [Deine Tochter ist so schön, so weiß, nur etwas dick.] Und ich dachte mir so, erstens, warum ist es gut, dass ich weiß bin? [...] Was ich auch so heftig fand, sie sexualisieren einen so. Sie haben mich immer gefragt, warum ich so ein Ausschnitt-Shirt an habe, aber mir war das gar nicht bewusst, dass das schlimm ist. Da denke ich mir im Nachhinein auch, warum werden 13-Jährige sexualisiert? Das finde ich richtig (imitiert Würgegeräusch).“ Edona, 30

Neben der Sexualisierung des Körpers wird hier das normative Schönheitsideal deutlich: „weiß“⁷ und schlank. Die Zuschreibung von Helligkeit (im Bezug auf die Haar-, Augen- und Hautfarbe) und Schlankheit als Schönheitsmerkmalen verweist auf eine Weiblichkeit, die mit einem idealisierten Körperbild verknüpft wird. Diese Erinnerung ruft bei der Befragten zudem eine körperliche Reaktion hervor, das imitierte Würgegeräusch, wodurch sie ihre Ablehnung und ihren Ekel gegenüber dieser Sexualisierung äußert. Diese körperliche Reaktion unterstreicht das Embodiment der Normen und wie sich Normen und Werte in den

⁷ „bardh“ bedeutet auf albanisch weiß und hell, jedoch nicht *weiß* in einem politischen Sinne. Hier bezieht es sich auf die helle Haut-, Augen- und Haarfarbe der Befragten.

Körper einschreiben können, auch indem Widerstand gegen sie geäußert wird. Meist beginnt die Konfrontation mit Schönheitsidealen für die Befragten bereits in einem sehr jungen Alter:

„Vor allem dieses Oberflächliche hat mich immer sehr verletzt. Ich war nie dick, aber ich war immer pummelig. Das reicht schon, damit du angegriffen wirst. Und weil ich so sensibel bin. Ich war bei meiner Tante und eine Frau hat gesagt, an deiner Stelle würde ich nicht zu viel essen. Dann habe ich beim Frühstück gar nichts gefrühstückt. Und sie war so: warum isst du nichts? Und ich dachte mir: ja, warum? Weil du das kommentiert hast. Ich glaube einfach, dass die Leute dort oberflächlicher sind als hier, weil es auch viel ums Zeigen geht. Ich habe das und das erreicht und wie kannst du das zeigen? Indem du einfach schön gekleidet bist und so einen Status hast.“ Vlera, 27

Auch diese Befragte wurde als Kind mit Kommentaren über ihren Körper konfrontiert. Die Betonung äußerer Erscheinung und Status verweist auf eine performative Dimension sozialer Positionierung, in der Erfolg sichtbar gemacht werden muss. Der diasporische Körper wird markiert und bewertet, inwiefern er den Schönheitsidealen des Herkunftslandes entspricht. Die Erfahrungen der Befragten in Kosovo verdeutlichen, dass der Herkunftskontext kein eindeutiger Ort von Zugehörigkeit ist, sondern ein ambivalenter Raum, der sowohl Nähe als auch Fremdheit erzeugen kann. Dabei wird die in Österreich erworbene Sozialisation im kosovarischen Kontext sichtbar wird und wirkt als eine diasporische Differenzierung. Gleichzeitig zeigt sich, dass Zugehörigkeit zu Kosovo anders als zu Österreich konstruiert wird, über Sprache, Familie, kulturelle Vertrautheit und soziale Nähe. Die zweite zentrale Dimension betrifft die Verkörperung von Geschlecht, wobei im kosovarischen Kontext normative Weiblichkeitserwartungen stärker auf den Körper übertragen werden, als sie es in Österreich gewöhnt sind.

Diskussion der Ergebnisse

Im Folgenden werden die Ergebnisse der empirischen Analyse verbunden mit dem Forschungsinteresse, dem methodischen Vorgehen und dem Theorierahmen. Die Forschungsfrage, die zu Beginn der Arbeit gestellt wurde, lautet: Wie wird Geschlecht und Ethnizität in der kosovo-albanischen Diaspora konstruiert? Die Diskussion zeigt: durch normative Performanz, eine intersektionale Ko-Konstruktion, relationale Handlungsmacht und eine translokale Positionalität. Dabei wirkt die Diaspora als ein transnationaler normativer Ordnungsrahmen. Wie der empirische Forschungsstand gezeigt hat, existieren zwar Studien zur Differenzierung innerhalb der kosovo-albanischen Diaspora entlang von

Gender, sowie vereinzelte Arbeiten zur in der Diaspora geborenen und aufgewachsenen Generation, jedoch kaum Studien, die beides explizit verbinden und dabei spezifisch die Erfahrungen von Frauen in den Mittelpunkt stellen, die den Großteil ihres Lebens im Aufnahmeland verbracht haben. Daraus ergab sich das Forschungsinteresse dieser Arbeit und die Notwendigkeit migrantische Frauen im wissenschaftlichen Diskurs als autonome Subjekte ernst zu nehmen und zu zentrieren mittels einer kritischen Analyse ihrer Erfahrungen. Die Analyse dieser spezifischen Position, als Frauen, die zwischen einer in Kosovo sozialisierten Elterngeneration und einer österreichischen Mehrheitsgesellschaft aufgewachsen sind, zeigt auf, wie sie Geschlecht und Ethnizität verhandeln in einer Weise, die weder mit der Erfahrung der älteren Generation von kosovo-albanischen Migrant*innen noch mit der einer nicht-diasporischen Vergleichsgruppe gleichgesetzt werden kann.

Im Kontext dieser Arbeit erweist sich Gender sowohl als eine Performanz nach Butler (Butler, 1990, 1993) und ein „doing gender“ nach West und Zimmermann (West & Zimmerman, 1987). Praktiken wie Çaj servieren und das Idealbild der „nuse“, sowie ästhetische und moralische Anforderungen sind keine essentiellen Eigenschaften oder Tätigkeiten der Frauen, sondern eine erlernte und wiederholte Praxis. Innerhalb der Diaspora wird „doing gender“ jedoch gleichzeitig als Regulierung von Geschlecht und Zugehörigkeit zur diasporischen Gemeinschaft wirksam. Geschlecht und Diaspora werden so simultan produziert, ein „doing gender“ und ein „doing diaspora“ nach Kadriu (2020). Es wurde gezeigt, dass die Befragten nicht einfach nur Frauen „sind“, sondern wie sie zu diesen gemacht werden und aus welchen Systemen heraus sie produziert werden, zum Beispiel die Familie und die diasporische Community. Der Widerstand gegen normative Weiblichkeit zeigt sich als gleichzeitiger Widerstand gegen die diasporische Ordnung selbst - ein „undoing diaspora“ (Kadriu, 2020). Wenn Adelina sich die Haare rasiert, Edona vor der Ehe aus dem Elternhaus auszieht oder Vlora sich weigert, früh zu heiraten, dann verweigern sie die Reproduktion einer bestimmten Vorstellung davon, was die Diaspora ist und wie ihre Mitglieder sein sollen. Non-Konformität wird damit sichtbar als Abweichung von Geschlechternormen und als Abweichung von diasporischen Normen.

Gleichzeitig zeigen die Ergebnisse, wie ambivalent und komplex einige dieser Normen sind: Bildung zum Beispiel wirkt als soziales Kapital innerhalb eines weiblichen Idealbilds, das gleichzeitig Emanzipation fordert und traditionelle Erwartungen aufrechterhält. Somit wird eine Transformation der Gender-Normen innerhalb einer dennoch patriarchalen Ordnung sichtbar. Dabei bildet die Diaspora eine eigene Form der heterosexuellen Matrix nach Butler (Butler, 1990). In der heterosexuellen Matrix ist Gender verbunden mit dem heterosexuellen

Begehren, das ebenfalls diskursiv ist und Ideale von Männlichkeit und Weiblichkeit produziert. Durch Dating oder die Ehe mit einem albanischen Mann, befürchten die Frauen stärker in diese Matrix einzudringen und den „nuse“-Habitus annehmen zu müssen. Diese „Furcht“ spricht dafür, wie sie diese Matrix wahrnehmen und die normativen Erwartungen an ihre Weiblichkeit, die in einer Ehe oder Partnerschaft noch expliziter und realer werden können. Hegemoniale Männlichkeit, nach Connell, bedeutet eine Konfiguration dieser Männlichkeit, die Frauen in eine betonte und untergeordnete Weiblichkeit drängt (Connell, 2006). Die „nuse“ als Sinnbild für die betonte Weiblichkeit wird der hegemonialen Männlichkeit untergeordnet und ist geprägt von Passivität und einer dienlichen Gehorsamkeit geprägt. Edonas Aussage, dass Männer „perfekt qua Geburt sind“ und Frauen eine Liste an Erwartungen erfüllen müssen, nur um akzeptiert zu werden, verdeutlicht dies. In den Augen der Frauen müssen Männer bei Abweichungen vom Ideal zudem mit weniger bis keinen Sanktionen oder Stigmatisierungen in der Community rechnen.

Diese hegemoniale Männlichkeit in der Diaspora ist weniger militarisiert als im Kosovo nach dem Krieg, drängt aber Frauen auch in eine passive und untergeordnete Rolle, die vor allem reproduktiv sein soll. Die Frauen werden zu den „Hüterinnen der Nation“. Es gibt keinen Platz für abweichende Formen von Weiblichkeit, diese werden bei den Befragten oftmals kritisiert und stigmatisiert seitens der Community und der Familie. Diese Abweichung kann entstehen durch die Wahl eines nicht-albanischen Partners, oder den Fokus auf Bildung und Karriere anstatt auf eine (frühe) Familiengründung, wie es Vlera gezeigt hat, deren Bedürfnis nach einem längeren Bildungsweg kritisiert wurde, oder Blerta, die eine Familiengründung eventuell gänzlich ausschließen wollte. Auch ästhetische Abweichungen werden thematisiert, denn das Idealbild muss einer bestimmten ästhetischen Vorstellung von Weiblichkeit entsprechen. Adelina zeigte auf, dass die ideale albanische Frau schön und schlank ist, lange Haare hat und geschminkt ist. Sie rebellierte gegen dieses Weiblichkeitsbild, indem sie sich die Haare rasierte und somit eine abweichende Form von Weiblichkeit praktizierte als Akt der Rebellion. Hegemoniale Männlichkeit zeigt sich aber auch in den Beziehungen zwischen den Frauen, was in den empirischen Ergebnissen dadurch sichtbar wird, dass die Mütter oft ein stärkeres Problem haben mit der Emanzipation der Tochter als die Väter, wenn diese zum Beispiel auszieht. Dies erinnert daran, wie Connell die Produktion untergeordneter Weiblichkeit unter Frauen beschreibt:

„[...] the concentration of social power in the hands of men leaves limited scope for women to construct institutionalized power relationships over other women. It does happen on a face-to-face basis, notably in mother-daughter relationships.“ (Connell, 2006, S. 187).

Dennoch zeigen die Mütter oft eine sehr ambivalente Rolle, da sie die Emanzipation der Töchter fördern und nach einiger Zeit auch den Auszug gutheißen und unterstützen, aber immer noch eine klassische Eheschließung und Familiengründung von ihren Töchtern erwarten, ungeachtet davon, ob sie sich das selbst wünschen. Die Erfahrungen der Mütter und die der Töchter sind hier stark verbunden, verstärkt durch die gemeinsame Erfahrung der hegemonialen Männlichkeit, jedoch differenziert aufgrund unterschiedlicher Handlungsmacht, die die Töchter für sich beanspruchen.

Ein weiterer Punkt in der Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit ist der Kontext der Diaspora. Diese Frauen leben nicht in Kosovo oder einem albanischen Staat, sind aber dennoch Teil der imaginierten Nation. Die Diaspora gilt als eine Erweiterung dieser, weshalb ihnen immer noch die Verantwortung zugesprochen wird die Hüterinnen der Nation zu sein, egal wo sie leben oder aufgewachsen sind und den größten Teil ihres Lebens verbracht haben. Hier spiegelt sich die transnationale Eigenschaft der Diaspora wider, die Grenzen überschreitet und eine Bindung aufrechterhält. Die Familie spielt dabei eine wichtige Rolle für diesen transnationalen Raum, weil sie die Reproduktion der Diaspora (und somit der Nation) darstellt und weitergeführt werden muss, auch außerhalb der nationalen Grenzen. Diese vergeschlechtlichte Differenzierung der Diaspora erinnert an Anthias Konzept von „gendering the diaspora“ (Anthias, 1998, S. 571), bei der Frauen oft als Mütter der Nation und Grenzwächterinnen in der Diaspora fungieren und wird bestätigt in den Befunden durch die Regulierung der Partnerwahl und der geschlechtsspezifischen Doppelmoral beim Dating. Für die Befragten ergeben sich im Kontext dieser Arbeit die patriarchalen Strukturen eher aus der Diaspora und ihrer Familie heraus als aus dem Aufnahmekontext, was jedoch methodisch begründet sein kann, aufgrund des Forschungsdesigns und dem gesetzten Forschungsinteresse. Dass diese kritische Auseinandersetzung der Befragten mit normativer Weiblichkeit so deutlich sichtbar wurde, ist auch auf die Wahl des narrativen Interviews zurückzuführen. Die offene Erzählstruktur ermöglichte es den Befragten, ihre Deutungen von Ambivalenz und Widersprüche in ihrer Erfahrung selbst zu benennen, ohne durch vorstrukturierte Fragen in bestimmte Kategorien gedrängt zu werden. So konnten die Erfahrungen der Frauen hervortreten, indem ihre epistemische Position zentriert und nicht gewaltvoll von außen zugeschrieben wurde.

Gerade weil diese Frauen in einer patriarchalen und vergeschlechtlichten Ordnung leben, ist ihre Handlungsmacht umso auffälliger. Mit dem Konzept von Demir (2022) von der Diaspora als Translation wird klar, dass die Frauen vor allem als Töchter und als Übersetzerinnen zwischen Generationen agieren. Sie klären ihre Eltern über

diskriminierende Sprache auf, unterbrechen transgenerationale Gewalt und setzen sich gemeinsam mit den Normen und Werten ihrer Eltern auseinander, wobei sie nie vergessen aus welchem sozialen Kontext ihre Eltern stammen, was nochmal die Rolle als Übersetzerinnen verdeutlicht, weil sie wissen, *wie* sie mit ihnen sprechen müssen, ohne dabei paternalistisch zu wirken. Sie sind die Motoren der Transformation der Diaspora, auch wenn sie dabei auf Widerstand stoßen. Blertas Beispiel zeigte, wie sie aktiv in die Erziehung der Mutter eingriff, um den Zyklus von Gewalt zu beenden, den ihre Mutter selbst als Kind erfahren hatte. Dabei zeigte sie Empathie und Verständnis für die Umstände ihrer Mutter, beharrte dennoch darauf diese Gewalterfahrungen nicht zu reproduzieren. Diese aktive Auseinandersetzung mit den Eltern wurde auch klar am Beispiel von Edona, die die diskriminierende Sprache ihres Vaters kritisierte, ohne dabei paternalistisch zu sein und ihn dazu bewegte, sein Sprachverhalten wirklich anzupassen.

Die Befunde bestätigen somit eine geschlechtsspezifische Differenzierung der Diaspora (Anthias, 1998; Dahinden, 2008, 2010; Féron, 2021). Besonders die Befunde von Kostovicova und Prestreshi (2003) zur kosovo-albanischen Diaspora in Großbritannien zeigen eine auffällige Parallele, denn auch dort fungieren Frauen als ethnische „guardians“ der Community und erleben eine durch moralischen Druck begrenzte Emanzipation. Diese Dynamiken lassen sich für diese Arbeit im österreichischen Kontext bestätigen. Wie Hall aufgezeigt hat, machen gerade diese Differenzierungen und Reibungen eine Diaspora aus (Hall, 1990, S. 269). Sie ist geprägt von Ambivalenz und Widerspruch, die hier vor allem verursacht wird durch eine hierarchisierte und vergeschlechtliche Ordnung. Die Töchter werden parentifiziert und übernehmen neben finanzieller Verantwortung auch Care-Arbeit gegenüber ihren Eltern und Geschwistern, selbst wenn sie ausziehen und sich räumlich distanzieren, hängt ihnen die Verantwortung als Tochter noch nach. Das wird deutlich an Blertas Zögern auszuziehen, weil sie ihre Geschwister nicht allein lassen will, an Edonas finanzieller Verantwortung für ihre Eltern und an Donikas Beispiel, die bei der Partnerwahl beachtet, einen Partner zu haben, der es ihr ermöglicht in die Nähe ihrer Eltern zu leben. Dabei übernehmen sie diese Verantwortung nicht erst als erwachsene Frauen, sondern bereits häufig in einem sehr jungen Alter (wie bei Blerta), was ihre Parentifizierung deutlich macht. Selbst die Aufklärungsarbeit, die sie gegenüber ihren Eltern leisten kann als Form der Care-Arbeit angesehen werden, weist aber auch eine komplexe Dynamik der Familie auf, bei der die jüngere Generation nicht alles einfach übernimmt und reproduziert, sondern transformiert, dekonstruiert und auch die Eltern dazu bringt neue Werte in die Familienordnung ein. Ihr Bestreben nach Autonomie und die aktive Auseinandersetzung mit

normativen Strukturen beweist ihre Handlungsmacht und ihr Bedürfnis, diese Strukturen nicht einfach zu verlassen, sondern ihren Beitrag dazu zu leisten, sie zu verändern. Trotz aller Ambivalenzen und Auseinandersetzungen mit Machstrukturen beinhaltet die Agency der Frauen diese Strukturen zu verändern für sich selbst und ihre Familien, aber auch für nachfolgende Generationen und somit die Diaspora an sich. Wie Mohanty bereits gezeigt hat, sind migrantische Frauen keine passiven Objekte patriarchaler Strukturen (Mohanty, 1988). Diese Arbeit bestätigt das empirisch, zeigt aber zugleich auf, dass diese Handlungsmacht immer relational und kontextabhängig bleibt durch die Familie und die Diaspora.

Der intersektionale Ansatz nach Crenshaw ermöglichte es die Wechselwirkung von Geschlecht und Ethnizität zu untersuchen, die besonders deutlich im Dating-Kontext wurde, weil beide Kategorien gleichzeitig wirken und so eine spezielle Erfahrung albanischer Frauen in der Diaspora aufzeigen. Dass Dating als zentraler Aushandlungsraum von Gender und Ethnizität aus den Daten hervorging, war kein von vorneherein gesetztes Interesse, sondern ein Ergebnis der induktiven Kategorienbildung nach Mayring (2022). Dieser offene Zugang zum Material hat es erst ermöglicht, die mikrosoziologische Dimension der Diaspora und wie sie sich in intimen Beziehungen und Partnerwahl materialisiert sichtbar zu machen, ohne sie durch theoretische Vorannahmen vorwegzunehmen. Das wurde zum Beispiel dann deutlich, als Edona sagte, dass an sie andere Erwartungen gestellt werden als an eine Österreicherin. Die Dating-Regulierung trifft albanische Frauen spezifisch, weil Geschlecht und Ethnizität ko-konstruiert sind und eine Analyse nur entlang einer Kategorie würde dies nicht erfassen können. Dies wurde offensichtlich durch die Dating-Erfahrungen der Befragten, jedoch aber auch bei Teuta als Mutter, die erzählte wie sie mit der Partnerwahl ihres Sohnes umging, der eine Serbin datete. Sie setzte diese Partnerschaft in den Kontext des Kriegs und historischer Traumata, und verdeutlicht wie ethnische Zugehörigkeit und ein historischer Kontext sich auf die Partnerwahl in der Diaspora auswirken und wie Eltern aktiv einwirken. Das betont erneut, dass die Dating-Thematik einen mikrosoziologischen Zugang zur Diaspora und seiner Struktur ermöglicht.

Die Dating Erfahrung ist zudem stark verknüpft mit dem „nuse“-Habitus, da es sich um eine antizipatorische Rollenübernahme handelt, bei der Weiblichkeit vorausschauend reguliert wird, bevor die Ehe eintritt. Dating wirkt als ein Schritt, durch den die Befragten tiefer in die heterosexuelle Matrix der Diaspora eintreten. Es zeigt sich auf, dass die ethnische Grenzziehung nach Wimmer (Wimmer, 2010) hier eine vergeschlechtliche und diasporische Dimension aufzeigt. Dating wird zur Strategie der sozialen Schließung, bei der Frauen die

Grenze ethnisch aufrechterhalten sollen und bei der die Grenzarbeit einseitig den Frauen auferlegt wird. Vor allem in der Diaspora wird Weiblichkeit instrumentalisiert, um die Ordnung der Grenzen zu hüten. Ethnische Grenzziehung wird in der Diaspora relevanter, weil die Wahrscheinlichkeit steigt, eine Partnerschaft mit einer nicht-albanischen Person einzugehen, was als normative Bedrohung der ethnischen Grenze wahrgenommen wird. Die Rolle als „Mutter der Nation“ wird somit stärker und relevanter in der Diaspora und die geschlechtliche Asymmetrie und Hegemonialität werden verstärkt aufgrund der höheren Relevanz des Mechanismus der sozialen Schließung.

Die Rolle der Befragten als Übersetzerinnen zeigt sich im diasporischen Kontext auch darin, wie sie mit ihrer Ethnizität umgehen. Sie fordern ethno-nationale Formen von Zugehörigkeit heraus und zeigen multiple und post-nationale Formen von Zugehörigkeit auf. Sie positionieren sich klar, sowohl als Albanerinnen, als auch als Zugehörige zu Österreich, ohne dass sich diese Positionen widersprechen und sie sich deshalb in einem „Schwebezustand“ befinden. Dennoch sind diese Positionen differenziert zu betrachten. Während der Interviews bezeichnen sich fast alle Befragte als „Albanerinnen“, aber nie als „Österreicherinnen“, sondern entweder als „österreichisch“ oder zugehörig zu „Österreich“. Diese sprachliche Differenz kann gedeutet werden als eine ethnische Zugehörigkeit („Albanerin“) und eine post-nationale im Bezug zu Österreich, die nicht auf ein nationales-genealogisches Verständnis zurückgreift und Österreich als Lebensort und vertrauten Ort der Sozialisierung betrachtet. Sie praktizieren damit eine Form post-nationaler Zugehörigkeit und fordern die „national story“ des Aufnahmelandes heraus (Demir, 2022, S. 77), was Gilroys Konzeption von Diasporas als „anti-nationales“ Projekt bestätigt, das den Nationalstaat destabilisiert (Gilroy, 1997). Im Sinne von Hall ist ihre Zugehörigkeit wie eine „suture“, eine Naht. Zugehörigkeit wird von den Befragten als ein veränderlicher Prozess dargestellt, bei dem sie sich aktiv mit den dazugehörigen Werten und Normen der jeweiligen Kontexte auseinandersetzen und selektiv wählen, welche davon ihren persönlichen Idealen und Vorstellungen entsprechen. Diese Selektivität ist nicht emanzipatorisch, sondern bedingt durch die Erfahrungen von Machtstrukturen. Auf den ersten Blick kann dies zwar als eine hybride Form der Identität gewertet werden. Anstelle einer Hybridität zeigt sich jedoch eher eine Selektivität, was nicht das Gleiche ist. Selbst wenn man nicht Teil der Diaspora ist, kann man selektive Werte und Praktiken einer Kultur wählen oder ausschließen. Nicht alles wird einfach aufgesaugt wie ein Schwamm. Selbst Albaner*innen die im Kosovo leben und geboren sind, setzten sich kritisch mit ihrer Kultur auseinander, oder auch

Österreicher*innen in Österreich. Dennoch sind die Befragten im Vergleich mehreren normativen Kontexten ausgesetzt und diese Kontingenz verstärkt diese selektive Praxis.

Die negativen Erfahrung mit den patriarchalen Strukturen der weiteren Community sorgen bei den Befragten oft für eine Distanzierung zu ihrer albanischen Identität. Auch nicht-diasporische Personen wählen selektiv kulturelle Elemente, aber hier ist diese Selektivität bedingt durch Machterfahrungen der hegemonialen Männlichkeit der Diaspora und Erfahrung von Entfremdung und Diskriminierung im Aufnahmekontext. Selektivität wird zu einer machtbewussten Praxis und ist keine neutrale Wahl. Dies ergibt sich aus ihrer translokalen Positionalität, bei der die soziale Position des Subjekts in die Identitätskonstruktion miteinbezogen wird (Anthias, 2001). Im Gegensatz zur Hybridität, betont die translokale Positionalität den Einfluss den Machtstrukturen auf die Position und Zugehörigkeit haben. Die Selektivität ist keine einfache Vermischung von kulturellen Elementen, die sich aus einer diasporischen Erfahrung ergeben, sondern ein Ergebnis der sozialen Positionierung der Befragten in dem Feld, das geprägt ist von patriarchalen und nationalen Machtstrukturen. Das wird sichtbar bei Blerta, die durch das Kopftuch vermehrt Diskriminierung erfährt und sich dann sogar stärker an ihre österreichische Zugehörigkeit bindet, um dieser Machtstruktur entgegenzuwirken. Die translokale Positionalität der Befragten wird dabei sowohl durch ihre Position als Frauen als auch durch den Aufnahmekontext geformt. Blerta betont ihre österreichische Zugehörigkeit gerade dann stärker, wenn sie durch das Kopftuch diskriminiert wird; Donika hingegen nähert sich ihrer albanischen Identität an, nachdem sie erlebt hat, dass sie im österreichischen Kontext nie vollständig dazugehören kann. Ethnizität entsteht situativ und kann nicht ohne die sie umgebenden Machtstrukturen mitgedacht werden.

Ein Beitrag dieser Arbeit ist zudem, dass Ethnizität nicht als separate oder abgegrenzte Kategorie untersucht werden kann. Die im empirischen Forschungsstand vorgestellten Studien untersuchen die kosovo-albanische Diaspora häufig nur im Bezug zur Mehrheitsgesellschaft und kaum zu anderen Gruppen von Migrant*innen. Zugehörigkeit wurde von den Befragten selten nur im Verhältnis zur albanischen Diaspora oder zum Herkunftsland verhandelt, sondern häufig auch in Relation zu anderen Gruppen, etwa der weiteren Balkan-Diaspora oder anderen Migrant*innen in Österreich. Diskriminierende Erfahrung, wie sie zum Beispiel Edona mit Serb*innen gemacht hat, haben ihre Identitätskonstruktion geprägt. Andere Befragte verglichen ihre Positionierung oft mit denen anderer Migrant*innen und zeigten komplexe Strukturen von Privilegien und Diskriminierung auf. Diese relationale Dimension von Zugehörigkeit, wurde durch das

gezielte Sampling zugänglich. Da die Befragten den Großteil ihres Lebens in Österreich verbracht haben, verfügen sie über einen breiten sozialen Vergleichshorizont, der in der Forschung zur kosovo-albanischen Diaspora bislang kaum berücksichtigt wird. Anders als die Elterngeneration, die oft primär innerhalb der albanischen Community sozialisiert wurde, wuchsen die Befragten in einem pluralen Migrationskontext auf, etwa in Schulklassen mit verschiedenen Personen mit unterschiedlichen Migrationsgeschichten. Diese Sozialisation schärfte ihren Blick für die relationale Dimension von Zugehörigkeit und Differenz. Ihre translokale Positionalität ergab sich somit auch aus einer stratifizierten Ordnung unter anderen Migrant*innen heraus. Donika erklärte, dass sie im Vergleich zu „Araber*innen“ oder „Türk*innen“ weniger Othering erlebte, jedoch nie ganz als „europäisch“ betrachtet wurde. Dieses Othering ist geprägt durch interne Auseinandersetzungen und externe Zuschreibungen, sowohl im Aufnahmekontext als auch in der „Heimat“. Denn neben dieser Form des Othering erlebten die Befragten ein „double-sided othering“ (Farquet, 2020), also sowohl in der Diaspora als auch in der Heimat selbst. Das „Othering“ im Kosovo drückt sich dabei auf eine andere Weise aus. Ihre Sozialisation in Österreich fungierte als Marker der Differenzierung, zum Beispiel durch Kleidung (wie die zerrissene Hose bei Edona) oder Praktiken, wie das Tragen von Kopfhörern bei Blerta. Dahinden liefert hierfür ein treffendes Zitat aus ihrer Studie zu migrierten Frauen, die nach Kosovo zurückkehren:

„...there is no doubt that clothing not only has a practical function, but is also employed to mark a symbolic division and can therefore be interpreted as one form of distinction. [...] We observe in this case again a kind of demarcation. However, this time it occurs not along ethnic, but along specific gender lines – between women.“
(Dahinden, 2010, S. 141).

Der diasporische Körper wird zum Träger von Zugehörigkeit und Differenz, vor allem bei Frauen. Trotz dieser Erfahrungen des Otherings, empfinden die Befragten eine Zuneigung und Wärme für ihre Heimat. Dies wird vor allem durch den Kontakt mit der dort lebenden Familie klar, aber auch durch die albanische Sprache und Kultur und die „Wärme“ der Menschen.

Das Othering in der Heimat ist ebenfalls stark geschlechtlich geprägt. Gender und Zugehörigkeit werden diskursiv und körperlich gelebt. Der diasporische Körper wird untersucht in Hinblick auf seine Zugehörigkeit und sein Geschlecht. Die Regulierung des weiblichen Körpers, die wir bereits in der Diaspora gesehen haben, wird in der Heimat verstärkt durch ein Embodiment und Sexualisierung. Die normative Weiblichkeit wird so körperlich eingeschrieben und durch die Sexualisierung wird das Verhalten des Körpers

zusätzlich beeinflusst, was aufzeigt, wie soziale Normen kontextabhängig internalisiert werden. Das beginnt bereits im Kindesalter, wie es Vlera und Edona beschrieben haben, wodurch eine frühzeitige Normierung und Wertung ihrer Körper Teil der Sozialisation wird. Dass die Befragten diese Körpernormierung so deutlich wahrnehmen und benennen können, ergibt sich gerade aus ihrer diasporischen Zugehörigkeit, weil sie verschiedene Kontexte normativer Weiblichkeit kennen und vergleichen können. Diese körperlichen Erfahrungen werden im Kontrast zur österreichischen Sozialisation erlebt und sie stechen heraus, was selbst eine Aussage über den Diaspora-Kontext ist. Auch dort berichten sie von körperlichen Normen, wie das „leise“ und „passive“ – der Körper soll nicht zu stark wahrgenommen werden, aber immer präsent und bereit zu „dienen“. Diese normative Passivität des Körpers wird in der Heimat fast unmöglich gemacht aufgrund der starken (und oft sexualisierten) Fixierung auf den Körper. Das kann darauf hindeuten, dass körperliche Normen in der Diaspora bereits stärker internalisiert und somit weniger manifest für die Befragten sind, aber sobald sie in der Heimat sind, die internalisierten Normen durch ein Embodiment stärker auffallen. Dass die Befragten körperliche Normierungserfahrungen in Kosovo so präzise benennen und kontextualisieren können, ist nicht zuletzt ihrer spezifischen epistemischen Position geschuldet. Als in Österreich sozialisierte Frauen verfügen sie über einen Vergleichshorizont, der ihnen ermöglicht, Normen als Normen zu erkennen und nicht als selbstverständliche Gegebenheiten. Dies entspricht dem Konzept des „situated knowledge“ nach Haraway (2021): Wissen entsteht immer aus einer bestimmten sozialen Position heraus, und gerade die Positionierung der Befragten zwischen zwei Kontexten macht spezifische Formen von Erkenntnis möglich, die weder aus einer rein „kosovo-albanischen“ noch aus einer rein „österreichischen“ Perspektive zugänglich wären. Die Frauen werden durch die ihre epistemische Position aber nicht „ohnmächtig“, sie verfügen als migrantische Frauen über ein Kontingenzbewusstsein, dass ihre Handlungsmacht stärkt und sie als Übersetzerinnen agieren lässt, was dennoch mit Ängsten, Othering und Sanktionen für sie verbunden ist.

Der Beitrag dieser Arbeit besteht vor allem darin, die spezifische Erfahrung von Frauen, die in der Diaspora geboren und/oder aufgewachsen sind zu erfassen. Ihre diasporische Position als translokale Positionalität zeigt ein Navigieren von verschiedenen normativen Ordnungen auf, die der Diaspora und die der Heimat. Dieses Navigieren ist von Handlungsmacht geprägt, ohne dabei vollständige die normative Ordnung zu verlassen. Ihre vergeschlechtlichte Position zeigt sich dabei durch die Rolle der parentifizierten Tochter und dem antizipierten „nuse“-Habitus, wobei sie zeitgleich als Übersetzerinnen agieren und vor

allem Praktiken und Werte der älteren Generation transformieren. Die Analyse ihrer Position zeigt aber auch das Netz auf, indem sie leben, das nicht „zwischen“ zwei Polen (die Heimat und das Aufnahmeland) gespannt wird. Es ist eher relational und muss im Kontext der Mehrheitsgesellschaft, der Migrationsgesellschaft und der hegemonialen Geschlechterordnung gesehen werden. Diese Arbeit erweitert den theoretischen Rahmen, indem sie zeigt, dass Konzepte wie Hybridität für diese Gruppe zu unspezifisch sind und durch eine kritische und machtbewusste Selektivität ersetzt werden müssen, die die strukturellen Bedingungen diasporischer Identitätskonstruktion ernst nimmt. Die Realität ist diverser und stratifizierter als es ein einfaches Bild von einer „Zerrissenheit“ zwischen Heimat und Lebensort zulässt.

FAZIT UND AUSBLICK

Zu Beginn dieser Arbeit wurde die Frage gestellt, wie Geschlecht und Ethnizität in der Diaspora konstruiert werden, wobei der Fokus auf Frauen lag, die innerhalb der Diaspora geboren und/oder größtenteils aufgewachsen sind. Die empirische Analyse zeigt: Geschlecht wird als erlernte, wiederholte Praxis innerhalb der Diaspora produziert, bei dem die Erfüllung von normativer Weiblichkeit gleichzeitig die Zugehörigkeit zur diasporischen Gemeinschaft reguliert. Ethnizität ist kein fixer Zustand, sondern ein situativer, relationaler Prozess der Zugehörigkeit, der durch Machtverhältnisse, wie hegemoniale Männlichkeit, patriarchale Familienordnung und Diskriminierungserfahrungen im Aufnahmekontext, geformt wird. Beide Kategorien wirken intersektional, was besonders im Dating-Kontext sichtbar wurde, wo Geschlecht und Ethnizität gleichzeitig als Mechanismen sozialer Kontrolle und Grenzarbeit wirken. Die Befragten nehmen diese normativen Ordnungen nicht einfach an, denn sie sind Subjekte mit einer relationalen Handlungsmacht. Sie sind Töchter, die intergenerationale Transformation anstoßen, sie sind Übersetzerinnen zwischen Kontexten und sie sind Frauen, die ihre Zugehörigkeit aktiv und selektiv aushandeln, ohne sich dabei zwischen zwei Polen entscheiden zu müssen.

Der Beitrag dieser Arbeit zur Forschungslücke liegt vor allem darin, dass es sich hierbei um die jüngste Generation der Diaspora handelt. Der Krieg in Kosovo in 1998/1999 ist noch nicht einmal 30 Jahre her, weshalb die Generation, die aufgrund des Krieges in der Diaspora verblieben ist, wie es bei den meisten Befragten dieser Arbeit der Fall war, erst in den letzten Jahren erwachsen geworden ist und damit befragt und untersucht werden kann. Diese Arbeit leistet neben dem empirischen auch einen theoretischen Beitrag. Die Konzepte des „doing

diaspora“ und „undoing diaspora“ nach Kadriu (2020) wurden in dieser Arbeit stärker mit dem „doing gender“ nach West und Zimmermann (1987) verknüpft, um aufzuzeigen, dass Geschlecht und diasporische Zugehörigkeit simultan produziert werden („doing gender in the diaspora“). Widerstand gegen Geschlechternormen ist damit gleichzeitig Widerstand gegen die diasporische Ordnung selbst, womit „undoing diaspora“ zu „undoing gender in the diaspora“ wird. Zudem wurde Wimmers Konzept der ethnischen Grenzziehung um eine vergeschlechtlichte Dimension erweitert, da die Befunde zeigen, dass ethnische Grenzen in der Diaspora asymmetrisch entlang von Geschlecht aufrechterhalten werden. Außerdem wurde gezeigt, dass der Begriff der Hybridität für diese Gruppe zu unspezifisch ist und durch den Begriff der machtbewussten Selektivität eher zutrifft, weil er die strukturellen Bedingungen (die hegemoniale Männlichkeit und Diskriminierungserfahrungen im Aufnahmekontext) als konstitutiv für die Konstruktion ihrer Identität ernst nimmt, wodurch sich eine translokale Positionalität für die Befragten ergibt. Diese Arbeit versteht sich damit nicht nur als ein Beitrag zur Diasporaforschung, sondern auch als ein Argument dafür, marginalisierte Subjekte, wie zum Beispiel migrantische Frauen und ihre epistemische Position ins Zentrum soziologischer Analyse zu stellen und die epistemische Gewalt wissenschaftlicher und politischer Diskurse stärker zu hinterfragen.

Neben diesen Erkenntnissen, wurden auch die Grenzen dieser Arbeit deutlich. Die sechs qualitativ durchgeführten Interviews erheben keinen Anspruch auf Repräsentativität, auch nicht für den österreichischen Kontext. Qualitative Forschung zielt nicht auf statistische Generalisierbarkeit, sondern auf ein vertieftes, kontextgebundenes Verständnis sozialer Prozesse ab. Die im Rahmen dieser Arbeit gewonnenen Erkenntnisse sind daher nicht verallgemeinerbar, sondern beziehen sich auf einen spezifischen Ausschnitt der kosovo-albanischen Diaspora in Österreich. Es ging nicht darum objektive Fakten zu erfassen, weshalb die narrativen Interviews als Zugang gewählt wurden, um subjektive Erzählungen und Deutungen der Befragten herauszuarbeiten und nah an ihren gelebten Erfahrungen zu bleiben. Diese Perspektiven sind situativ und relational und stets an den jeweiligen Kontext gebunden. Eine weitere methodische Grenze (und gleichzeitige Bereicherung) ergibt sich aus der Mehrsprachigkeit der Erhebung. Die Übersetzung albanischer Begriffe und Interviewpassagen ins Deutsche kann mit Bedeutungsverschiebungen oder dem Verlust feiner kultureller Nuancen einhergehen. Um dem entgegenzuwirken, wurden zentrale Begriffe im Original beibehalten und kontextualisiert. Dennoch bleibt Übersetzung ein interpretativer Akt, der die Analyse mitprägt.

Die Limitationen dieser Arbeit sind jedoch nicht nur methodisch zu begründen. Die Perspektive der befragten Frauen kann nicht die Vielfalt der Lebensrealitäten der Diaspora abbilden, nicht mal die aller Frauen. Es wurden keine Männer befragt oder queere oder trans Personen. Die Ergebnisse der Arbeit bewegen sich deshalb in einem heteronormativen Rahmen. Hier besteht ein dringender Forschungsbedarf, vor allem in Bezug auf LGBTQI+ Personen, da anzunehmen ist, dass sie neben patriarchalen auch stark heteronormativen Strukturen begegnen. In dieser Arbeit wurde sichtbar, dass die Diaspora eine spezielle Form der heterosexuellen Matrix darstellt, und die Frage stellt sich, wie Personen mit non-konformer Gender-Identität diese Matrix navigieren.

Zudem ist die Stichprobe durch eine starke Repräsentation von Studierenden geprägt, während andere Berufsgruppen oder soziale Lagen nur begrenzt berücksichtigt wurden. Eine tiefere Analyse der Klassenverhältnisse wäre wichtig. Eine Befragte beschrieb eine eher von Armut geprägte Kindheit, die sie vor allem im Kontrast zu den wohlhabenderen albanischen Familien in ihrem Umfeld wahrgenommen hat. Gleichzeitig war in ihrem Fall Bildung für die Eltern wichtiger als im Vergleich zu den anderen Familien. Diese Aussage lässt auf komplexe Verhältnisse von Klasse und Bildung schließen, was ebenfalls ein spannender Forschungsfokus wäre. Auch Religion wurde kaum thematisiert, was entweder auf eine geringere subjektive Relevanz für diese Gruppe hinweist oder auf eine Limitation der Stichprobe, jedoch ist ersteres wahrscheinlich eher der Fall, da drei Befragte sich selbst als religiös bezeichneten, aber auch auf Nachfrage, das meist nicht viel weiter ausgeführt wurde oder in anderen Kontexten thematisiert haben. Eine weitere mögliche Limitation ergibt sich aus der sozialen Orientierung der Teilnehmerinnen. Die befragten Frauen beschrieben sich überwiegend als „modern“ und feministisch, während starker konservative Perspektiven innerhalb der kosovo-albanischen Diaspora kaum direkt repräsentiert sind, jedoch würde die Rekrutierung „konservativer“ Positionen wiederum mit Voreinnahmen eingehen. Annahmen über Alter oder Generation erwiesen sich dabei als wenig verlässlich, da sich etwa die älteste Teilnehmerin mit 43 Jahren bereits zu Beginn des Interviews selbst als Feministin positionierte. Schließlich stellt auch die Positionierung von mir als Forscherin eine mögliche Limitation dar und eine gleichzeitige Bereicherung als partizipative Forscherin. Die Insider-Perspektive als Teil der kosovo-albanischen Diaspora erleichterte den Zugang zum Feld und förderte Vertrauen, birgt jedoch zugleich das Risiko unbewusster Vorannahmen oder sozial erwünschter Antworten. Diese Aspekte wurden während des gesamten Forschungsprozesses reflektiert, können jedoch nicht vollständig aufgehoben werden.

Der weitere Forschungsbedarf zeigt sich in den Limitationen, aber auch darin, wie der österreichische Kontext auf die Befragten wirkt. In dieser Arbeit wurden vor allem die patriarchalen Strukturen der Diaspora aufgezeigt, jedoch die der Mehrheitsgesellschaft weniger. Das wirft die Frage auf, ob diese weniger stark auf die Befragten wirken oder weniger sichtbar sind und deshalb selbstverständlicher wirken. Die Diaspora wird nämlich durch den Nationalstaat, also in diesem Fall Österreich, mitproduziert. Vergleiche zu anderen nationalen Kontexten wären spannend, ohne dabei einen methodologischen Nationalismus zu reproduzieren. Ein generationenvergleichender Ansatz würde zudem ermöglichen zu untersuchen, ob und wie sich die in dieser Arbeit beobachteten Dynamiken, wie das aktive Dekonstruieren von Normen, die translokale Positionalität und die machtbewusste Selektivität, in der nächsten Generation der Diaspora fortschreiben oder transformieren.

Ein weiterer Forschungsansatz, der sich aus dieser Arbeit ergeben hat, wäre es den größeren Migrationskontext zu untersuchen. Ein spannendes Beispiel ist hierfür die Arbeit von Ana Mijić. In einer Studie untersuchte Mijić die bosnische Diaspora und wie Bosniak*innen, bosnische Kroat*innen und bosnische Serb*innen ethnische Grenzziehung in der „ex-jugoslawischen“ Community betreiben (Mijić, 2020). Es wurde aufgezeigt, dass ethnische und symbolische Grenzen kontextabhängig sind, und je nach Kontext verstärkt und geschwächt werden. Es wäre spannend ähnliche Studien über die Diaspora Kosovos durchzuführen, zum Beispiel mit Albaner*innen und Rom*nja, die im Kosovo und der Diaspora stark diskriminiert werden. Ein anderer Ansatz wäre es, die weitere ex-jugoslawische Diaspora zu analysieren, vor allem das Verhältnis von Albaner*innen und Serb*innen. In dieser Arbeit kam auf, dass durch Diskriminierung von Serb*innen die eigene albanische Identität einer Befragten gestärkt wurde. Albaner*innen identifizieren sich selten als (Ex-)Jugoslaw*innen, aufgrund der Erfahrung von Unterdrückung und Repression unter der jugoslawischen Regierung, was bei anderen ethnischen Gruppen aus dem ehemaligen Jugoslawien eher weniger der Fall ist und sie sich oft als „Jugo“ noch heute bezeichnen. Diese Dynamik zu untersuchen wäre ein weiterer notwendiger Beitrag zur Forschung.

Eine weiterführende Frage, die sich aus den Befunden und dem empirischen Forschungsstand ergeben hat, betrifft die politische Dimension der diasporischen Differenzierung entlang von Geschlecht. Die Diaspora hat sich von einer Gastarbeiter*innen-Diaspora zu einer transnationalen entwickelt, die als weniger politisiert eingestuft wurde. Jedoch lässt sich beobachten, wie sich eine starke feministische Bewegung im Kosovo etabliert hat, die transnational mit den Frauen der Diaspora verbunden ist. Berichte über Femizide im Kosovo und in der Diaspora haben in den letzten Jahren

zugenommen. Frauen solidarisieren sich miteinander, was durch die fortgeschrittene Technologie, wie Soziale Medien, einfacher ermöglicht wird. Die zunehmende feministische Bewegung im Kosovo und ihre transnationalen Verbindungen zur Diaspora legen nahe, dass sich eine politisch-feministische Phase der Diaspora beobachten lässt, die durch digitale Vernetzung und geteilte Erfahrungen patriarchaler Strukturen getragen wird und das Private politisiert. Ob und wie sich diese transnationale Solidarität und Politisierung auf die Konstruktion von Gender und Ethnizität in der Diaspora auswirkt, wäre ein notwendiger Forschungsfokus.

Diese Arbeit hat gezeigt, dass die Diaspora keine statische Gruppe ist, die nur auf die Heimat ausgerichtet ist und ihre Normen reproduziert. Sie ist ein dynamischer und von Machtverhältnissen durchzogener Raum, geprägt durch Geschlecht und der Aushandlung von Zugehörigkeit. Solange es auf dieser Welt Kriege gibt, wird es eine Diaspora geben. Und dabei wird das Patriarchat als Struktur immer bedeutsam sein.

Über die Diaspora zu reden ist selbst eine alte albanische Tradition. Es gibt die „këngë gurbeti“, alte albanische Lieder über die Migration von Albaner*innen ins Ausland. Diese Lieder thematisieren Leid, Verlust, Vertreibung und Entfremdung. Meist singt eine Mutter darüber, wie sie ihren Sohn vermisst. Diese Arbeit hat einen Beitrag geleistet, den Widerstand und die Resilienz von Frauen sichtbar zu machen.

Diese Arbeit wird den Frauen gewidmet, über die nicht gesungen wird.

Literaturverzeichnis

- Ammann Dula, E. (2023). Family Formation: An Intergenerational Comparison Subtitle: The Relevance of Social Inequalities for Family Formation in a Transnational Migration Context. *Journal of International Migration and Integration*, 24(1), 95–113. <https://doi.org/10.1007/s12134-020-00766-1>
- Anthias, F. (1998). EVALUATING „DIASPORA“: BEYOND ETHNICITY? *Sociology*, 32(3), 557–580. JSTOR.
- Anthias, F. (2001). New hybridities, old concepts: The limits of „culture“. *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), 619–641. <https://doi.org/10.1080/01419870120049815>
- Balbon, N. (2024). “Why Do People Hate You, Mommy?” Militarized Masculinities and Women in Postwar Kosovar Politics. *Journal of Women, Politics & Policy*, 45(3), 275–295. <https://doi.org/10.1080/1554477X.2023.2214475>
- Berg, J., Holzinger, C., Grüttner, M., & Draxl, A. K. (2025). Qualitative Interview Research in Multilingual Contexts—A Comparative Discussion of Language-Related Decisions in Two Empirical Studies. *Forum, qualitative social research*, 26. <https://doi.org/10.17169/fqs-26.3.4367>
- Bhandari, N. B. (2024). Beyond Borders: A Review of Diaspora and Female Immigrant Experience. *Journal of Political Science*, 159–169. <https://doi.org/10.3126/jps.v24i1.62861>
- Blumer, H. (1986). *Symbolic interactionism: Perspective and method* (Facsim. ed.). University of California press.
- Blumi, I. (2003). Defining social spaces by way of deletion: The untold story of Albanian migration in the postwar period. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29(6), 949–965. <https://doi.org/10.1080/1369183032000171311>

- Brubaker, R. (2005). The 'diaspora' diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1–19.
<https://doi.org/10.1080/0141987042000289997>
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge,.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&AN=881409>
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex“* (1. Aufl.).
<https://doi.org/10.4324/9780203760079>
- Camaj, K. R. (2024). *The Migration of Albanians from Montenegro and Kosovo to the United States: In Search of Home* (1. Aufl.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781032639154>
- Charmaz, K. (2014). *Constructing grounded theory* (2. ed). SAGE.
- Charmaz, K. (2021). *The Genesis, Grounds, and Growth of Constructivist Grounded Theory* (K. Charmaz, B. J. Bowers, P. N. Stern, J. Corbin, J. M. Morse, A. E. Clarke, & C. J. Porr, Hrsg.; 2. Aufl., S. 187).
<https://doi.org/10.4324/9781315169170-13>
- Cohen, R. (2022). *Global Diasporas: An Introduction* (3. Aufl.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003256526>
- Connell, R. (2006). *Gender and power: Society, the person and sexual politics* (repr.). Stanford Univ. Pr.
- Crenshaw, K. (1998). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics* (A. Phillips, Hrsg.). <https://doi.org/10.1093/oso/9780198782063.003.0016>
- Dahinden, J. (2008). Deconstructing Mythological Foundations of Ethnic Identities and Ethnic Group Formation: Albanian-Speaking and New Armenian Immigrants in

- Switzerland. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34(1), 55–76.
<https://doi.org/10.1080/13691830701708643>
- Dahinden, J. (2010). Are you who you know? A network perspective on ethnicity, gender and transnationalism: Albanian-speaking migrants in Switzerland and returnees in Kosovo. In J. Dahinden, C. Westin, J. Bastos, & P. Góis (Hrsg.), *Identity Processes and Dynamics in Multi-Ethnic Europe* (S. 127–148). Amsterdam University Press. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt46mvd1.8>
- Demir, I. (2022). *Diaspora as translation and decolonisation*. Manchester University Press. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv2rcnp5k>
- Dushi, M. (2015). Influence of Migration in Women Emancipation – Case Study from Kosovan Albanian Diaspora. *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, 58, 91–103. <https://doi.org/10.18052/www.scipress.com/ILSHS.58.91>
- Dushi, M. (2024). “Home” for now or “Home” for life. Migration memories of Kosovo Albanian “Gastarbeiter’s” in western European countries. *GeoJournal*, 89(5), 214. <https://doi.org/10.1007/s10708-024-11216-1>
- Farquet, R. (2018). Nation-building, masculinity and entrepreneurship: Memories of the “liberation of Kosovo” in Switzerland. *Ethnic and Racial Studies*, 41(2), 362–380. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1318214>
- Farquet, R. (2020). Narrating the ‘Liberation of Kosovo’ in Switzerland. Transnational Strategies of Boundary-Making. *Südost-Europa*, 68, 100. <https://doi.org/10.1515/soeu-2020-0004>
- Ferizaj, A. (2024). *How women KLA combatants complicated notions of patriarchy and masculinity I* (I. Mujika Chao & V. Musliu, Hrsg.; 1. Aufl., Bd. 1, S. 53). <https://doi.org/10.4324/9781003412960-4>

- Féron, É. (2021). Gender and diaspora. In S. Parashar, É. Féron, & C. C. Confortini, *Routledge Handbook of Feminist Peace Research* (1. Aufl., S. 428–436). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429024160-46>
- Fisher, B., & Tronto, J. (1990). Toward a feminist theory of caring. *Circles of care: Work and identity in women's lives*, 7(5), 35–92.
- Flick, U. (2012). *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung* (5. Auflage, Originalausgabe). rowohlt's enzyklopädie im Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Froschauer, U., & Lueger, M. (2003). *Das qualitative Interview: Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. Facultas.WUV. <https://ubdata.univie.ac.at/AC03607506>
- Gilroy, P. (1997). Diaspora and the detours of identity. In *Identity and difference*. (S. 299–346). Sage Publications, Inc.
- Gollopeni, B., & Haller, M. (2020). SOCIOECONOMIC AND CULTURAL INTEGRATION OF KOSOVAR IMMIGRANTS IN AUSTRIA. *Balkan Social Science Review*, 16, 337. <https://doi.org/10.46763/BSSR2016315G>
- Hall, S. (1990). 'Cultural identity and diaspora'. In *Identity, Community and Difference* (S. 51–59).
- Hall, S. (1996). *Introduction: Who Needs „Identity“?* (S. Hall & P. du Gay, Hrsg.; S. 17).
- Haraway, D. (2021). *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. <https://ubdata.univie.ac.at/AC17175069>
- Human Rights Watch. (2000). Federal Republic of Yugoslavia: Rape as a Weapon of "Ethnic Cleansing". Abgerufen am 01.04.2026 14:21 von https://www.hrw.org/reports/2000/fry/Kosov003-02.htm#P113_16068
- Humanitarian Law Center. (2011). Kosovo Memory Book. Abgerufen am 01.04.2026 13:45 von <https://www.hlc-rdc.org/en/loss-database/kosovo-memory-book/>

- Hutchings, K. (2018). Pacifism is dirty: Towards an ethico-political defence. *Critical Studies on Security*, 6(2), 176–192.
<https://doi.org/10.1080/21624887.2017.1377998>
- Iseni, B. (2013). Albanian-speaking transnational populations in Switzerland: Continuities and shifts. *Southeast European and Black Sea Studies*, 13(2), 227–243.
<https://doi.org/10.1080/14683857.2013.802174>
- Judah, T. (2008). *Kosovo: What everyone needs to know*. Oxford University Press.
- Kadriu, L. (2017). DISA VEÇORI TË MARTESAVE TRANSNACIONALE NDËR MËRGIMTARËT SHQIPTARË TË KOSOVËS. *Albanological Research Folklore and Ethnology Series*, 42.
- Kadriu, L. (2019). Kosovo Albanian diaspora in the frame of diaspora definitions and transnationalism. *Studia Ethnologica Pragensia*, (2), 56–72.
- Kadriu, L. (2020). ‘BËRJA’ DHE ‘ZHBËRJA’ E DIASPORËS SI DIALOG. *Albanological Research Folklore and Ethnology Series*, 165.
- Kadriu, L. (2024). Return migration, entrepreneurship and development in rural Kosova. *Kosova Anthropologica*, 2, 86. <https://doi.org/10.62303/6vwx2g05>
- Kaser, K. (2011). *Balkan und Naher Osten: Einführung in eine gemeinsame Geschichte*. Böhlau. <https://doi.org/10.25673/108694>
- Kostovicova, D., & Prestreshi, A. (2003). Education, gender and religion: Identity transformations among Kosovo Albanians in London. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29(6), 1079–1096.
<https://doi.org/10.1080/1369183032000171375>
- Krasniqi, V. (2007). Imagery, Gender and Power: The Politics of Representation in Post-War Kosova. *Feminist review*, 86, 23. <https://doi.org/10.1057/palgrave.fr.9400354>

- Krasniqi, V. (2025). Slow memory and historical storytelling: Gender politics in state socialist and post-war Kosovo. *Memory Studies*, 17506980251387203.
<https://doi.org/10.1177/17506980251387203>
- Lellio, A. D., & Schwandner-Sievers, S. (2006). The Legendary Commander: The construction of an Albanian master-narrative in post-war Kosovo. *Nations and nationalism*, 12, 529. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2006.00252.x>
- Leutloff-Grandits, C. (2016). *New pasts, presents and futures: Time and space in family migrant networks between Kosovo and western Europe* (H. Donnan & C. Leutloff-Grandits, Hrsg.; S. 139). <https://doi.org/10.7765/9781526116413.00013>
- Leutloff-Grandits, C. (2019). Cross-Border Marriages between Residents of South Kosovo and Western Europe: Discourses, Aspirations and Realities. In P. Kelemen & D. Župarić-Iljić, *Contemporary Migration Trends and Flows on the Territory of Southeast Europe*. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
<https://doi.org/10.17234/9789531756525.7>
- Luci, N. (2005). *Transitions and Traditions: Redefining Kinship, Nation and Gender in Kosova*. <https://ubdata.univie.ac.at/AC05154224>
- Malcolm, N. (2002). *Kosovo: A Short History*. Pan.
https://books.google.at/books?id=_FMZQQAACAAJ
- Mayring, P. (2022). *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken* (13., überarbeitete Auflage). Beltz.
- Mead, G. H., & Mead, G. H. (1985). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist* (C. W. Morris, Hrsg.; 23. [impr.]). Univ. of Chicago Press.
- Merovci, S., & Sekiraqa, A. (2021). The Importance of Remittances as a Foreign Source of Financing in Kosovo. *Annals of Danubius University Economics*, 17, 276.

- Mijić, A. (2020). Together divided—divided together: Intersections of symbolic boundaries in the context of ex-Yugoslavian immigrant communities in Vienna. *Ethnicities*, 20(6), 1071–1092. <https://doi.org/10.1177/1468796819878202>
- Mohanty, C. T. (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, (30), 61–88. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/1395054>
- Munn, J. (2008). The Hegemonic Male and Kosovar Nationalism, 2000—2005. *Men and Masculinities*, 10(4), 440–456. <https://doi.org/10.1177/1097184X07306744>
- Paca, D. (2016). 'Schatzi': Making Meaning of Diaspora. *JOMEC Journal*, 7, 1–17. <https://doi.org/10.18573/j.2015.10005>
- Pinkow-Läpple, J. I. (2023). 'That's so Sexist!' How Highly Skilled Female Return Migrants Try to Shape Gender Norms in Kosovo. *Central and Eastern European Migration Review*, 12(2). <https://doi.org/10.54667/ceemr.2023.05>
- Rosenthal, G. (2015). *Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung* (5., aktualisierte und ergänzte Auflage). Beltz JuventaPreselect.media GmbH. http://www.content-select.com/index.php?id=bib_view&ean=9783779943310
- Säävälä, M. (2010). Forced Migrants, Active Mothers or Desired Wives: Migratory Motivation and Self-Representation in Kosovo Albanian and Russian Women's Biographies. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(7), 1139–1155. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2010.481545>
- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1(1), 83–99. <https://doi.org/10.1353/dsp.1991.0004>
- Schiller, N. G. (2005). Long-Distance Nationalism. In M. Ember, C. R. Ember, & I. Skoggard (Hrsg.), *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures*

- Around the World* (S. 570–580). Springer US. https://doi.org/10.1007/978-0-387-29904-4_59
- Schütz, A. (1932). *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*. Springer Vienna.
<https://doi.org/10.1007/978-3-7091-3108-4>
- Schütz, A., & Luckmann, T. (2017). *Strukturen der Lebenswelt* (2., überarbeitete Auflage, Online-Ausgabe). UTB. <https://doi.org/10.36198/9783838548333>
- Schütze, F. (1976). Zur soziologischen und linguistischen Analyse von Erzählungen. In *Contributions to the Sociology of Knowledge/Contributions to the Sociology of Religion* (S. 7–41). Springer.
- Schütze, F. (1983). Biographieforschung und narratives Interview. In *Neue Praxis: Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik* (Bd. 13, Nummer 3, S. 283–293).
- Statistik Austria. (2025). Migration & Integration. Zahlen, Daten, Indikatoren 2025. Abgerufen am 7. April 2026 um 15:48 von https://www.statistik.at/fileadmin/publications/Migration-Integration_2025.pdf
- Titzmann, P. F. (2012). Growing Up Too Soon? Parentification Among Immigrant and Native Adolescents in Germany. *Journal of Youth and Adolescence*, 41(7), 880–893. <https://doi.org/10.1007/s10964-011-9711-1>
- Topgül, C. (2016). Partner Choices of the Second Generation of Turkish and Former Yugoslav Origin in Switzerland: A Comparative Analysis. *Swiss Journal of Sociology*, 42(2), 360–380. <https://doi.org/10.1515/sjs-2016-0016>
- West, C., & Fenstermaker, S. (1995). Doing Difference. *Gender & society*, 9, 37. <https://doi.org/10.1177/089124395009001002>
- West, C., & Zimmerman, D. H. (1987). Doing Gender. *Gender & society*, 1, 151. <https://doi.org/10.1177/0891243287001002002>

- Wimmer, A. (2008). Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen commonsense. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 60, 80.
- Wimmer, A. (2010). *Ethnische Grenzziehungen Eine prozessorientierte Mehrebenentheorie* (M. Müller & D. Zifonun, Hrsg.; S. 152). https://doi.org/10.1007/978-3-531-92449-6_4
- Wimmer, A., & Schiller, N. G. (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *The International migration review*, 37, 610. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00151.x>
- Zeidler, K. (2022). The End of Silencing? Dealing with Sexualized Violence in the Context of the Kosovo Conflict (1998/99–2019). *Comparative Southeast European Studies*, 70(2), 310–336. <https://doi.org/10.1515/soeu-2022-0015>