



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Weibliche Symbolfiguren in der albanischen
Meistererzählung. Identitätsbildung in der kosovo-
albanischen Diaspora Wiens“

Verfasserin

Anna-Katharina Grandl

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil)

Wien, im Jänner 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramtsstudium Deutsch/Geschichte, Sozialkunde und Polit. Bildg.

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Oliver Jens Schmitt

Danksagung

Vielen Menschen gebührt Dank, wenn es um die Realisierung und Fertigstellung dieser Arbeit geht.

Zunächst möchte ich meiner Familie - besonders meinen Eltern und meiner Großmutter – für ihre emotionale und materielle Unterstützung danken, die den Grundstock der vorliegenden Arbeit darstellt.

Darüber hinaus möchte ich mich bei Patrick bedanken, der den Entstehungsprozess dieser Arbeit von Anfang bis zum Ende begleitet hat und immer ein offenes Ohr für mich hatte. Meinen Freundinnen, Freunden und Frank möchte ich ebenfalls „Danke“ sagen.

Die vorliegende Arbeit beruht wesentlich auf der Bereitschaft meiner Interviewpartner, sich Zeit zu nehmen und sich auf Gespräche mit mir einzulassen, wofür ich mich herzlich bedanken möchte!

Großer Dank gilt außerdem Elife Krasniqi, MA sowie Stephanie Schwandner-Sievers, PhD und Dr. Jelena Tošić, die mit mir nicht nur über Inhaltliches sprachen, sondern mir auch bei der Konzeption und der Herangehensweise an die vorliegende Arbeit geholfen haben.

Zuletzt möchte ich mich besonders bei Prof. Oliver Schmitt bedanken, der mein Vorhaben von Anfang an mit großem Interesse und Engagement betreut und mich mit wertvollen Anregungen und Informationen unterstützt hat: Vielen Dank!

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	S. 1
0.1. Annäherung an das Thema	
0.2. Thema und Fragestellung	
0.3. Gliederung und Überlegungen zu Theorie und Methodik	
0.4. Forschungsstand und Zielsetzung	
1. Theoretische Bezüge: Identitätsbildung und die nationale Meistererzählung	S. 16
1.1. Grundlegende Begriffsdefinitionen: Nation, Nationsbildung, Nationale Identität	
1.2. Erinnerungskulturen, Mythen und Historiographie als Werkzeuge der nationalen Meistererzählung	
1.3. Symboltheoretische Zugänge: Die ausgewählten Figuren als Symbole innerhalb der nationalen Meistererzählung	
1.4. Geschlechterrollenzuschreibungen in der nationalen Meistererzählung	
1.5. Zusammenfassung der theoretischen Zugänge mit Blick auf die Forschungsfragen	
2. Historische Kontextualisierung	S. 43
2.1. Nationalisierungs- und Identitätsbildungsprozesse in Südosteuropa	
2.2. Konstruktion und Inhalte der albanischen Nationalidentität in Kosovo	
2.3. Historische Einordnung der Symbolfiguren	
3. Methodik	S. 68
3.1. Fallauswahl und Samplingstrategien	
3.2. Datenerhebungsmethodik	
3.4. Transkription und Speicherung	
3.5. Auswertungsmethodik und Analysekategorien	

- 4.1. Weibliche Symbolfiguren innerhalb der nationalen Meistererzählung: Eine erste Annäherung
- 4.2. Die *Hyjnesha në fron* als Beweismittel und Symbol für den Kampf gegen die Serben
 - 4.2.1. Erste Annäherung an die Figurine anhand der Interviews
 - 4.2.2. Die Reproduktion des Mythos vom illyrischen Ursprung der Albaner
 - 4.2.3. Die Reproduktion des Mythos vom permanenten Kampf der Albaner
 - 4.2.4. Die Figurine und ihr räumlicher Bezug zu Kosovo
 - 4.2.5. Geschlechtsspezifische Interpretationen
 - 4.2.6. Zusammenfassung der Ergebnisse mit Blick auf die Forschungsfragen
- 4.3. Shote Galica als Symbol: Zwischen Emanzipation und Kampf für die Nation
 - 4.3.1. Erste Annäherung an Shote Galica anhand der Interviews
 - 4.3.2. Shote Galica als Symbol für die Emanzipation der Frauen
 - 4.3.3. Die Reproduktion des Mythos des permanenten Kampfes
 - 4.3.4. Shote Galica: Ein dominantes Symbol innerhalb der nationalen Meistererzählung?
 - 4.3.5. Geschlechtsspezifische Interpretationen: Shote Galica als Modell für unterschiedliche Frauenbilder
 - 4.3.6. Zusammenfassung der Ergebnisse mit Blick auf die Forschungsfragen
- 4.4. Mutter Teresa: Eine katholische Nonne als „Nationalheldin“ in Kosovo?
 - 4.4.1. Erste Annäherung an Mutter Teresa anhand der Interviews
 - 4.4.2. Mutter Teresa als „*pars pro toto*“ für die Eigenschaften aller Albaner
 - 4.4.3. Mutter Teresa als Symbol zwischen religiösen und nationalen Deutungsoptionen
 - 4.4.4. Erstes Fazit: Mutter Teresa als Symbol mit zweifachem Adressatenbezug
 - 4.4.5. Geschlechtsspezifische Interpretationen: „Mutter der Albaner“¹ oder „eine Frau, die so stark ist, wie ein Mann“²?
 - 4.4.6. Zusammenfassung der Ergebnisse mit Blick auf die Forschungsfragen
- 4.5. Adelina Ismajli und Leonora Jakupi: Nationale Mobilisiererinnen oder unauthentische Geschäftsfrauen?
 - 4.5.1. Annäherung an die beiden Figuren anhand der Interviews
 - 4.5.2. Adelina Ismajli und Leonora Jakupi: Symbolfiguren mit nationaler Mobilisierungskraft?

1 Interview mit J.O., 00:11:39

2 Interview mit F.A., 00:56:52

4.5.3. Geschlechtsspezifische Interpretationen: In der „Unterhose“³ auf dem Weg zur Emanzipation?

4.5.4. Zusammenfassung der Ergebnisse mit Blick auf die Forschungsfragen

5. Resümee _____ S. 155

5.1. Ergebnisse der theoretischen Auseinandersetzung mit den Symbolfiguren und der albanischen Nationalidentität

5.2. Ergebnisse der empirischen Forschung zu den Symbolfiguren und der albanischen Nationalidentität

5.3. Methodenreflexion und Ausblick

5.4. Fazit: Drei Erkenntnisse zur Bedeutung der ausgewählten Symbolfiguren und deren Funktion innerhalb der albanischen Meistererzählung

6. Quellenangaben _____ S. 169

7. Anhang _____ S. 178

a) Biographische Angaben zu den Befragten

b) Leitfaden für die narrativen Interviews

c) Abkürzungsverzeichnis

d) Abstracts

e) Lebenslauf

3 Interview mit F.A., 00:25:43

0. Einleitung

0.1. Annäherung an das Thema

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Konstruktion und der aktuellen Ausformung der albanischen Nationalidentität. Hierbei untersucht sie präziser die Bedeutungen und Funktionen fünf weiblicher Symbolfiguren und deren Einfluss auf die Identitätsbildung der Kosovo-Albaner⁴ in der Diaspora Wiens.

In zahlreichen sozial- und kulturwissenschaftlichen Identitätsdebatten wird konstatiert, dass die beiden wesentlichen Veränderungs- und Verunsicherungsprozesse des ausklingenden 20. Jahrhunderts, nämlich die sogenannte „Postmoderne“ und die Globalisierung, zu einem Niedergang und einer Destabilisierung des Nationalstaats und der nationalen Identität geführt hätten.⁵ Gehörte die Nation gemeinsam mit weiteren Zugehörigkeitsmarkern wie Kultur, Religion, Ethnie und Geschlecht in der Moderne noch zu den unhinterfragten Identitätsstiftern, die als „natürlich“ und „historisch geworden“ konstruiert wurden, so stellen Wissenschaftler diesen Vorstellungen seit Ende des 20. Jahrhunderts das Verständnis von Nationen als soziale Konstrukte gegenüber.⁶ Auch aus der Perspektive einzelner Individuen gesehen werden nationale Zugehörigkeitsempfindungen in „postmodernen“ Lebenswelten durch Migrationsprozesse und der daraus resultierenden „Durchmischung und 'Dezentrierung' nationaler und kultureller Zugehörigkeiten“⁷ oft aufgelöst und für das Subjekt zu komplexen „Terrains der Verstörung“.⁸

Konrad Clewing weist darauf hin, dass sich alle südosteuropäischen Staaten gegenwärtig entweder in der geschriebenen Verfassung oder in der gesellschaftlichen Praxis als Nationalstaaten verstehen.⁹ Formen nationalen Denkens kamen beispielsweise in den

4 Im Sinne einer geschlechtergerechten Sprache sei darauf hingewiesen, dass im weiteren Verlauf der Arbeit durch die Verwendung der maskulinen Form auch alle anderen Geschlechter mit eingeschlossen werden sollen. Zugunsten der besseren Lesbarkeit wurde auf die sogenannte „Gender Gap“ verzichtet und mit Hilfe der femininen Form jene Fälle hervorgehoben, in denen ausschließlich Frauen gemeint sind.

5 Rolf Eickelpasch, Claudia Rademacher: Identität, Bielefeld 2004, S. 13

6 Vgl. beispielsweise die einflussreichen Arbeiten von Eric Hobsbawm, Terrence Ranger und Benedict Anderson: Eric J. Hobsbawm, Terrence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge u.a. 1995, Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London u.a. 1993

7 Eickelpasch, Rademacher 1994, S. 12

8 Diese Bezeichnung stammt vom Soziologen und wichtigen Vertreter der *Cultural Studies* Stuart Hall, zitiert nach Eickelpasch, Rademacher 1994, S. 12

9 Konrad Clewing: „Nationsbildung und Nationalismus in Südosteuropa“, in: Derselbe, Oliver Jens Schmitt (Hg.): *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg 2011a, S. 713

Aussagen verschiedener Politiker im Zusammenhang mit den Feierlichkeiten rund um das 100-jährige Jubiläum der albanischen Staatsgründung zum Vorschein, die im Herbst 2012 nicht nur in Albanien, sondern auch in Kosovo und Mazedonien stattgefunden haben. Statt der weiteren Etablierung der Eigenstaatlichkeit Kosovos wurde dabei unter anderem der Wunsch nach einer panalbanischen Vereinigung artikuliert.¹⁰ Obwohl sich die Stimmung in Albanien nach den Feierlichkeiten und nach den Wahlen im Juni 2013 wieder etwas verändert hat,¹¹ bleibt dennoch der Eindruck zurück, dass die Eigenstaatlichkeit innerhalb der albanischsprachigen Bevölkerung erst in das vorherrschende Identitätskonzept eingepasst werden muss.

Die oben erwähnten Begriffe der „Postmoderne“ und der „Globalisierung“ stehen in ihrer unscharfen Verwendung oft für Prozesse der Differenzierung, Individualisierung und Pluralisierung. Im wissenschaftlichen Gebrauch bezeichnen sie jene Phänomene, die durch die erhöhten Mobilitätsansprüche der kapitalistischen Marktwirtschaft und deren Auswirkungen auf Arbeitsmarkt, Bildung und Migrationsprozesse seit dem 20. Jahrhundert dazu beitragen, dass sich traditionelle Formen der Vergemeinschaftung langsam auflösen.¹² Im südosteuropäischen Raum, der sich gegenwärtig durch ein Festhalten an Konzepten wie Nationalstaaten und nationalen Identitäten von den skizzierten Prozessen abzuheben scheint, sind „Postmoderne“ und Globalisierung immer auch im Kontext des Übergangs zwischen Sozialismus und postsozialistischen Gesellschaftsformen zu sehen. In der Postsozialismusforschung geht man von einer Wechselwirkung aus Umbrüchen und Kontinuitäten aus, die den (teilweise gewaltsamen) Übergang zwischen unterschiedlichen

10 Der damalige Ministerpräsident Sali Berisha forderte beispielsweise die Vereinigung aller albanisch besiedelter Gebiete (zitiert nach: Oliver Jens Schmitt: Albanischer Nationalismus, in: Europäische Rundschau. Vierteljahrszeitschrift für Politik, Wirtschaft und Zeitgeschichte 1 2013, S. 28) bzw. die albanische Staatsbürgerschaft auch für all jene Albaner, die außerhalb des albanischen Staates siedeln (zitiert nach: <http://derstandard.at/1353208232884/Albanien-will-allem-ethnischen-Albanern-die-Staatsbuergerschaft-geben>). Sali Berisha sprach damit also nicht nur die Albaner in Kosovo und in Mazedonien an, sondern richtete sein Angebot auch an die weltweite albanische Diaspora. Für Kosovo als zweiten mehrheitlich albanischen Staat ist in der panalbanischen Rhetorik wenig Platz. Der kosovarische Ministerpräsident Hashim Thaçi meinte bei einer Rede in Skopje, die ebenfalls im Umfeld der 100-Jahres-Feierlichkeiten stattfand, dass die Existenz zweier albanischer Staaten nicht der Wunsch der Albaner gewesen wäre und dass Albanien und Kosovo gemeinsam „besser“ wären (zitiert nach: <http://www.nzz.ch/aktuell/international/uebersicht/neues-selbstbewusstsein-der-albaner-1.17967270>).

11 Oliver Jens Schmitt weist im oben zitierten Artikel in der Neuen Zürcher Zeitung darauf hin, dass die Erklärung vieler Beobachter für ein verstärktes Aufkommen nationalistischer Töne im Zuge der 100-Jahres-Feierlichkeiten – die im Juni 2013 stattgefundenen Wahlen – zu kurz greift, und dass im Winter 2012/2013 „nationalistischer Festtaumel, Wahlkampfrhetorik und tektonische Verschiebungen in der innen- wie aussenpolitischen Situation“ zusammen gekommen wären. Es ist demnach nicht mit der Wahl allein und der Tatsache zu erklären, dass sowohl die ehemalige Regierung Sali Berisha als auch die Opposition um Edi Rama mit nationalistischen Tönen auf Stimmenfang gingen. Vielmehr war die Situation Ausdruck eines außenpolitisch und historisch bedingten neuen Selbstvertrauens der Albaner. (<http://www.nzz.ch/aktuell/international/uebersicht/neues-selbstbewusstsein-der-albaner-1.17967270>).

12 Eickelpasch, Rademacher 1994, S. 6

sozialen Ordnungsformen begleiten und ähnliche Auswirkungen auf kollektive und individuelle Identitätsbildungsprozesse haben, wie die „Postmoderne“ und die Globalisierung.¹³ Der Zusammenbruch der verschiedenen sozialistischen Staatsformen in den 1990er-Jahren führte nicht nur zu einem Machtvakuum auf der politischen Landkarte, sondern hinterließ auch eine desorientierte Gesellschaft, die sich im Bezug auf ihre Werte, ihr Identitätsempfinden und die dahinter stehenden Ideologien erst wieder zurecht finden muss. Ein erneutes Aufkommen bzw. Erstarren nationaler Empfindungen als Orientierungshilfen kann unter anderem dadurch erklärt werden. Auch durch Gewalterfahrung sowie durch Flucht- und Migrationsbewegungen, die im albanischsprachigen Balkan und in Kosovo nicht nur während und unmittelbar nach den Jugoslawienkriegen stattfanden, werden die albanischen Gesellschaften in den Kontext von Entwicklungen gesetzt, die weiter oben mit den Etiketten „Postmoderne“ und „Globalisierung“ bezeichnet wurden.

Die gesellschaftlichen Entwicklungen wie der Übergang vom Sozialismus in den Postsozialismus sowohl in Kosovo als auch in anderen albanisch besiedelten Gebieten, die Entstehung einer durch das Internet und neue Kommunikationsräume gut vernetzten weltweiten albanischen Diaspora und nicht zuletzt auch die politischen Veränderungen, die mit der Ausrufung eines von Serbien unabhängigen kosovarischen Staates im Februar 2008 die Existenz zweier mehrheitlich albanisch besiedelter Staaten hervorrief, legen nahe, dass die Frage nach der gegenwärtigen Ausformung einer albanischen Identität eine gewinnbringende ist.

0.2. Thema und Fragestellung

Wie unter den gegenwärtigen Umständen eine kosovarische Identität aussehen sollte, ob sie sich als regionale Teilidentität innerhalb der albanischen Nationalidentität weiter

¹³ Da der Begriff „Postsozialismus“ im Theorieteil der vorliegenden Arbeit nicht näher umrissen werden wird, soll bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die begriffliche Verwendung an den Definitionen und Herangehensweisen von Dieter Segert: „Postsozialismus – Spätsozialismus - Staatssozialismus: Grundlinien und Grundbegriffe einer politikwissenschaftlichen Postsozialismus-Forschung“, in: Derselbe (Hg.): Postsozialismus. Hinterlassenschaften des Staatssozialismus und neue Kapitalismen in Europa, Wien 2007, S. 1-23 orientiert ist. Außerdem spiegeln die Arbeiten von Katherine Verdery und Susan Gal, auf die im weiteren Verlauf immer wieder zurückgegriffen werden wird, die oben beschriebenen Erklärungsstrategien der Postsozialismusforschung wider (vgl.: Katherine Verdery: What Was Socialism and What Comes Next? Princeton 1996, außerdem: Susan Gal, Gail Kligman: The Politics of Gender after Socialism. A comparative-historical Essay, Princeton 2000).

ausbauen wird oder ob sie in Abgrenzung zu den anderen albanischsprachig besiedelten Gebieten zu einem eigenständigen Zugehörigkeitsempfinden zum kosovarischen Staat führen sollte, welche Funktionen sie innerhalb und außerhalb von Kosovo - auch hinsichtlich einer Annäherung an die Europäische Union - einnehmen wird, auf welche traditionellen Vorstellungen, Inhalte und Symbole sie zurückzugreifen habe und wie sie konstruiert werden kann, wird demnach zur Zeit erprobt bzw. ausgehandelt.¹⁴

Oliver Jens Schmitt weist im Bezug auf die nationale Identitätsbildung in Kosovo darauf hin, dass der Übergang von einer muslimischen zu einer national-albanischen Identität bei der Mehrheit der albanischsprachigen Bevölkerung in Kosovo erst nach 1945 einsetzte und sich in den 1980er-Jahren verfestigte und weiter ausformte.¹⁵

Die vorliegende Arbeit möchte sich demnach mit der Bildung der nationalen Identität der Kosovo-Albaner beschäftigen und den Versuch unternehmen, die Konstruktion der albanischen Nationalidentität in Kosovo und ihre wesentlichen Aspekte und Inhalte von den 1980er- Jahren bis heute näher zu untersuchen. Auf modernistischen Ansätzen der Nationalismustheorie aufbauend, welche wie bereits angesprochen die Einheitlichkeit und Kohärenz einer Nation nicht als „natürlich“, sondern als konstruiert begreifen, soll der Blick aber auf jene Mechanismen und Strategien gelenkt werden, die bei der Nationsbildung aus sprachlich, ethnisch, religiös und bzw. oder kulturell heterogenen Gruppen nationale Gemeinschaften entstehen lassen. Rolf Eickelpasch und Claudia Rademacher streichen in diesem Zusammenhang im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit Identitätsbildungsprozessen die „(...) Macht starker nationaler Diskurse und Erzählungen (heraus), die versuchen, alle inneren Spaltungen und Differenzen zu einer Einheit zu vernähen.“¹⁶ Die großen nationalen Meistererzählungen¹⁷ und in ihnen enthaltene Mythen

14 Innerhalb der albanischsprachigen Welt reicht die Beteiligung an dieser Debatte unter anderem von den weiter oben schon genannten offiziellen Vertretern der Staaten über die in den neu aufkommenden radikalnationalen Parteien Engagierten bis hin zu Schriftstellern, Wissenschaftern und anderen Intellektuellen. Sie wird außerdem über albanischsprachige Zeitungen und das Internet nicht nur in den Staaten Albanien und Kosovo, sondern auch in den restlichen albanischsprachig besiedelten Gebieten am Balkan und in der weltweiten albanischen Diaspora rezipiert und mitgestaltet. Eine fundierte Darstellung der gegenwärtigen Entwicklungen der albanischen Nationalidentität, die auch im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit von Bedeutung sein soll, findet sich bei: Egin Ceka: „Grundzüge der albanischen nationalen Identität vom Sozialismus bis heute“, in: Dieter Segert (Hg.), Postsozialismus. Hinterlassenschaft des Staatssozialismus und die neuen Kapitalismen in Europa, Wien 2007, S. 101-121

15 Oliver Jens Schmitt: Kosovo. Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft, Wien u.a. 2008, S. 159

16 Eickelpasch, Rademacher 1994, S. 73

17 Der Begriff der „nationalen Meistererzählung“ ist in dieser Arbeit an die Auseinandersetzungen von Anna Di Lellio und Stephanie Schwandner-Sievers mit der Konstruktion einer neuen *master narrative* rund um den 1998 gemeinsam mit seiner Familie von serbischen Polizeieinheiten getöteten UÇK-Kommandanten Adem Jashari angelehnt und soll im ersten Kapitel der Arbeit genauer umrissen und in die notwendigen theoretischen Zugänge eingeordnet werden (Anna Di Lellio, Stephanie Schwandner-Sievers: „The Legendary Commander: The Construction of an Albanian Master-Narrative in Post-War Kosovo“, in:

und Symbole spielen demnach bei Nationsbildungsprozessen eine wichtige Rolle und sollen daher ebenfalls ins Blickfeld der vorliegenden Arbeit integriert werden.

Ausgangspunkt der Betrachtungen sind fünf weibliche Symbolfiguren, die mit Hilfe explorativer Interviews mit Expertinnen,¹⁸ informeller Gespräche mit Kosovo-Albanern, eigenen Beobachtungen und durch die Durchsicht eines Schulbuchs¹⁹ als mögliche Protagonistinnen in den mythischen Diskursen und historisierten Geschichten, mit denen die albanische Nationalidentität reproduziert wird, für eine genauere Untersuchung ausgewählt wurden. So soll im Rahmen der vorliegenden Arbeit versucht werden, den Einfluss, die Bedeutung und die Funktion der katholischen Nonne Mutter Teresa, der als Freiheitskämpferin erinnerten Shote Galica, der Tonfigur *Hyjnesha në fron* (Deutsch: „Göttin auf dem Thron“), der ein illyrischer Ursprung nachgesagt wird, sowie der zeitgenössischen Popsängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi als wichtige Symbolfiguren innerhalb der albanischen nationalen Meistererzählung im Kontext der Identitätsbildungsprozesse in Kosovo zu eruieren.²⁰

Folgt man anthropologischen Theorien, die davon ausgehen, dass Lokalkulturen eine Tendenz aufweisen, sich Elemente aus anderen Kulturen anzueignen,²¹ so ist ein besonderes Augenmerk auf jene Kosovo-Albaner zu legen, die durch ihre Migration ins Ausland die „Zuhause-Geblienen“ mit neuen Erfahrungen sowie anderen Wert- und Normvorstellungen konfrontieren. Gleichzeitig sind diese aber auch durch ihre Sozialisation und ihren Kontakt mit den Menschen in der Herkunftsregion in ihren Ideen und Konzepten geprägt. Um die Rolle, welche die albanische Diaspora als möglicher Einflussfaktor auf die national-albanische Identitätsbildung in Kosovo spielt, in den Rahmen dieser Arbeit zu integrieren, wurde die Bedeutungen und Funktionen der oben erwähnten Symbolfiguren innerhalb der albanischen Gesellschaft und im Kontext der

Nations and Nationalism 12 (3) 2006).

18 Zu Beginn der Recherche wurden mit der Anthropologin Stephanie Schwandner-Sievers, sowie mit der aus Kosovo stammenden Soziologin Elife Krasniqi Interviews, in denen relevante Symbolfiguren ermittelt werden sollten, geführt und aufgezeichnet. Auch in Gesprächen mit der Anthropologin Jelena Tošić und dem Historiker Oliver Jens Schmitt tauchten die ausgewählten Figuren auf.

19 Im von Bep Jubani verfassten Schulbuch *Historia e popullit Shqiptar* ist ein Teil der ausgewählten Symbolfiguren ebenfalls zu finden: Bep Jubani: *Historia e popullit Shqiptar. Për shkollat e mesme*, Prishtina 2003

20 Der Forschungsgegenstand – die weiblichen Symbolfiguren innerhalb der kosovarischen Identitätsbildung – ergibt sich demnach aus einem selektiven Sampling. Das methodische Vorgehen und seine Verankerung in der Theorie sollen im dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit genauer diskutiert werden.

21 Mark Hobert: „As I lay laughing. Encountering Global Knowledge in Bali“, in: Richard Fardon (Hg.): *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*, London 1995, S. 179, zitiert nach: Nicola Mai: „Jugend und italienische Medien“, in: Karl Kaser, Robert Pichler, Stephanie Schwandner-Sievers (Hg.): *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien u.a. 2002, S. 60

Ausformung der albanischen Nationalidentität durch Interviews mit in Wien lebenden Kosovo-Albanern erhoben.

Die wesentlichen Fragen, welche diese Arbeit beantworten möchte, lassen sich demnach wie folgt bündeln:

- a) Inwiefern können die ausgewählten Figuren vor dem Hintergrund der Identitätsbildung im albanischsprachigen Raum und der in Südosteuropa vorherrschenden Erinnerungskultur als nationale Symbolfiguren betrachtet und analysiert werden?
- b) Welche Inhalte zeichnen die albanische Nationalidentität in Kosovo seit den 1980er-Jahren aus? Ergeben sich durch die Entwicklungen in den 1990ern Brüche mit den wesentlichen Aspekten der albanischen Nationalidentität, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts konstruiert wurden oder verstärken sie deren Inhalte?
- c) Welche Rolle spielen weibliche Symbolfiguren innerhalb der albanischen Nationalidentität und welche Bedeutungen werden ihnen zugeschrieben? Sind sie als wichtige Inhalte der nationalen Meistererzählung zu sehen? Transportieren diese Symbolfiguren die traditionelle Ausformungen der albanischen Nationalidentität weiter oder ist ihr Einfluss zu Gunsten neuerer Aspekte eher rückläufig? Welche Rolle spielt dabei die Darstellung von Weiblichkeit und inwiefern lassen sich innerhalb der albanischen Nationalidentität klassische Geschlechterrollenzuschreibungen erkennen?
- d) Wie reagiert die albanische Identitätsbildung auf die Unabhängigkeitserklärung im Jahr 2008? Kann eine Tendenz in Richtung der Ausformung einer regionalen Teilidentität innerhalb der albanischen Nationalidentität festgestellt werden? Kommt es zur Etablierung einer eigenständigen kosovarischen Identität oder geht die Identität der Albaner in Kosovo vollends in der albanischen Nationalidentität auf?

0.3. Gliederung und Überlegungen zu Theorie und Methodik

Die soeben skizzierten, komplexen und umfangreichen Fragen, die sich um die Symbolfiguren und die albanische Nationalidentität als Forschungsgegenstände drehen, sollen innerhalb der vorliegenden Arbeit zuallererst im Rahmen einer historischen Kontextualisierung und einer theoretischen Auseinandersetzung mit Nationalisierungs-

und Identitätsbildungsprozessen behandelt werden. So werden zunächst die Begriffe „Nation“ und „nationale Identität“ definiert und in den Kontext modernistischer Zugänge gestellt. Danach soll erkundet werden, welche Zusammenhänge sich im Bezug auf die identitätsstiftende nationale Meistererzählung im albanischsprachigen Raum zwischen Erinnerungskultur, Mythen und Geschichtsschreibung ergeben. Schließlich wird im theoretischen Teil noch ausgelotet werden, inwiefern die vorgestellten Figuren vor dem Hintergrund der anthropologischen Symboltheorie als Symbolfiguren betrachtet werden können, und welche Rolle den Geschlechterrollenzuschreibungen innerhalb der albanischen Meistererzählung zukommt.

In einem Kapitel, das die Entwicklungen in den historischen Zusammenhang einordnet, sollen Nationalisierungs- und Identitätsbildungsprozesse im südosteuropäischen Raum mit besonderer Berücksichtigung der Entwicklungen in Kosovo nachgezeichnet werden. Danach werden die Bildung sowie die Inhalte der albanischen Nationalidentität, die im Wesentlichen auf den Schriften und Gedanken der albanischen Nationalbewegten aus der sogenannten „*Rilindja*“-Zeit (Deutsch: „Wiedergeburt“) zu Beginn des 20. Jahrhunderts beruhen, dargestellt. Außerdem sollen die fünf zu analysierenden Figuren vorgestellt und kurz in ihren historischen Zusammenhang eingeordnet werden.

Die Beantwortung der formulierten Forschungsfragen kann durch eine theoretische Auseinandersetzung und die historische Kontextualisierung allein nicht gewährleistet werden. Wie in 1.3. noch dargestellt wird, kann die Bedeutung von Symbolen innerhalb einer Gemeinschaft nur aus dem jeweiligen Kontext verstanden werden. Sie wird durch die individuelle Perspektive jedes Gruppenmitglieds beeinflusst. Das einzelne Individuum, das mit tradierten Symbolen konfrontiert wird, ist in der anthropologischen Symboltheorie auch eigenständiger Symbolinterpret, der die jeweilige Bedeutung aus der Vielschichtigkeit je nach Zusammenhang herauskristallisiert und so seinerseits zu einer Reproduktion der Symbole beiträgt.²²

Deshalb sollen mit Hilfe von Methoden aus der qualitativen Sozialforschung im Rahmen teilstandardisierter Interviews mit narrativen Elementen die individuellen Bedeutungszuschreibungen der Symbole durch in Wien lebende Kosovo-Albaner erhoben werden. Diese Vorgehensweise kann der Prozesshaftigkeit der Konzepte von Nations- bzw. Identitätsbildung gerecht werden, indem sie die Entwicklung und Bedeutung der Figuren in den Kontext der Biographien der Befragten rückt. So können die Figuren im

²² Dirk Hülst: Symbol und soziologische Symboltheorie. Untersuchungen zum Symbolbegriff in Geschichte, Sprachphilosophie, Psychologie und Soziologie, Opladen 1999 S. 354f

Bezug auf ihre Rolle in diesen Prozessen analysiert werden. Eine solche Vorgehensweise soll aber auch dazu beitragen, subjektive Identitätsbildungsstrategien zu erfassen, die womöglich zwar von den Inhalten der nationalen Meistererzählung überdacht werden, aber dennoch eine individuelle Ausformung darstellen.

Nach einer kurzen Beschreibung und Begründung der Methodenwahl im Bezug auf Datenerhebung und Analyseverfahren sowie der Argumentation der Fallauswahl und der Vorstellung der Interviewpartner im dritten Kapitel, sollen die Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit auch anhand der Auswertung und Analyse der Interviews beantwortet werden.

Um dabei ein möglichst transparentes und nachvollziehbares Vorgehen zu ermöglichen, wurde für die Auswertung der Interviews eine Methode gewählt, die zugunsten der Offenheit zwar nicht ganz auf Theoretisches Codieren und Textanalysestrategien aus dem Bereich der durch Anselm Strauss und Barney Glaser in den sozialwissenschaftlichen Methodenpool eingeführten *Grounded Theory* verzichten will.²³ Im Wesentlichen stützt sich die vorliegende Arbeit aber auf die Vorgehensweisen aus dem Bereich der Qualitativen Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring.²⁴ So sollen die Aussagen der Interviewpartner im Bezug auf die Figuren hinsichtlich der theoretischen Vorüberlegungen analysiert werden, während das Analyseverfahren dank seiner Anleihen in der *Grounded Theory*-Methodik gegenüber erst in den Gesprächen aufkommender Konzepte offen bleibt.

In einem fünften und letzten Kapitel finden sich die Erkenntnisse aus der theoretischen Auseinandersetzung sowie der historischen Kontextualisierung mit jenen Ergebnissen vereint, die durch die Analyse der Interviews gewonnen wurden. Dadurch sollen die oben formulierten Forschungsfragen beantwortet werden.

Die Fragestellung sowie die skizzierten methodischen bzw. theoretischen Zugangsweisen machen deutlich, dass sich die Arbeit auf der Schnittstelle zwischen Geschichtswissenschaft und Anthropologie verortet. Die Erkenntnisstrategien der vorliegenden Arbeit folgen daher im Wesentlichen den Prämissen der transdisziplinären Forschungsrichtung der Historischen Anthropologie. Durch diesen Zugang werden historische mit anthropologischen Vorgangsweisen kombiniert, um die Grundkonstanten menschlicher Denk- und Handlungsweisen in ihrer historischen Veränderlichkeit zu

23 Eine Einführung zur Arbeit mit der *Grounded Theory* findet sich im von Uwe Flick herausgegebenen Handbuch *Qualitative Sozialforschung. Vorgehensweisen und Perspektiven der Analysemethoden* sollen im Methodenteil der vorliegenden Arbeit noch diskutiert werden (Andreas Böhm: „Theoretisches Codieren: Textanalyse und Grounded Theory“, in: Uwe Flick (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Hamburg 2005, S. 475-485).

24 Philipp Mayring: „Qualitative Inhaltsanalyse“, in: Uwe Flick (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Hamburg 2005, S. 468-475

untersuchen. Die Geschichtswissenschaft beschäftigt sich nach der berühmt gewordenen Definition von Jacob Burckhardt mit „vergangenen Ereignissen und Prozessen, Institutionen und Zuständen, Werken und Sozialgebilden (...), in deren Mittelpunkt der Mensch als handelndes und leidendes (...) Wesen“²⁵ steht. Laut Thomas Nipperdey fragt die Anthropologie „aufgrund empirischer Analysen nach Grundstrukturen- und Kategorien des menschlichen Daseins, nach menschlichen Verhaltens-, Handlungs-, Denk- und Antriebsformen, nach ihrer Prägung durch soziale Institutionen und nach dem wechselseitigen Geflecht und dem Entstehungszusammenhang von Institutionen, Kultur und Person.“²⁶ In seiner theoretischen Auseinandersetzung mit der Historischen Anthropologie vereint Michael Maurer diese beiden Positionen mit dem Argument, dass es keine über die Zeiten konstante menschliche Natur gebe und daher ein rein anthropologischer Zugang bei vielen Forschungsgegenständen zu kurz greife, zu einer transdisziplinären Forschungsrichtung. Umgekehrt könne nämlich auch der Horizont der Geschichtswissenschaft durch die Frage nach dem anthropologisch Konstanten erweitert werden.²⁷

Die vorliegende Arbeit baut sowohl mittels der gewählten theoretischen Zugängen und der historischen Kontextualisierung als auch bei der Datenerhebung- und Analyse auf diesem Verständnis auf: Während im Theorieteil der vorliegenden Arbeit versucht wird, theoretische Konzepte aus der Geschichtswissenschaft (Nationalismustheorie) mit Zugängen aus der Anthropologie (Symbolische Anthropologie) zu kombinieren, stellt auch die historische Kontextualisierung des Forschungsgebiets die historische Gewordenheit nationaler Identitäten vor dem Hintergrund sozialer Handlungsstrategien und individueller Denkweisen dar. Besonders augenscheinlich wird der Zugang über die Historische Anthropologie aber bei der Datenerhebung und deren Analyse. Die klassischen Forschungsstrategien der Geschichtswissenschaft hinter sich lassend, begibt sich die Verfasserin der vorliegenden Arbeit anthropologischen Methoden folgend „in's Feld“, um Handlungs- und Deutungsgewohnheiten einzelner Individuen im Bezug auf die Forschungsgegenstände zu erheben. Die in der Geschichtswissenschaft vorherrschende Distanz zwischen Forscher und Forschungsgegenstand wird dadurch aufgehoben. Dies soll dazu beitragen, die Perspektive der vorliegenden Arbeit zu erweitern und dadurch auch den Erkenntnisgewinn vergrößern. Gleichzeitig trägt die historische

25 Zitiert nach: Michael Maurer: „Historische Anthropologie“, in Derselbe (Hg.): Aufriß der Historischen Wissenschaften in sieben Bänden, Band 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2003, S. 313f

26 Ebenda.

27 Ebenda.

Kontextualisierung bzw. die theoretische Fundierung gemeinsam mit der gewählten Analysemethode dazu bei, einen objektiven und differenzierten Blickwinkel auf die Ausformungen und Konstruktionsbedingungen der albanischen Nationalidentität einnehmen zu können.

0.4. Forschungsstand und Zielsetzung

Während es einige kritische Darstellungen von männlichen Persönlichkeiten gibt, die in Kosovo bzw. im albanischsprachigen Raum als „Nationalhelden“ großes Ansehen genießen,²⁸ gibt es laut Kenntnisstand der Verfasserin noch keine wissenschaftlichen Analysen, die weibliche Symbolfiguren in den Kontext von Identitätsbildungsprozessen stellen.

Über Mutter Teresa liegen zwar in deutscher und englischer Sprache viele Arbeiten vor, die sich mit ihrem Wirken, ihrer Biographie und der Bewertung ihres Lebenswerks beschäftigen.²⁹ Eine Auseinandersetzung, die Mutter Teresa im albanischen Kontext betrachtet und ihre Rolle als Identitätsstifterin für die Albaner untersucht, existiert bisher laut Kenntnisstand der Verfasserin nicht.

Über Shote Galica findet sich eine Reihe von biographischen Texten in albanischer Sprache. Sie wurde beispielsweise auch im *Historical Dictionary of Kosovo* von Robert Elsie mit einem Eintrag bedacht. Dort wird Shote Galica als „nationalistische Figur und Rebellin“ bezeichnet. Außerdem wird festgehalten, dass sie hauptsächlich für ihren „zwölfjährigen Kampf für ein demokratisches Albanien und die Befreiung des Kosovos erinnert wird.“³⁰ Eine eingehendere Analyse ihrer Bedeutung innerhalb der albanischen Nationalidentität fehlt aber auch im Bezug auf diese Figur.

28 Hingewiesen sei hier vor allem auf die schon erwähnte Analyse von Anna Di Lellio und Stephanie Schwandner-Sievers, die sich mit dem neu aufkommenden Kult um Adem Jashari beschäftigt (Anna Di Lellio, Stephanie Schwandner-Sievers 2006), und die biographische Arbeit zum wohl bekanntesten albanischen Nationalhelden, Gjergj Kastrioti bzw. Skanderbeg, von Oliver Jens Schmitt (Oliver Jens Schmitt: Skanderbeg. Der neue Alexander auf dem Balkan, Regensburg 2009).

29 Im Bezug auf die Bewertung ihres Lebenswerks sei vor allem auf die TV-Dokumentation *Hell's Angel* von Christopher Hitchens hingewiesen, die an Mutter Teresas Vorgehen im Bezug auf Sterbehilfe und Versorgung von Kranken Kritik übt. Außerdem erscheint auch das biographische Werk Wolf Oschlies in diesem Zusammenhang interessant, da sich Wolf Oschlies damit in den Diskurs der nationalen Vereinnahmung der Figur begibt und versucht, für Mutter Teresa eine mazedonische Identität zu konstruieren (Vgl: Wolf Oschlies: Mutter Teresa. Die Jugend in Skopje. Wieser Verlag, Klagenfurt 2009)

30 Übersetzung aus dem Englischen durch die Verfasserin, zitiert nach: Robert Elsie: *Historical Dictionary of Kosovo*, Lanham Md. u.a. 2011, S. 107

Besonders schlecht bestellt ist es außerdem um die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Figurine *Hyjnesha në fron*. Der Name des Symbols erschloss sich für die Verfasserin erst durch das Interview mit Elife Krasniqi.³¹ Im Internet finden sich einige Abhandlungen und Darstellungen ihrer Geschichte und Bedeutung in albanischer und serbischer Sprache.³² Eine historisch haltbare Einordnung oder eine Analyse im Kontext der albanischen Identitätsbildung gibt es laut Kenntnisstand der Verfasserin aber auch zu dieser Figur nicht.

Die Sängerin Leonora Jakupi und die Bedeutung und Rezeption ihres Liedes „*Vritet Pafajësia*“ während des Kosovo-Krieges wird von Martin Prochazka im Rahmen seiner Auseinandersetzungen mit Kriegsliedern im Kosovo-Konflikt thematisiert.³³ Auch über die Sängerin Adelina Ismajli gibt es eine Analyse von Jane Sugarman, welche die Rolle ihrer Musik und ihre mobilisierende Wirkung in den 1990ern betrifft und sie somit im Kontext des Krieges reflektiert.³⁴ Aus beide Analysen lässt sich die Hypothese ableiten, dass bestimmte Songs und dadurch die Musik von Leonora Jakupi und Adelina Ismajli in den 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts als persönliche Beiträge der beiden Sängerinnen an der „nationalen Sache“ und am „Befreiungskrieg“ gegen die serbische Repression wahrgenommen wurden. Eine Auseinandersetzung mit den beiden Sängerinnen im Bezug auf ihren Einfluss auf die albanische Identitätsbildung kann demnach auf den Analysen von Martin Prochazka und Jane Sugarman aufbauen.

Die Beantwortung der Fragen nach der nationalen Identität der Kosovo-Albaner sowie nach der Bedeutung bestimmter Symbolfiguren innerhalb dieser Identität verlangt, wie oben schon angesprochen wurde, eine Einbettung in mehrere theoretische Zusammenhänge. Die Staatswerdung Kosovos, die zwar im Konnex mit dem internationalen Protektorat und den daraus entsprungenen Vorgaben zur „Multiethnizität“ gesehen werden muss, wurde und wird im Wesentlichen von der albanischen Mehrheitsbevölkerung vorangetrieben und gestaltet.³⁵ Kosovo ist demnach auch als Nationalstaat zu sehen und politische und soziale Entwicklungen sind daher unter dem

31 Interview mit Elife Krasniqi, geführt am am 17.4.2013, 00:11:19f.

32 Hier sei nur kurz auf die albanisch- und serbischsprachigen Artikel auf *Wikipedia* verwiesen, die als Zeichen dafür gesehen werden können, dass der Figur zumindest innerhalb Teilen der albanischsprachigen bzw. serbischsprachigen Gesellschaft eine gewisse Aufmerksamkeit zu Teil wird: http://sq.wikipedia.org/wiki/Hyjnesha_në_fron und http://sr.wikipedia.org/wiki/Богинья_на_трону (Stand 19.09.13 13:29:33)

33 Martin Prochazka: „Kriegslieder im Kosovokonflikt 1999“, in: Stefan Michael Newerkla, Fedor B. Poljakov, Oliver Jens Schmitt (Hg.): *Das politische Lied in Ost- und Südosteuropa*, Wien u.a. 2011, S. 300-302

34 Jane Sugarman: „Kosova Calls for Peace: Song, Myth, and War in an Age of Global Media“, in: John Morgan O'Connell, Salwa El-Shawan Castelo-Branco (Hg.): *Music and Conflict*, Illinois 2010, S. 22-25

35 Konrad Clewing 2011a, S. 713

Zugang über die Nationalismusforschung zu betrachten.³⁶

Die Nationalismusforschung, die sich mit Phänomenen wie Nationsbildung, nationaler Identität und Nationalismus beschäftigt, hat sich erst in den späten 1970ern und frühen 1980ern entwickelt und in unterschiedliche Denkschulen aufgespalten. Während perennialistische Ansätze davon ausgehen, dass Nationen schon immer existiert hätten, sehen modernistische Zugänge Nationen als neue Phänomene, die vor allem ab dem 18. Jahrhundert aufgekommen wären. Weiters gibt es Wissenschaftler, die festhalten, dass die Wurzeln von Nationen zumeist auf Ethnizität beruhen würden, während andere den Staat und die Staatsbürgerschaft als wichtigere Auslöser für Nationsbildungen erachten. Den beinahe zeitgleich erschienenen Werken von Benedict Anderson bzw. Eric Hobsbawm und Terence Ranger, die besonders auf den Konstruktionscharakter der imaginierten bzw. erfundenen Gemeinschaften hinweisen, wird entgegengestellt, dass nicht nur Nationen sondern auch andere soziale Phänomene wie z.B. Geschlecht konstruiert wären und konstruktivistischen Ansätzen somit die Trennschärfe fehle.³⁷

Dieser Arbeit sollen dennoch modernistische Zugängen zum Nationsbegriff zugrunde gelegt werden, indem Nationen als Konstrukte verstanden werden. Der Konstruktionscharakter von Nationen als „imaginierte“ Großgruppen wird am Beispiel der albanischen Nation anhand der Entstehungs- und Entwicklungsvoraussetzungen im 19. und 20. Jahrhundert argumentiert werden. Im Sinne des Forschungsinteresses der vorliegenden Arbeit soll dabei aber vor allem danach gefragt werden, was die Nation als wirkmächtigstes Ordnungsprinzip und nationale Identität als wichtige Gemeinschaftsstifterin im südosteuropäischen bzw. im albanischsprachigen Raum so überzeugend gemacht hat. Die Auseinandersetzung mit dem „Wie“ und „Warum“ soll

36 Es soll weder in diesem Kapitel für die kosovo-albanische Staatsbildung noch in der gesamten Arbeit für die albanische Geschichte nur das „Prisma des Nationalismus“ als einzig mögliche Betrachtungsweise unterstellt werden. Dass neben Konzepten wie Nation, Nationalismus und nationaler Identität in Südosteuropa allgemein und im albanischsprachigen Teil der Region im Besonderen noch andere Identitätsentwürfe und Ordnungsprinzipien existieren, die sich zu Alternativen zum nationalen Denken entwickeln können, ist der Verfasserin der vorliegenden Arbeit bewusst und soll hier nicht verleugnet werden. Diese entwickelten sich aber bisher nicht in dem Maße zu politischen, sozialen und intellektuellen Verbindlichkeiten und werden meist von einer national geprägten Meistererzählung überschattet, wie neben dem oben skizzierten albanischen Charakter der kosovarischen Staatsbildung unter anderem auch die zwischen dem albanischen Schriftsteller Ismail Kadare und dem kosovarischen Literaturkritiker Rexhep Qosja geführte Debatte zeigt. Diese greift zur Konstruktion einer gemeinschaftsstiftenden Identität der Albaner auf nationale Ideen zurück. Die vorliegende Arbeit versucht demnach zu ergründen, wie nationale Konzeptionen als ein Teilbereich der kosovarischen Identitätsbildung dieselbe beeinflussen und welche Rolle weibliche Symbolfiguren innerhalb dieses nationalen Identitätsdiskurses spielen. Eine gute Auseinandersetzung mit der Qosja- Kadare-Debatte und ihrem Einfluss auf die Identitätsbildungsprozesse im albanischsprachigen Raum findet sich im schon erwähnten Artikel von Egin Ceka (Egin Ceka 2007, S. 101-121).

37 George Schöpflin: Nations. Identity. Power. The New Politics of Europe, London 2000, S. 3

helfen, jenen Gefahren zu entgehen, die bei einer Bewertung der Konzepte Nation und nationale Identität auftauchen.³⁸ Außerdem kann über einen konstruktivistischen Zugang auch die Prozesshaftigkeit und die Veränderbarkeit von Nationsbildungsprozessen und die damit zusammenhängenden Entwicklungen in den Fokus der Betrachtung gerückt werden.

Die Nationalismusforschung setzt das Aufkommen nationalen Denkens im 18. und 19. Jahrhundert an und beschreibt dabei die „Entdeckung nationaler Kulturen“ durch Gelehrte bzw. Intellektuelle. Nationale Identitätsbildungsprozesse stehen demnach im engen Zusammenhang mit dem Aufkommen der verschiedenen Nationalhistoriographien und der Orientierung an gemeinschaftsstiftenden Erzählungen, den sogenannten nationalen Mythen und den großen nationalen Meistererzählungen. Hier manifestiert sich die Schnittstelle zwischen Nationalismusforschung und der Gedächtnistheorie. Sowohl die Nationalhistoriographien als auch die Mythen über die nationale Identität einer Gruppe stellen Formen dar, Vergangenheit zu ordnen und das kollektive Gedächtnis einer als Nation definierten Großgruppe gemeinschaftsstiftend einzusetzen. Um die Bedeutungen einzelner Elemente einer nationalen Identität zu verstehen und die Ausprägungen und Merkmale von Gruppenidentitäten analysieren zu können, ist also auch eine Kontextualisierung in die jeweilige Erinnerungskultur von Nöten. In diesem Bereich existieren ebenfalls zahlreiche Arbeiten, die sich mit den Merkmalen von Gedächtnis und Erinnerung im südosteuropäischen Raum beschäftigen und auf denen diese Arbeit gut aufbauen kann.³⁹

Außerdem stellt der Zugang über die anthropologische Symboltheorie eine gewinnbringende Perspektive dar. Schon am Ende des 19. Jahrhunderts wurde mit Emile Durkheim Bedeutung als sozial bedingt wahrgenommen und versucht, gruppenspezifische Klassifikationssysteme für Wirklichkeit zu untersuchen. Dabei wurde von Edward Evans-Pritchard und seiner Schülerin Mary Douglas bewiesen, dass diese gruppenspezifischen Kategorien der Klassifikation von Wirklichkeit den Hintergrund für die jeweiligen

38 Stephanie Schwandner-Sievers setzt sich in der Einleitung zum von ihr gemeinsam mit Bernd J. Fischer herausgegebenen Band, der sich mit albanischen Identitäten und den ihnen zugrunde liegenden nationalen Mythen beschäftigt, mit der Frage auseinander, ob Außenstehende überhaupt das Recht hätten, die gemeinschaftsstiftenden Mythen und Symbole einer Gemeinschaft zu dekonstruieren. Die Verfasserin der vorliegenden Arbeit folgt dabei ihrer Argumentation: Nicht die Dekonstruktion der Mythen, sondern neue Erkenntnisse über die albanische Nationalidentität sollen am Ende der vorliegenden Arbeit stehen (Stephanie Schwandner-Sievers: „Narratives of Power. Capacities of Myth in Albania“, in: Dieselbe, Bernd J. Fischer (Hg.): *Albanian Identities. Myth and History*, Bloomington 2012, S. 20).

39 In 1.2. wird in diesem Zusammenhang unter anderem auf die Arbeiten von Tanja Zimmermann Bezug genommen werden (Tanja Zimmermann (Hg.): *Balkan Memories. Media Constructions of National and Transnational History*, Bielefeld 2012).

Bedeutung von Symbolen in unterschiedlichen Gruppen abgeben und in allen Gruppen symbolisch gedacht wird.⁴⁰

Eine weitere Erkenntnis der symbolischen Anthropologie ist außerdem, dass alle sozialen Phänomene und Handlungen immer eine symbolische Bedeutung haben, die vom jeweiligen Kontext abhängig ist.⁴¹ Symbole werden in der symbolischen Anthropologie demnach deshalb untersucht, weil sie als öffentliche Repräsentationen der Klassifikation von Wirklichkeit Auskunft darüber geben, wie eine Gruppe, die sich auf sie bezieht, ihre Wirklichkeit wahrnimmt, ordnet und beurteilt.⁴²

Die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Figuren - die katholische Nonne Mutter Teresa, die als Freiheitskämpferin erinnerte Shota Galica sowie die kleine Tonfigur *Hyjnesha në fron*, der ein illyrischer Ursprung nachgesagt wird, und die in Kosovo, Albanien und der albanischen Diaspora populären Sängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi – sind diesen Überlegungen folgend nicht nur als historische bzw. zeitgenössische Persönlichkeiten oder Figuren zu sehen, sondern als Symbole, deren Analyse Zugang zu den Wert- und Normvorstellungen der albanischen Gesellschaften zulässt. Über die Auseinandersetzung mit ihrer symbolischen Bedeutung, die in den Kontext der albanischen Nationsbildung und der albanischen Erinnerungskultur eingebettet werden wird, sollen Erkenntnisse über die derzeitige Ausformung und Gestaltung der albanischen Nationalidentität gewonnen werden.

Ein letzter theoretischer Zugang, der für die vorliegende Arbeit relevant und gewinnbringend ist, entsteht durch die Fragen, inwiefern die Reproduktion bestimmter Geschlechterrollenzuschreibungen durch die Tradierung der zu analysierenden Symbolfiguren geschieht und welchen Einfluss nationales Denken und die nationale Meistererzählung auf die Organisation von Geschlechterrollen haben. Während schon zitierte Begründer der Nationalismusforschung wie Eric Hobsbawm und Benedict Anderson Geschlechterverhältnisse innerhalb nationaler Diskurse nicht thematisierten, setzte in den 1980er- und 90er-Jahren eine verstärkte Auseinandersetzung mit den Beziehungen zwischen Nationsbildung und Geschlechterrollen ein.⁴³ In der Postsozialismusforschung waren es vor allem Katherine Verdery sowie Susan Gal und

40 Jeanne Berrenberg: „Symboltheorie aus ethnologischer Sicht: Eine einführende Skizze“, in: Anne Ebert, Maria Lidolka, Karoline Bahrs, Karoline Noack (Hg.): Differenz und Herrschaft in den Amerikas. Repräsentationen des Anderen in Geschichte und Gegenwart, Bielefeld 2009, S. 26f

41 Jeanne Berrenberg 2009, S. 26

42 Vgl. Clifford Geertz: „Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur“, in: Derselbe (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1994, S. 7-43

43 Vgl z.B.: Nira Yuval-Davis: Gender and Nation, London 1997

Gail Kligman, die sich mit den Kontinuitäten und Brüchen beschäftigt, die beim Übergang von sozialistischen in postsozialistische Gesellschaftsformen auch die Geschlechterverhältnisse neu gestalten.⁴⁴ Katherine Verdery hält für den rumänischen Bereich, dessen Ergebnisse sich auch auf Entwicklungen in Südosteuropa übertragen lassen, fest, dass sowohl Sozialismus als auch Postsozialismus die Verhältnisse der Geschlechter auf eine bestimmte Art und Weise organisieren und dass dabei nationales Denken und die damit einhergehenden Vorstellungen über Männlichkeit und Weiblichkeit eine wichtige Rolle spielen: Sowohl im Sozialismus als auch im Postsozialismus werden Frauen bestimmte Geschlechterrollen zugeschrieben, die sich vor allem in den jeweiligen Nationalhistoriographien manifestieren. So ist nationale Geschichte oft eine Abfolge zahlreicher männlicher Akteure, die für das „Vaterland“ kämpfen und sich opfern, während das Auftreten von Frauen ebenfalls bestimmten Darstellungsmustern folgt und deren Funktionen im Kontext mit nationalem Denken und der Konstruktion nationaler Identitäten zu sehen sind.⁴⁵

Auf den Ergebnissen der postsozialistischen Genderforschung, die in 1.4. noch genauer beschrieben werden, soll schließlich auch die Analyse der Symbolfiguren hinsichtlich ihres Platzes innerhalb der albanischen Nationalidentität aufbauen. Dadurch soll herausgefunden werden, welche Geschlechterrollenzuschreibungen über sie transportiert werden und wie die Figuren in den Kontext der Kontinuitäten und Brüche zwischen Sozialismus und Postsozialismus gestellt werden können.

44 Vgl. Susan Gal, Gail Kligman 2000, sowie Susan Gal: *Reproducing Gender. Politics, Publics and Everyday Life after Socialism*, Princeton 2000

45 Katherine Verdery 1996, S. 61f

1. Theoretische Bezüge: Identitätsbildung und die nationale Meistererzählung

1.1. Grundlegende Begriffsdefinitionen: Nation, Nationsbildung, Nationale Identität

Die im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit erfolgende Einbettung der Forschungsgegenstände in die notwendigen theoretischen Zusammenhänge beginnt mit einer Definition der grundlegenden Begriffe. Dadurch soll geklärt werden, was im weiteren Verlauf dieser Arbeit unter Konzepten und Prozessen wie Nation, Nationsbildung, und nationaler Identität verstanden wird.

Nation

Wie schon in der Einleitung angeklungen ist, folgt das Nationsverständnis der vorliegenden Arbeit modernistischen Ansätzen, wie jenen von Eric J. Hobsbawm, Anthony Smith, Benedict Anderson und Rogers Brubaker. Nationen sind demnach Großgruppen, die seit Beginn des 18. Jahrhunderts im Rahmen von Konstruktionsprozessen entstanden sind und aus Gründen, die noch dargestellt werden sollen, im weiteren Verlauf sozial verbindlich und dadurch real geworden sind.⁴⁶

Als Konstrukte unterliegen Nationen seit ihrer Entstehung Wandlungsprozessen und lassen sich mit dem Terminus der „Nationsbildung“ auch hinsichtlich ihrer Prozesshaftigkeit charakterisieren. Nationen entstehen mit Hilfe unterschiedlicher Medien wie kollektiven Erinnerungen, Nationalhistoriographien, der Verwendung bestimmter Symbole und historischer Mythen, durch die sie immer wieder reproduziert und aktualisiert werden.⁴⁷ Weder der Entstehungsprozess von Nationen noch ihr Fortbestehen ist als lineare Entwicklung zu verstehen, sondern komplex, schwer kategorisierbar und nicht bei allen Nationsbildungen einheitlich und gleich verlaufend.

Nationen nehmen die Aufgabe wahr, die Beziehung zwischen Subjekten und Staaten auszuhandeln.⁴⁸ Demnach sind sie nicht nur im Bezug auf die Formen der politischen

⁴⁶ Konrad Clewing 2011a, S. 711

⁴⁷ Bedrich Loewenstein skizziert den Zusammenhang zwischen Nationsbildung und der Verwendung von Symbolen und Mythen zur nationalen Integration: Bedrich Loewenstein: „Symbole, Mythen, nationale Integration. Anmerkungen zum Thema 'Historische Feldbeherrschung““, in: Eva Behring, Ludwig Richter, Wolfgang F. Schwarz (Hg.): Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel- und Südosteuropas, Stuttgart 1999, S. 23-27

⁴⁸ Katherine Verdery: „From Parent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe“, East European Politics and Society 8, 1994, H.2, S. 227

Teilhabe der Bevölkerung und für die Legitimation der Herrschaftsform wichtig, sondern stellen innerhalb der Gruppe tiefgehende und wirkmächtige Ordnungsprinzipien dar, die großen Einfluss auf kollektives und individuelles Zugehörigkeitsempfinden haben.⁴⁹

Rogers Brubaker, der den Begriff „Nation“ als eine Kategorie zur Beschreibung und Analyse sozialer Praktiken verwendet, differenziert weiters zwischen den Begriffen des „Nationalen“ (bei Brubaker „*nationhood*“) zur Bezeichnung der institutionalisierten kulturellen sowie politischen Form und des „Nationalseins“ („*nationness*“) zur Auseinandersetzung mit situationsbezogenen gesellschaftlichen Ereignissen, die durch nationales Denken geprägt sind. In diesem Ansatz wird die Vielschichtigkeit des Phänomens besonders deutlich.⁵⁰

Innere und äußere Nationsbildung

In engem Zusammenhang mit Brubakers Zugang stehen auch die Begriffe der „äußeren“ und „inneren Nationsbildung“. Die äußere Nationsbildung bezeichnet jene Prozesse, die zu einer stabilisierenden und längerfristig institutionalisierten Abgrenzung der als „Wir“ definierten Gruppe von der als „anders“ wahrgenommenen beitragen. Dadurch werden die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Gruppen geregelt. Der Begriff der „inneren Nationsbildung“ ist auf die gesellschaftliche und lebensweltliche Bedeutung dieser äußeren Nationsbildung für die Mitglieder der „Wir“-Gruppe gerichtet. Dabei stehen Fragen nach der Art dieser Abgrenzungsprozesse und deren Auswirkungen auf das individuelle Zugehörigkeitsempfinden sowie nach den jeweiligen Raumbezügen im Mittelpunkt.⁵¹ Die innere Nationsbildung ist also ein Teilaspekt der äußeren, welcher jedoch zeitlich verzögert folgt. Sowohl die innere als auch die äußere Nationsbildung sind demnach als Entwicklungen zu sehen, die über einen längeren Zeitraum oft asynchron verlaufen und sich im steten Wandel befinden. Nations- und Staatsbildungsprozesse müssen ebenfalls nicht parallel verlaufen. Nicht jede Nationsbildung führt zur Institutionalisierung in einem eigenen Nationalstaat. Außerdem baut kaum eine Staatsbildung auf einer zuvor abgeschlossenen Nationsbildung auf.⁵²

49 Konrad Clewing 2011a, S. 711

50 Zitiert nach Konrad Clewing 2011a, S. 711

51 Ebenda, S. 713

52 Konrad Clewing weist auf Studien von Eugen Weber und Dieter Buse hin, die sich mit der Entwicklung von vormodernen Identitäten hin zu modernen Nationalidentitäten in Frankreich und Deutschland beschäftigen. Ein solcher Übergang ist in breiten Bevölkerungsschichten erst deutlich nach der Staatsgründung feststellbar (Konrad Clewing 2011a, S. 719).

Nationale Identität

Zur Beantwortung der Fragen, wie und warum sich nationales Denken als wichtiges Ordnungsprinzip durchsetzen konnte, bietet die Nationalismusforschung⁵³ unter anderem den Begriff der „nationalen Identität“. Dieser ist ähnlich wie der Nationsbegriff sehr komplex und steht mit ihm in engem Zusammenhang. So ist die Definition des Identitätsbegriffs von der jeweiligen Definition des Nationsbegriffs abhängig. Durch das soeben beschriebene Verständnis von Nationen als Konstrukte wird auch nationale Identität als ein konstruiertes Zugehörigkeitsempfinden begriffen, das Veränderungen unterliegt und ein Teilprodukt der Nationsbildung ist. Identität kann dabei sowohl individuelle wie kollektive Gruppenzugehörigkeiten bezeichnen und als ein plurales Konzept verstanden werden, welches miteinschließt, dass Menschen ein Bewusstsein dafür entwickeln, verschiedenen Gruppen anzugehören.⁵⁴

In Südosteuropa kam es wie in anderen Räumen seit dem 19. Jahrhundert zu einem Übergang von vormodernen Zugehörigkeitsmarkern wie Religion, Ethnie und bzw. oder Sprache zu nationalen Identitäten. Die Merkmale des Nationsbildungsprozesses in Südosteuropa sowie die damit einhergehende Identitätsbildung, die auch stark vom osmanischen Millet-System geprägt war, sollen in 2.1. genauer dargestellt werden.

Bei der Herausbildung einer nationalen Identität kommt es zur Bündelung von zuvor meist disparaten Ethnien, Kultur- und Sprachgemeinschaften, die erst nach dem Nationalisierungsprozess scheinbare Einheitlichkeit und innere Kohärenz aufweisen. Diese Entwicklung kann laut Rolf Eickelpasch und Claudia Rademacher sowohl als Produkt der „physischen Macht“ als auch als „Produkt der kulturellen Macht“⁵⁵ gesehen werden. Kulturelle Differenzen werden im Zuge des Nationsbildungsprozesses oft gewaltsam unterdrückt und hängen von der Macht nationaler Diskurse ab, die Uneinheitlichkeiten zu einem Ganzen zusammenfügen: Durch die nationalen

53 Die Verwendung des Begriffes „Nationalismus“ ist im wissenschaftlichen Kontext problematisch, da zwar der Anspruch gestellt wird, Nationalismus lediglich als Bezeichnung für Handlungen oder Empfindungen zu verwenden, welche die Konzepte des Nationalen bzw. des „Nationalseins“ als wichtig erachten und damit nationales Denken als positiv bewerten (diese Definition legt beispielsweise Katherine Verdery 1994, S. 227 ihrer Analyse zu Grunde). Oft schwingt beim Gebrauch des Begriffs aber auch im akademischen Bereich die Alltagssprachliche negative Bedeutung mit. Im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit soll, einem Vorschlag von Konrad Clewing folgend, von Nationalismus deshalb nur dann die Rede sein, wenn von einer „aggressiv-intoleranten Übersteigerung nationalen Denkens“ (Konrad Clewing 2011a, S. 712) gesprochen wird. Nationales Denken und Nationalismus treten meist ohnehin als sich begleitendes Phänomen auf, weshalb viele Nationsbildungsprozesse auch von gewaltsamen Konflikten und Abgrenzungskriegen begleitet werden.

54 Konrad Clewing 2011a, S. 711

55 Rolf Eickelpasch, Claudia Rademacher 2004, S. 73

Meistererzählungen werden identitätsstiftende gemeinsame Vergangenheiten sowie gemeinsame Traditionen und Erinnerungen konstruiert. Im modernistischen Verständnis entstehen Nation und nationale Identität nicht durch ein gemeinsames Territorium, eine gemeinsame Ethnie oder Sprache, sondern durch einen machtvollen Diskurs und „eine Weise, Bedeutungen zu konstruieren, die sowohl unsere Handlungen als auch unsere Selbstauffassung beeinflusst und organisiert.“⁵⁶

Es ist eine Grundannahme der vorliegenden Arbeit, dass sich durch eine Beschäftigung mit diesem Diskurs, den Einträgen, Inhalten, Mythen und Symbolen innerhalb der nationalen Meistererzählung, Erkenntnisse über die Ausformung und die Entwicklung der nationalen Identität einer Gruppe ablesen lassen.

Bedrich Loewenstein weist in seiner Auseinandersetzung mit Symbolen, Mythen und nationaler Integration, der Argumentation Max Webers folgend, darauf hin, dass Zugehörigkeit immer auch mit „Prestige-Empfinden“⁵⁷ einhergeht. Die Attraktivität einer nationalen Gemeinschaft hängt demnach nicht nur mit Vorteilen wie Rechtsschutz und einem möglichen sozialen Aufstieg, sondern auch mit „'charismatischen' Elementen“⁵⁸ zusammen. Neben rational Greifbarem spielen bei der Identitätsbildung daher auch affektive Elemente eine Rolle. Auf den Zusammenhang zwischen nationalen Ideologien und der Reproduktion bestimmter Geschlechterrollenbilder bzw. einer bestimmten, teilweise sexualisierten Darstellung von Frauen, der sich dadurch ergibt, soll in 1.4. näher eingegangen werden.⁵⁹

Zudem ist keine Identität, somit auch nicht die nationale, eine objektive Gegebenheit, sondern mehr etwas Latentes, Dispositives, das erst in einer geeigneten Situation durch ein bestimmtes Medium zum Ausdruck gebracht wird.⁶⁰ Solche Medien können unter anderem Symbole sowie symbolische Narrative wie Mythen und andere Anleihen aus den Beständen des „symbolischen Kapitals“ sein, die laut Pierre Bourdieu jeder Gruppe zu Grunde liegen.⁶¹

Eine weitere Grundannahme dieser Arbeit geht daher davon aus, dass bestimmte

56 Stuart Hall zitiert nach Rolf Eickelpasch, Claudia Rademacher 2004, S. 69

57 Max Weber arbeitete heraus, dass das Zugehörigkeitsempfinden zu einer Nation nicht nur durch ökonomische Aspekte, durch eine tatsächliche Blutsgemeinschaft oder durch eine gemeinsame Sprache, Religion oder erfundene Traditionen entsteht. Vielmehr spielt auf psychologischer Ebene der Wunsch, zu einer als bedeutend und besser wahrgenommenen Gemeinschaft gehören zu wollen, eine wichtige Rolle (zitiert nach: Bedrich Loewenstein 1999, S. 23).

58 Bedrich Loewenstein 1999, S. 23

59 Katherine Verdery beschäftigt sich beispielsweise im schon erwähnten Artikel „From Parent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe“ mit der Sexualisierung der rumänischen Nation durch die Darstellung als Geliebte und Mutter (vgl. Katherine Verdery 1994).

60 Paul Michel: Symbole im Dienste der Darstellung von Identität, Bern u.a. 2000, S. ix

61 Zitiert nach Bedrich Loewenstein 1999, S. 23

Symbole Identität widerspiegeln, weitertransportieren und durch die Dekodierung ihres Bedeutungsgehaltes durch die Gruppenmitglieder reproduziert werden. Die enge Verbindung, die sich daraus zwischen Identitäts- und Symbolbegriff ergibt, sowie der Zusammenhang zwischen Nationsbildung und der Verwendung von nationalen Symbolen und Mythen soll in 1.2. und 1.3. genauer nachgezeichnet werden.

1.2. Erinnerungskulturen, Mythen und Historiographie als Werkzeuge der nationalen Meistererzählung

Wie durch die vorangegangenen Begriffsdefinitionen bereits skizziert wurde, steht am Beginn der Konstruktion von Nationen bestenfalls ein protonationales Gemeinschaftsgefühl. Bei der Herausbildung moderner Nationen bzw. nationaler Identitäten aus einem solchen, auf religiösen, sprachlichen oder sonstigen Bedeutungsträgern basierenden Zugehörigkeitsempfinden, spielen Einträge in ein kollektives Gedächtnis und historische Mythen eine wichtige Rolle. Durch Rückgriff auf diese Narrative und die permanente Propagierung solcher Einträge kann ein gemeinschaftsstiftendes Geschichtsbild konstruiert werden.⁶²

Nationsbildung und die Entwicklung nationaler Identität hängen demnach stark mit der vorherrschenden Erinnerungskultur und der Ausformung der jeweiligen Nationalgeschichtsschreibung zusammen. Innerhalb dieser Diskurse gibt es verschiedene Einträge, wie zum Beispiel bestimmte historische Mythen und spezielle Symbole, die Bedeutungsgehalte weitertransportieren. In diesem Kapitel soll versucht werden, die Merkmale der Erinnerungskultur in ihrem Zusammenwirken mit den entstandenen Nationalgeschichtsschreibungen zu umreißen und die Bedeutung und Funktion historischer Mythen innerhalb der nationalen Meistererzählung herauszuarbeiten.

Erinnerungskulturen und Nationalgeschichtsschreibung im südosteuropäischen Raum

Unter dem Terminus „Erinnerungskultur“ werden im weiteren Verlauf angelehnt an die Definition von Jan Assmann und Tonio Hölscher alle Formen von Erinnerung an

62 Vgl. Rolf Eickelpasch, Claudia Rademacher 2004, S. 69-71

historische Ereignisse, Persönlichkeiten und Prozesse verstanden, die innerhalb einer Gruppe als zulässig ausgehandelt und reproduziert werden. Der Begriff „Erinnerungskultur“ ist demnach nicht nur eine Bezeichnung für den spezifischen Umgang einer Gruppe mit individuellen und kollektiven Erinnerungen, sondern auch mit ihrer Geschichte bzw. der Vergangenheit im Allgemeinen. Die Termini „Erinnerungskultur“, „Gedächtnis“ und „Geschichtsschreibung“ sind daher in einem engen Zusammenhang zu sehen.⁶³

Über die Merkmale einer Erinnerungskultur auf dem Balkan gibt es sowohl innerhalb der Geschichtswissenschaft als auch in der Anthropologie zahlreiche Forschungsarbeiten. Tanja Zimmermann weist darauf hin, dass die Region sowohl in historischen als auch in gegenwärtigen Debatten oft als Verkörperung des „Anderen“ auftritt. Sowohl vom „Westen“ als auch vom „Osten“ wird der Balkan im Bezug auf politische und soziale Entwicklungen durch bestimmte Stereotype als „rückständig“, „fehlerhaft“, „barbarisch“ etc. abgegrenzt.⁶⁴ Im Bezug auf die Darstellung der dort vorherrschenden Erinnerungskultur scheint sich die Vorstellung festzusetzen, zirkulierende alte, aber gleichzeitig immer wiederkehrende Mythen und andere Inhalte eines in der Region besonders wirkmächtigen kollektiven Gedächtnisses würden die Grenzen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufheben und im Sinne einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung immer wieder Anstoß zu neuen Kriegen geben.⁶⁵

Unterschiede zwischen west- und mitteleuropäischen Erinnerungskulturen und jenen im südosteuropäischen Raum sind ohne Zweifel vorhanden. So vertritt Wolfgang Höpken die These, dass sich eine wesentliche Differenz zwischen den mitteleuropäischen und südosteuropäischen Erinnerungskulturen durch die Genozide und Verbrechen Hitler-Deutschlands ergibt: Während in der südosteuropäischen Erinnerungskultur heroische Metaphern und die Glorifizierung der Vergangenheit auch nach 1945 weiter Raum fanden, wurde die Kontinuität solcher Erinnerungsformen in West- und Mitteleuropa unterbrochen. Heroisierung und Glorifizierung des Krieges wurden „nach Auschwitz“ als unangemessen und untragbar wahrgenommen. Der Kult um Heldentum, die Beschwörung der glorreichen Vergangenheit und die Darstellung der Geschichte als endlose Abfolge einzelner Helden bzw. wichtiger Persönlichkeiten einer Nation waren vor dem Zweiten Weltkrieg auch bei amerikanischen und mitteleuropäischen Nationsbildnern eine viel genutzte Strategie. In

63 Vgl. Jan Assmann, Tonio Hölscher 1988

64 Tanja Zimmermann: „Introduction“, in: Dieselbe (Hg.): Balkan Memories. Media Constructions of National and Transnational History, Bielefeld 2012, S. 11f

65 Ebenda, S. 11

Südosteuropa ist sie laut Höpken mangels des soeben beschriebenen Bruches bis heute von Bedeutung.⁶⁶

Die am Balkan auftretenden Anachronismen, die zeitweise wie eine Aufhebung der Grenzen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wirken,⁶⁷ die Neuinszenierung und politische Instrumentalisierung von Mythen,⁶⁸ der enorme Einfluss der als „traditionell“, „archaisch“ und „authentisch“ wahrgenommenen jeweiligen „National“- bzw. „Volkskultur“⁶⁹ auf kollektive und individuelle Identitätsbildungsprozesse, sind ebenso wie die oben beschriebene Abkehr der west- und mitteleuropäischen Erinnerungskulturen von Glorifizierungsstrategien im historischen Kontext zu sehen und nicht durch Stereotype zu erklären. Auch in Südosteuropa trugen und tragen politische und soziale Entwicklungen dazu bei, dass bestimmte Narrative weiter existieren und heroische Erinnerungsformen als adäquat gelten und politisch instrumentalisiert werden. So ist im albanischsprachigen Raum, wie in 2.2. noch ausgeführt werden wird, die ethnonationale Erinnerungspolitik unter Enver Hoxha, die im Wesentlichen auf den Gedanken der „*Rilindja*“-Denker des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts basiert, mitverantwortlich für die Ausformung der gegenwärtigen nationalen Erinnerungskultur bzw. der nationalen Identität.

Einerseits wird der Übergang nationaler Narrative von der Zeit des Aufkommens nationalen Denkens über die unterschiedlichen kommunistischen Systeme in Südosteuropa bis in den Postsozialismus durch die Verzahnung zwischen folkloristischer Motivid, die durch die traditionelle orale Erzähltradition über Jahrhunderte reproduziert wurde,⁷⁰ und den Massenmedien, die den Ideologien der Erinnerungskultur Raum bieten,

66 Zitiert nach Stephanie Schwandner-Sievers 2002, S. 13

67 Tanja Zimmermann zeichnet diese Strategie, die von jugoslawischen Intellektuellen als „dritter Weg“ zwischen „westlicher“ und „östlicher“ Erinnerungs- und Geschichtspolitik propagiert wurde, in der Einleitung zum von ihr Herausgegebenen Band *Balkan Memories* nach und illustriert auch ihre Manifestation in unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären wie Musik, Film, Malerei, Tourismus und internationaler Politik (Tanja Zimmermann 2012, S. 13f).

68 Historische Mythen reproduzieren ebendiese Aufhebung der Grenzen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie sollen als wesentliche Einflussfaktoren auf die Identitätsbildung im albanischsprachigen Raum und als zeitgenössische Phänomene, die immer noch nachwirken, weiter unten genauer betrachtet werden.

69 Ivan Čolović setzt sich in seinem Essay-Band *Kulturterror auf dem Balkan* mit patriotisch und heroisch aufgeladenen Kulturdiskursen auf dem Balkan auseinander und gibt Beispiele aus dem Bereich der Denkmalkultur, dem Kult um Sprache und Dichter sowie aus dem Bereich der Musik. Bei letzterem reichen seine Betrachtungen vom Musikinstrument der *Gusle*, welches als Ausdruck der Volkskultur schlechthin gehandelt wird, bis zur ebenfalls stark mobilisierenden Musikrichtung des sogenannten „*Turbo-Folk*“ (vgl. Ivan Čolović: *Kulturterror auf dem Balkan. Essays zur Politischen Anthropologie*, Osnabrück 2011).

70 Vgl. zur oralen Erzähltradition grundlegend Albert Bates Lord: *The Singer of Tales*, Cambridge 1960. Außerdem liefert Tanja Popović eine eingehende Analyse der Zusammenhänge zwischen oraler Erzähltradition, kollektivem Gedächtnis und der Instrumentalisierung und Nationalisierung gemeinschaftsstiftender Mythen im Serbien und Montenegro der 1990er-Jahre (Tanja Popović: *Die Mythologisierung des Alltags. Kollektive Erinnerungen, Geschichtsbilder und Vergangenheitskultur in Serbien und Montenegro seit Mitte der 1980er-Jahre*, Zürich 2003).

gewährleistet.⁷¹

Andererseits sind die Erinnerungskulturen in Südosteuropa auch von den unterschiedlichen Nationalgeschichtsschreibungen geprägt, die auf der sogenannten „Entdeckung der Nationen“ im 19. Jahrhundert wurzeln, und auf die beispielsweise das Herrschaftssystem des sozialistischen Albaniens zurückgriff (vgl. 2.2.). In ihren Ursprüngen lassen die Nationalhistoriographien erkennen, dass sie keineswegs einer „objektiven“ und kritischen Auseinandersetzung mit der Geschichte einer bestimmten Gruppe dienen, sondern dass ihre primäre Funktion der Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit im Rahmen einer großen nationalen Meistererzählung mit hoher Integrationskraft entspricht. Geschichtsschreibung hat in diesem Sinn ebenfalls eine gemeinschaftsstiftende und die Vergangenheit in einem bestimmten Sinne ordnende Funktion und steht dadurch im engen Bezug zum Konzept der Erinnerungskultur.

Nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme in den 1990ern, die ebenfalls massiven Gebrauch dieser Geschichtspolitik machten, wurden die jeweiligen Nationalhistoriographien abermals mit nationalem Gedankengut aufgeladen. Im Zuge der EU-Beitrittsverhandlungen werden sie momentan in vielen Ländern wieder moderater.⁷² Dennoch scheinen die jeweiligen Nationalgeschichtsschreibungen und vor allem die in ihnen reproduzierten Mythen und Symbole eine wichtige Rolle im politischen und sozialen Alltag zu spielen.⁷³

Ein letzter wichtiger Aspekt, auf den hier hingewiesen werden soll, ist die Herausforderung, vor der die jeweiligen Nationalhistoriographien und Erinnerungskulturen im Bezug auf ihre Integrationskraft stehen. Wie weiter oben schon dargestellt wurde, beruhen nationale Identitäten oft auf komplexem, vielschichtigem und oft ambivalentem vormodernen Zugehörigkeitsempfinden. Anna Di Lellio und Stephanie Schwandner-Sievers stellen in ihrer Auseinandersetzung mit der Konstruktion einer albanischen Meistererzählung im Nachkriegskosovo dar, dass im Umkreis von homogenisierenden Narrativen oft individuelle Erinnerungen und Geschichten existieren. Diese werden zwar von der jeweiligen Meistererzählung überdacht, können aber nicht gänzlich von den

71 Tanja Zimmermann 2012, S. 15f

72 Ebenda, S. 17

73 Milica Bakić-Hayden illustriert in ihrem Artikel „National Memory as Narrative Memory. The Case of Kosovo“, wie Narrative, die rund um die Schlacht am Amselfeld entstanden, und im kollektiven Gedächtnis der serbischsprachigen Bevölkerungsgruppe aufbewahrt und reproduziert wurden, unmittelbaren Einfluss auf die Nationalisierung und Identitätsbildung der Serben nahmen und auch am Ende des 20. Jahrhunderts die Wahrnehmung des NATO-Bombardements und des Kosovo-Krieges stark beeinflussten (vgl.: Milica Bakić-Hayden: „National Memory as Narrative Memory. The Case of Kosovo“, in: Maria Todorova (Hg.): *Balkan Identities. Nation and Memory*, London 2004, S. 25-40).

nationalen Mythen aufgesogen werden.⁷⁴ Auch in der vorliegenden Arbeit wird durch die gewählte Methodik (vgl. drittes Kapitel) den alternativen Erinnerungen bzw. individuellen Zugangsweisen zu den zu untersuchenden Figuren Raum gegeben.

Zusammenfassung Erinnerungskultur und Nationalgeschichtsschreibung

Zusammenfassend kann im Bezug auf den Einfluss von Erinnerungskulturen und Nationalgeschichtsschreibung auf Nationalisierungsprozesse demnach folgendes festgehalten werden: Erinnerungskulturen reproduzieren bestimmte Mythen und Symbole, die innerhalb einer Gruppe ausverhandelt werden und die eine gemeinschaftsstiftende Funktion haben. Sie treten oft in transnationalen Konflikt, da die Vergangenheitspolitik unterschiedlicher Gruppen oft entweder zu widersprüchlich oder zu ähnlich für eine konfliktfreie Abgrenzung ist. Auch innerhalb der jeweiligen Gruppe können sich unterschiedliche Zugänge zu den Mythen und Bedeutungszuweisungen der Symbole ergeben und individuelle Erinnerungsformen etablieren. Außerdem unterliegen die jeweiligen Mythen und Symbole im Bezug auf ihre Ausprägungen und ihren Einflussbereich einem ständigen Wandel und lassen demnach Rückschlüsse auf soziale und politische Entwicklungen zu.

Die soeben angesprochenen historischen Mythen, die innerhalb der Erinnerungskultur im südosteuropäischen Bereich oft im Rahmen der oralen Erzähltradition (re)produziert werden und zur Ausformung der Nationalgeschichtsschreibungen beitragen, sollen im Folgenden genauer betrachtet, begrifflich definiert, eingeordnet und analysiert werden.

Mythen und Nationsbildung

Bei einer wissenschaftlichen Definition des Begriffes „Mythos“ tauchen zunächst eine Vielzahl möglicher Perspektiven auf, da das Phänomen bisher in den unterschiedlichsten Disziplinen bearbeitet wurde.⁷⁵ Ursprünglich kommt der Begriff aus dem Griechischen, in

74 Vgl. Anna Di Lellio, Stephanie Schwandner-Sievers 2006

75 Die vorliegende Auseinandersetzung mit dem Phänomen Mythos setzt sich nicht zur Aufgabe, die komplexe und umfangreiche Forschung zum Thema nachzuzeichnen, sondern will die für die vorliegende Arbeit relevanten Aspekte zusammenfassen. Dennoch sei hier kurz auf die verschiedenen Zugangsweisen hingewiesen: Theodor Adorno und Max Horkheimer verstanden den Mythos beispielsweise als „unerschöpfliches Reservoir der Imagination“ und sprachen ihm eine „zivilisatorische Kraft“ zu. Leszek Kołakowski sah in Mythen den Ausdruck kollektiver Erfahrungen, während Hans Blumenberg auch auf das „Unbestimmbare“ und „Unerträglich“ des Mythos sowie seine „Unverfügbarkeit“ hinwies. Für Mircea Eliade war beim Mythosbegriff vor allem die Vorstellung von Mythen als überzeitliche Identifikationssymbole für Kollektive als auch für Individuen wichtig. Claude Lévi-

dem er so viel wie „Rede“, „Wort“, oder „Erzählung“ bedeutet.⁷⁶ Der Mythos bezeichnet in dieser ursprünglichen Bedeutung „mündlich tradierte Erzählungen, die im Dienste einer vorwissenschaftlichen Erklärung und Beschreibung der Lebenswelt stehen und sich meist vor der Folie eines kosmischen oder übernatürlichen Bezugsrahmens abspielen.“⁷⁷

Von dieser Bedeutungsebene grenzt sich der geistes- und sozialwissenschaftliche Gebrauch des Terminus meist ab. George Schöpflin sieht in Mythen beispielsweise keine unglaublichen Geschichten, sondern eine bestimmte Auswahl von Ideen, welche die Wert- und Moralvorstellungen einer Gruppe beinhalten und die in narrativer Form vorliegen.⁷⁸

Mythen haben die Aufgabe, eine kollektive Identität zu konstruieren und die jeweiligen Herrschaftsformen, gesellschaftlichen Normen bzw. Regeln oder Gesetze zu begründen und zu legitimieren.⁷⁹ Die nationalen Meistererzählungen, die oft den größten Einfluss auf Nations- und Identitätsbildung haben, umfassen aber in den wenigsten Fällen alle Erinnerungen bzw. Vorstellungskonzepte, sondern müssen eher als Nachrichten des Herrschers an die Beherrschten verstanden werden, welche die Beziehung zwischen den beiden Parteien innerhalb einer Gruppe aushandeln.⁸⁰ Bei der Konstruktion und Instrumentalisierung von Mythen innerhalb der nationalen Geschichtsschreibung stechen, wie in 2.1. bei der Darstellung der südosteuropäischen Nationsbildungsprozesse noch dargestellt werden wird, die Eliten als wichtige „Mythenunternehmer“ ins Auge.⁸¹

Mythen entstehen und bestehen zusammenfassend deshalb, weil sie den Zusammenhalt innerhalb einer Gruppe und dadurch ihre Stabilität schaffen und gewähren.⁸² Mythen kreieren innerhalb der Gruppe gemeinsame Muster für Wahrnehmungen und einen bestimmten Umgang mit Erfahrungen. Sie tragen so zur Etablierung eines Kausalzusammenhangs zwischen individueller und kollektiver Erfahrung bei.⁸³ Gleichzeitig

Strauss sah ihn als „strukturelle anthropologische Kategorie“ an. Auch Roland Barthes und Michel Foucault haben sich mit dem Mythosbegriff auseinandergesetzt und verstanden ihn als „sekundäres semiologisches System“ bzw. als eine „diskursive Formation“ wenn es um „sprachliche Sinnproduktion“ geht (jeweils zitiert nach: Eva Behring, Ludwig Richter, Wolfgang F. Schwarz: „Vorwort“ in: Dieselben (Hg.): *Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel- und Südosteuropas*, Stuttgart 1999, S. 8).

76 Stefan Matuschek: „Mythos“, in: Metzler Lexikon Literatur, Stuttgart u.a. 2007, S. 524, Sp. 2

77 Annette Simonis: „Mythos“, in: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart u.a. 2008, S. 525, Sp. 1

78 George Schöpflin: „The Nature of Myth. Some Theoretical Aspects“, in: Bernd J. Fischer, Stephanie Schwandner-Sievers: *Albanian Identities. Myth and History*, Bloomington 2002, S. 26

79 Stephanie Schwandner-Sievers 2002, S. 8

80 Ebenda, S. 15

81 Ebenda, S. 20

82 Der schon zitierte George Schöpflin weist in seiner Auseinandersetzung mit den Funktionen von Mythen darauf hin, dass der Mythos eine Art Ersatz für fehlende Übereinstimmung innerhalb der Gruppe darstellt, was abermals den engen Zusammenhang zum oben diskutierten Identitätsbegriff verdeutlicht (George Schöpflin 2002, S. 27).

83 George Schöpflin 2002, S. 29

spielen Mythen auch bei der Abgrenzung der „Wir“-Gruppe von den als anders wahrgenommenen Gruppierungen eine wesentliche Rolle.⁸⁴

Durch diese Funktionen weisen Mythen eine enge Verbindung zu Nationsbildung und nationaler Identität auf. Mythen sind bei Nationsbildungen nützliche Instrumente. Sie etablieren Identitäten, indem sie Angehörige einer Gruppe über gemeinsame Vorstellungen und Werte aneinander binden und alle Nicht-Angehörigen von der Gruppe ausschließen.⁸⁵

George Schöpflin erläutert hierzu, dass jeder Gemeinschaft und somit jeder Nation bestimmte Mythen zu Grunde liegen, dass es aber im Bezug auf die Mythendichte in verschiedenen Nationen Unterschiede gibt.⁸⁶ Südosteuropäischen Nationen wird dabei oft eine verhältnismäßig hohe Mythendichte nachgesagt. Dies wird meist durch die „schwierigen Bedingungen bei der Nationenbildung, das Ringen um nationale Selbstbestimmung und Gleichberechtigung im Kreise der 'großen' europäischen Nationen, den steten Zwang zu Verteidigung und Erhalt eigenständiger Existenz, das Streben nach Eigenstaatlichkeit und der Suche nach den besten Gestaltungsmöglichkeiten für den jeweiligen Nationalstaat“⁸⁷ erklärt.⁸⁸

In der Wissenschaft gibt es zwei unterschiedliche Zugänge zum soeben beschriebenen Mythosbegriff. Die sogenannten „Funktionalisten“ sehen Mythen aufgrund ihrer gruppenbildenden Eigenschaften auch als konstruktive Phänomene.⁸⁹ Von einer kritischen

84 Pål Kolstø bezeichnet Mythen als „*boundary-defining mechanisms*“, die auf die Identitätsbildung enormen Einfluss nehmen und weist darauf hin, dass Mythen nicht nur einen Ersatz für fehlende Einigkeit innerhalb einer Gruppe darstellen können, sondern dass sie auch als Ersatz für einen fehlenden gravierenden Unterschied zwischen zwei Gruppen, die sich abgrenzen möchten, dienen (Pål Kolstø: „Assessing the Role of historical Myths in modern Society“, in Derselbe (Hg.): *Myth and Boundaries in South-Eastern Europa*, London 2005, S. 2-4).

85 George Schöpflin 2002, S. 29f

86 Ebenda, S. 30

87 Da sich diese, einem Vorwort von Eva Behring, Ludwig Richter und Wolfgang Schwarz entnommene Begründung (Eva Behring, Ludwig Richter, Wolfgang F. Schwarz 1999, S. 8f) selbst beinahe wieder wie eine Reproduktion bestimmter Mythen liest, sei noch darauf hingewiesen, dass Mythen nicht per se ahistorisch sind, sondern oft auf historischen Gegebenheiten aufbauen. Die Eroberung der Balkanregion durch das Osmanische Reich ist historisch gut fassbar und hat beispielsweise durch eine Verengung der Perspektive die mythischen Vorstellungen hervorgebracht, die Bewohner der Balkanregion müssten ihre Autonomie ständig gegenüber fremder Einflüsse verteidigen. Geschichte und Mythos sind dabei wie oben schon skizziert wurde, in einem engen Verhältnis zueinander zu sehen. Oft ist Geschichtsschreibung nicht vor einer Reproduktion bestimmter Mythen gefeit.

88 Oft steigt die Mythendichte in Umbruchszeiten, so beispielsweise am Ende der beiden Weltkriege 1918 und 1945 wieder stark an. Auch nach der Entmythisierung der ehemals sozialistischen Länder nach 1989 kam es zu einer Wiederbelebung nationaler Mythen, die identitätsstiftend auf die Ursprünge sowie die Ganzheit und die Kontinuität bestimmter Traditionen gerichtet waren und in einer Orientierungskrise Hilfe versprochen (Eva Behring, Ludwig Richter, Wolfgang F. Schwarz 1999, S. 8f).

89 Der schon zitierte George Schöpflin, der dieser Denkschule nahe steht, stellt den Zusammenhang zwischen Mythos und Historiographie insofern her, als dass Mythen unter anderem die Funktion zugewiesen wird, Geschichte im Sinn der jeweiligen Gruppe zu organisieren (George Schöpflin 2002, S. 26).

Geschichtsschreibung unterscheiden sich auf Mythen basierende Nationalhistoriographien oft insofern, als dass in zweiterer viele Metaphern, symbolhafte Darstellungen von Heldenmut und Textstrategien vorkommen, welche die Vergangenheit glorifizieren. Sie sind nicht an einer quellenmäßig angemessenen Darstellung interessiert.⁹⁰ Wissenschaftler, die der Denkschule der sogenannten „Aufklärer“ entstammen, richten daher ihr Augenmerk auf die Dekonstruktion mythenbasierter Geschichtsschreibung und sprechen die Gefahren an, die beim Ge- und Missbrauch von Mythen entstehen können an.⁹¹

Die vorliegende Arbeit verortet sich zwischen den beiden Zugängen. Einerseits soll hier zwar davon ausgegangen werden, dass Mythen eine wesentliche Voraussetzung für Gruppenbildungsprozesse darstellen bzw. diese ermöglichen. Die auf die Veränderung und Entwicklung der nationalen Identität der Kosovo-Albaner gerichtete Fragestellung zielt aber auch darauf ab, historische Mythen als etwas Veränderbares und Prozesshaftes zu begreifen. Eine solche Zugangsweise macht auf den Konstruktionscharakter historischer Mythen aufmerksam und rückt die Rolle der einzelnen Gruppenmitglieder als Mitgestalter ihrer sozialen Wirklichkeit in den Vordergrund.⁹² In dieser Arbeit wird daher untersucht, wie einzelne Gruppenmitglieder über ihre Erinnerungen, Deutungsweisen und Auslegungen nationaler Symbole und historischer Mythen die kollektiven Wert- und Normvorstellungen des Kollektivs mitgestalten. Die geführten narrativen Interviews sollen demnach einen Einblick in die Identitätskonstruktion von in Wien lebenden Kosovo-Albanern bieten.

1.3. Symboltheoretische Zugänge: Die ausgewählten Figuren als Symbolfiguren innerhalb der nationalen Meistererzählung

In den bisherigen Ausführungen ist bereits der Begriff des „Symbols“ bzw. jener der „nationalen Symbole“ aufgetaucht.⁹³ Um diesen Begriff für die Analysen der vorliegenden

90 Stephanie Schwandner-Sievers 2002, S. 13

91 Die Positionen des bereits zitierten Autors Ivan Čolović lässt sich beispielsweise dieser Zugangsweise zuordnen (vgl. u.a.: Ivan Čolović: *The Politics of Symbol. Essays in Political Anthropology*, London 2002).

92 Stephanie Schwandner-Sievers macht in ihrer Einleitung zum von ihr gemeinsam mit Bernd J. Fischer herausgegebenen Band *Albanien Identities* mit folgenden Fragen auf diese „dritte Sichtweise dazwischen“ aufmerksam: „Can myth be transformed, changed, even in structure, as part of political processes (...)? In short, are 'myths' or 'people' shaping social groups?“ (Stephanie Schwandner-Sievers 2002, S. 9)

93 Auch der soeben erwähnte serbische Anthropologe Ivan Čolović nennt seine Analysen des serbischen Nationalismus bzw. seine Dekonstruktionen der serbischen Nationalmythen zum Beginn des 21.

Arbeit und als Zugang zu den ausgewählten Figuren fruchtbar zu machen, soll er im Folgenden definiert, in den Kontext der anthropologischen und soziologischen Symboltheorie⁹⁴ eingeordnet und mit nationalen Identitätsbildungsprozessen in Zusammenhang gesetzt werden.

Etymologisch hat das Wort „Symbol“ genau wie der Begriff „Mythos“ seinen Ursprung im Altgriechischen und bedeutet dort wörtlich „das Zusammengeworfene“. Dies wurde bald mit den Begriffen „Sinnbild“ bzw. „Erkennungszeichen“⁹⁵ übersetzt.⁹⁶ Der Ursprung von Symbolen als Bedeutungsträger wird oft mit rituellen Handlungen in Zusammenhang gebracht: So werden die Vorläufer von Symbolen in signifikanten Gesten gesehen, die bestimmte Verhaltensabläufe begleiten und auch steuern - Symbole hatten demnach von Beginn an auch praktische Funktionen.⁹⁷

Während im Alltagssprachgebrauch der Begriff „Symbol“ oft synonym mit Zeichen verwendet wird, hat die Symboltheorie eine analytische Trennung der beiden Begriffe vorgeschlagen. Symbole weisen im Unterschied zu Zeichen im Bezug auf ihre Inhalte, ihre gesellschaftlichen Funktionen und die ihnen eigene Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat einige Besonderheiten auf. So repräsentieren Symbole beispielsweise keinen

Jahrhunderts *Politika Simbola* (Deutsch: „Politik der Symbole“) und weist auf die wichtige Rolle hin, die Symbole innerhalb der mythischen Narrative, der nationalen Erinnerungskultur und somit bei der Konstruktion und Reproduktion einer nationalen Identität spielen (vgl. u.a.: Ivan Čolović 2002).

94 Um die in dieser Arbeit gestellten Fragen nach der Rolle von Symbolen bei der Konstruktion von Nationen als Großgruppen bzw. bei der Etablierung einer nationalen Identität innerhalb einer solchen Gemeinschaft beantworten zu können, scheinen soziologische bzw. anthropologische Zugänge zum Symbolbegriff sinnvoll. Symbole, Symbolbildung und Symbolismus werden von vielen Wissenschaftsdisziplinen als anthropologische Grundkonstanten angesehen. Symbolverwendung wird als eine Aktivität beschrieben, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet (Dirk Hülst: Symbol und soziologische Symboltheorie. Untersuchungen zum Symbolbegriff in Geschichte, Sprachphilosophie, Psychologie und Soziologie, Opladen 1999, S. 340). Sowohl die Philosophie als auch die Psychologie, die Literaturwissenschaft und auch die Mathematik bieten Zugänge zu den genannten Phänomenen an. Dennoch prägen die unterschiedlichen Perspektiven der einzelnen Wissenschaften den jeweiligen Symbolbegriff so stark, dass in unterschiedlichen Disziplinen sehr unterschiedliche Definitionen auftauchen. In der Mathematik werden unter Symbolen beispielsweise ganz andere Konzepte verstanden als in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Eine genuin historische Symboltheorie hat sich laut Kenntnisstand der Verfasserin nicht entwickelt, weshalb im Rahmen der vorliegenden Arbeit auf die Ergebnisse der Nachbardisziplinen der Soziologie und Anthropologie zurückgegriffen werden soll. Ein solches Vorgehen bietet sich aufgrund der Fragestellung der vorliegenden Arbeit auch insofern an, als dass die soziologischen und anthropologischen Symboltheorien versuchen, die gesellschaftlichen Funktionen von Symbolen und Symbolbildungen zu ergründen um dadurch Mythen, Rituale und soziale Klassifikationssysteme wie Geschlecht zu untersuchen (Dirk Hülst 1999, S. 19).

95 Paul Michel weist schon im Bezug auf die Etymologie auf den engen Zusammenhang zwischen Identitäts- und Symbolbegriff hin. So sei der altgriechische Begriff „*Symbolon*“ schon früh auch im übertragenen Sinn verwendet worden, wenn es um die Bezeichnung von Gemeinschaften ging, die ein gemeinsames geheimes Zeichen oder anderes Merkmal als Erkennungszeichen verwendeten. Als frühes Beispiel für ein gruppenbildendes Zeichen erwähnt er das Symbol des Fisches, das den Christen als Erkennungszeichen diente (Paul Michel 2000, Vowort S. ix).

96 Jeanne Berrenberg 2009, S. 25

97 Dirk Hülst 1999, S. 340

direkten Zusammenhang zwischen ihnen und dem von ihnen Bezeichneten.⁹⁸

Als Symbol selbst kommt fast alles in Frage, was wahrnehmbar oder vorstellbar ist: So kann sowohl Natürliches wie Feuer, Wasser, Erde, Luft als auch Künstliches wie Werkzeuge oder Gebäude, sowie Immaterielles wie Worte, Gesten, Bilder, Geräusche, Musik oder reale und historische Persönlichkeiten, Figuren, Körper und Körperteile zu Symbolen werden.⁹⁹

Im Bezug auf ihren Inhalt stehen Symbole aber nicht wie Zeichen für reflexiv verfügbares Wissen, sondern für diffuse, vielschichtige Konzepte, die den Symbolverwendern meist nicht bewusst sind. Sie bezeichnen demnach inhaltlich etwas Latentes, das sich nicht an der Oberfläche befindet. Symbole verbildlichen jene Aspekte der Wirklichkeit und deren Zusammenhänge, die für die Gruppe der Symbolverwender schwer fassbar bzw. schwer zugänglich sind und nicht über andere Darstellungs- und Wahrnehmungsformen erfasst werden können.¹⁰⁰

Anthropologische Symboltheorien gehen davon aus, dass Symbole bei der Konstruktion und Reproduktion von sozialer Wirklichkeit eine wichtige Rolle spielen.¹⁰¹ Sie umfassen dabei zwei zu trennende Bereiche von Realität: die Welt der Sinneseindrücke, die als geistiges Konstrukt mit Hilfe von Symbolen bezeichnet, gedeutet, erklärt und strukturiert wird und die Sozialwelt als reales Konstrukt, das aus den sozialen Beziehungen besteht und durch symbolisches Handeln reproduziert wird. Beide Welten gehen auseinander hervor und beeinflussen einander ständig gegenseitig.¹⁰²

98 Als Zeichen wird in der Symboltheorie etwas verstanden, das im Kausalzusammenhang bzw. im direkten Bezug zu dem Bezeichneten steht. Jeanne Berrenberg gibt dafür folgende Beispiele an: „Der Klingelton an der Haustür ist ein Zeichen dafür, dass da jemand vor der Tür steht und Kommunikation oder Einlass begehrt (...). Rauch und ein beunruhigender Geruch im Arbeitszimmer sind ein Zeichen dafür, dass ich das Essen habe anbrennen lassen. Das heißt, ein Zeichen kündigt von etwas, das in direktem Bezug zu ihm steht (...). Ein Symbol tut das nicht.“ (Jeanne Berrenberg 2009, S. 25f). Dirk Hülst führt in seiner Auseinandersetzung mit soziologischen Symboltheorien außerdem an, dass Zeichen beim Übersetzungsverfahren zwischen Zeichen und Bezeichnetem keine emotionale Beteiligung des Zeichenverwenders voraussetzen. Er charakterisiert sie als technische Hilfsmittel beim Kommunikationsablauf und Informationsaustausch, deren Bedeutungsfestlegung im Rahmen öffentlicher Prozesse erfolgt, die reflexiv fassbar und intersubjektiv nachprüfbar sind (Dirk Hülst 1999, S. 360).

99 Dirk Hülst 1999, S. 352f

100Ebenda, S. 351

101Clifford Geertz als ein wichtiger Vertreter der anthropologischen Symboltheorie sieht Symbole als kulturelle Objekte, die grundsätzlich eine doppelte Eigenschaft haben: Sie sind einerseits Vermittler von „Modellen von Wirklichkeit“ und gleichzeitig auch Vermittler von „Modellen für Wirklichkeit“. Als „Modelle von etwas“ bilden Symbole laut Geertz einen Wirklichkeitsausschnitt nach. Sie helfen so den Gruppenmitgliedern, die bestimmte Symbole verwenden, diesen Ausschnitt zu ordnen, zu deuten und zu erklären. Als „Modelle für etwas“ manipulieren, verändern und konstruieren sie hingegen die Realität. In der Diskussion von Dirk Hülst, auf die sich die eben skizzierte Darstellung der Gedanken von Clifford Geertz stützt, findet sich zur Veranschaulichung folgendes Beispiel: Eine Hochzeit repräsentiert als Modell von etwas eine bestimmte Vorstellung von Beziehungen und anderen Werten. Gleichzeitig verpflichtet sie als Modell für etwas die Beteiligten auch für ein zukünftiges Handeln, das diesen Werten entspricht (Dirk Hülst 1999, S. 364)

102Dirk Hülst 1999, S. 362

Die Klassifikation von Wirklichkeit ist demnach eine erste wichtige Funktion, die Symbole innerhalb der sie verwendenden Gruppe wahrnehmen. Anhand der auf Charles Baudelaire zurückgehenden Metapher der „Wälder der Symbole“, die Eingang in die anthropologische Symboltheorie gefunden hat,¹⁰³ lässt sich eine weitere Besonderheit von Symbolen diskutieren: Symbole ergeben nur vor dem Hintergrund ihres jeweiligen bedeutungsstrukturierenden Zusammenhangs Sinn. Werden sie aus dem Kontext ihres Symbolsystems gerissen, das unterschiedliche Symbole und Vorstellungen enthält und diese miteinander in Beziehung setzt, verlieren sie ihren Bedeutungsgehalt. Jede Gruppe besitzt demnach ein Set von dominanten Symbolen, die besonders oft und in unterschiedlichen Zusammenhängen auftauchen.¹⁰⁴

Victor Turner als ein wichtiger Vertreter der symbolischen Anthropologie erklärt die Wirkmächtigkeit von Symbolen mit ihrer evokativen Kraft, durch die es ihnen gelingt, bei den Symbolverwendern Assoziationen hervorzurufen.¹⁰⁵ Er weist den dominanten Symbolen innerhalb eines Symbolsystems auch die Eigenschaften der Verdichtung, Vereinheitlichung und Differenzierung zu. Unter Verdichtung versteht er die Fähigkeit von Symbolen, unterschiedlichste Aspekte und Einzelheiten, die aus verschiedenen Kontexten stammen können, zu bündeln. Vereinheitlichung weist darauf hin, dass unterschiedliche Verweisungen in einem einzigen Symbol manifest werden können und unter dem Schlagwort der Differenzierung skizziert er die Eigenschaft von Symbolen, zwei Pole zu besitzen.¹⁰⁶ Laut Turner repräsentieren Symbole einerseits Ideen in Form von Werten, Normen und Ordnungsvorstellungen der Gruppe, die sich auf sie bezieht. Dies nennt Turner den ideologischen Pol. Andererseits erwecken Symbole über ihren emotionalen Pol auch Gefühle und wirken emotional stimulierend, indem sie einfachste „natürliche“ Assoziationen (Bilder von Blut, Feuer, Schmerz und Sexualität) und im Menschen tief verankerte Gefühle zum eigenen Körper auslösen.¹⁰⁷ Symbole haben über den ersten Pol die Funktion, Ideologien auszudrücken bzw. über Appelle an das Bewusstsein bestimmte gedankliche Vorstellungen zu vergegenwärtigen. Gleichzeitig haben sie aber durch den emotionalen Pol auch die Aufgabe, diese Vorstellungen und Ideologien mit positiven oder

103Charles Baudelaire verwendet die Metapher der „forêts de symboles“ in einem Gedicht in dem Band *Les Fleurs Du Mal* und auch Victor Turner soll angelehnt an ihn seine für die symbolische Anthropologie grundlegende Analyse der Symbole und Rituale des afrikanischen Stammes der Ndembu *The Forest of Symbols* genannt haben (Dirk Hülst 1999, S. 29).

104Dirk Hülst 1999, S. 354f

105Zitiert nach Jeanne Berrenberg 2009, S. 28

106Zitiert nach Dirk Hülst 1999, S. 355

107Zitiert nach Jeanne Berrenberg 2009, S. 28

negativen Gefühlen zu ergänzen.¹⁰⁸

Ihre Wirkmächtigkeit entfalten Symbole also dadurch, dass die Gruppenmitglieder, die sich auf sie beziehen, an die Relevanz der bezeichneten Signifikate glauben und sich gefühlsmäßig auf die Symbole einlassen.¹⁰⁹ Durch ihren emotionalen Gehalt haben Symbole also eine stark mobilisierende Wirkung¹¹⁰ und spielen eine wesentliche Rolle bei der Bildung von Gruppen bzw. nationalen Identitäten.¹¹¹ Symbole, die auch in narrativer Form vorliegen und so Bestandteile des kulturellen Gedächtnisses und wichtige Elemente der oben diskutierten Mythen sind, werden laut Bedrich Loewenstein bei Nationsbildungsprozessen zu einem elementaren „Integrationsfaktor“, der eine heterogene Bevölkerungsgruppe durch ein „Wir“-Bewusstsein verbinden und von anderen Gruppen abgrenzen kann.¹¹²

Gleichzeitig gewährleistet Symbolbildung die Tradierung und Reproduktion bestimmter Wert- und Normvorstellungen einer Gruppe, die im ideologischen Pol gespeichert sind. In ihm finden sich oft Einträge aus dem kollektiven Gedächtnis einer Gruppe, das, wie oben dargestellt wurde, eine sozial erinnerte und sozial konstruierte Form von Geschichte darstellt. Symbole bieten daher nicht nur die Möglichkeit zur Klassifikation der Wirklichkeit, sondern ermöglichen auch eine Klassifikation von Vergangenheit.¹¹³

Über tradierte und reproduzierte Wert- und Normvorstellungen der Gruppe werden gegenwärtige Macht- und Ordnungsprinzipien legitimiert. Gruppen, Institutionen und Staaten wirken mit unterschiedlichen Kommunikationsformen wie Ritualen, Zeremonien,

108Die Symboltheorie Victor Turners geht davon aus, dass die Übertragung vom ideologischen Pol auf den emotionalen Pol im Kontext von rituellen Handlungen stattfindet und dass dadurch auch im Rahmen von staatstragenden Veranstaltungen, Konzerten, politischen Kundgebungen und anderen Ritualen das sozial Erwünschte durch die emotionale Aufladung zum Begehrten wird (zitiert nach Dirk Hülst S. 358). Auch Bedrich Loewenstein, der Symbolen ebenfalls eine wichtige Rolle bei sozialen Gruppenbildungsprozessen zuweist, meint dazu folgendes: „(...) Symbole sind eben nicht nur (neutrale) Zeichen, die soziale und ökonomische Prozesse begleiten bzw. repräsentieren, sondern unter Umständen archaische 'Triebauslöser'“ (Bedrich Loewenstein 1999, S. 23).

109Über diese affektive Komponente sind Symbole eng mit Gewalt verbunden: Zu Propagandazwecken kann mit Symbolen bei Menschen Empörung, Angst oder Panik ausgelöst werden. Das aggressive Potential des Symbols kann gegen bestimmte Feindbilder oder gegen als bedrohlich angesehene Gruppen gelenkt werden. Dirk Hülst weist darauf hin, dass Pogromen und anderen gewalttätigen Ausschreitungen zwischen zwei unterschiedlichen Gruppen meist eine Beschwörung von gruppenspezifischen Symbolen vorausgeht (Dirk Hülst 1999, S. 359).

110Bedrich Loewenstein 1999, S. 24

111Christa Sütterlin hält in ihrer Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Symbolen und Identitätsbildung fest, dass Menschen durch kognitive Einsicht allein nicht fähig und bereit wären, sich auf die Vor- und Nachteile von Großgruppenidentitäten einzulassen. Symbole hätten die Funktion einer „emotionalen Brücke“ bei der Bildung künstlich geschaffener Großgruppen wie Nationen, die über individuelle Loyalitäten gegenüber der Familie und anderen Kleingruppen hinausreichen (Christa Sütterlin: „Symbole und Rituale im Dienste der Herstellung und Erhaltung von Gruppenidentität“, in: Paul Michel 2000, S. 4).

112Bedrich Loewenstein 1999, S. 23

113Jeanne Berrenberg 2009, S. 30

Mythen, Kunst, Musik und Literatur auf ihre Mitglieder ein. Ordnung und Macht haben innerhalb dieser Kommunikationsformen immer eine symbolische Repräsentation.¹¹⁴

Zusammenfassung des symboltheoretischen Zugangs und Relevanz für die vorliegende Arbeit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Symbole innerhalb von Gruppen oder Gesellschaften, die sich auf sie beziehen, die Funktion haben, Vorstellungen über die Wirklichkeit zu ordnen und Handlungsoptionen für diese Wirklichkeit bereit zu stellen. Zusätzlich gewährleisten sie den Zusammenhalt innerhalb einer Gruppe sowie die Tradierung und Reproduktion von Vorstellungen über Werte und die Legitimation der sozialen Ordnung.

An diesem Punkt stellt sich ähnlich wie bei den oben diskutierten Mythen die Frage, ob nun Menschen oder Symbole soziale Gruppen gestalten. Der Versuch der Beantwortung dieser Frage, die auch für die vorliegende Arbeit relevant ist, soll die Betrachtung von Symbolen als wesentliche Elemente in Kommunikations- und Handlungszusammenhängen von Großgruppen abschließen.

Da Symbole, wie soeben dargestellt wurde, oft vielschichtig sind und reflexiv nicht zugängliche Informationen repräsentieren, weil ihre Signifikaten meist Phänomene sind, die über die alltäglichen Erfahrungszusammenhänge hinausgehen, weisen symbolische Bedeutungssysteme oft eine gewisse Unschärfe auf.¹¹⁵ Der „Spielraum“, der dadurch entsteht, muss durch Interpretationsleistungen der Symbolverwender ausgefüllt werden.¹¹⁶ Obwohl die Geltung von Symbolen immer durch soziale Mechanismen abgesichert ist, geht ein semiologischer Zugang bei ihrer Deutung fehl: Symbole lassen sich nicht lexikalisch einer Bedeutung zuordnen, sondern beruhen auf der kognitiven Leistung jedes einzelnen Symbolverwenders. Diese Symboldeutung wird von einem impliziten Wissen unterstützt und gehorcht weitgehend unbewussten Regeln. So subjektiv, wie dies auf den ersten Blick wirkt, ist Symbolinterpretation jedoch nicht: Der Empfänger der durch Symbole transportierten Informationen muss vor dem jeweiligen Kontext herausfinden, ob seine Deutung angemessen ist. Wenn seine Interpretation mit den Deutungsgewohnheiten der Gruppe inkompatibel ist, muss der Symboldeuter mit Sanktionen rechnen.¹¹⁷

114Dirk Hülst 1999, S. 357

115Ebenda, S. 347

116Ebenda, S. 345

117Ebenda, S. 366

In ihrer Unschärfe ist so gleichzeitig das oben bereits angedeutete produktive Potenzial von Symbolen enthalten: Die repräsentierten Ideen sind durch die Unschärfe ihrer Signifikanten manipulierbar. Ihre Unschärfe eröffnet bei der auf die Interpretation folgende Umsetzung in Handlungen Spielräume, die Möglichkeiten zur Distanzierung bzw. zur gegenteiligen Umsetzung von Normen und Regeln bieten.¹¹⁸

Um die symboltheoretische Annäherung an die Forschungsgegenstände abzuschließen, soll unter Integration dieser neuen Aspekte noch einmal die Relevanz der Symboltheorie für die vorliegende Arbeit deutlich gemacht werden: Symbole sind sozial konstruierte Bedeutungsträger, die helfen, die Wirklichkeit einer Gruppe zu ordnen und zu deuten. Dadurch beinhalten sie ein identitätsstiftendes und gruppenbildendes Element. Gleichzeitig haben Symbole auch direkten Einfluss auf die Handlungsweisen der Gruppenmitglieder, weil die durch sie transportierten Wertvorstellungen sozial verbindlich werden und die Reproduktion der Werte und Normen einer Gruppe nach sich ziehen. Solche Vorstellungen können beispielsweise die sozialen Beziehungen innerhalb einer Gruppe (Familienstrukturen, Geschlechterstereotype,...) aber auch die Beziehungen zwischen „Wir-“ und „Fremd“-Gruppe (Abgrenzungsmechanismen) betreffen. Aufgrund der Vielschichtigkeit und Unschärfe von Symbolen sind ihre Inhalte den Symbolverwendern oft nicht reflexiv verfügbar und werden affektiv mit Hilfe von implizitem Wissen je nach Kontext immer wieder neu ausgewertet. In dieser Unschärfe ist die Möglichkeit enthalten, Wirklichkeiten zu verändern, da Symbole manipuliert und ihr Bedeutungsgehalt sowie ihre Handlungsvorschläge von den Symbolverwendern immer wieder neu ausgelegt werden. Es gibt also bei Symbolen nicht die eine allgemeingültige, reflexive Interpretation, vielmehr ist zentral für wen ein Symbol welche Bedeutung hat.¹¹⁹

1.4. Geschlechterrollenzuschreibungen in der nationalen Meistererzählung

Während in den bisherigen Darstellungen noch nicht auf die Geschlechterverhältnisse eingegangen wurde, beschäftigt sich dieses Kapitel explizit mit den spezifischen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, welche die südosteuropäischen Nationsbildungsprozesse begleiten.

118Dirk Hülst 1999, S. 345

119Jeanne Berrenberg 2009, S. 29

Annäherung an Geschlechterverhältnisse und nationales Denken in Südosteuropa

Die postsozialistische Genderforschung geht davon aus, dass die Kontinuitäten und Brüche zwischen sozialistischen und postsozialistischen Gesellschaftsformen mit einer Neuausverhandlung von individuellen, kollektiven und geschlechtlichen Identitäten einhergingen.¹²⁰ Wesentlich beeinflusst wurden diese Prozesse, wie noch darzustellen ist, von den wirkmächtigen Konzepten Nation, Tradition und Patriarchalismus.¹²¹

Wie in 1.1. schon dargestellt wurde, sieht der für die vorliegende Arbeit gewählte Zugang Nationen als wirkmächtige Konstrukte an, die aus bestimmten Gründen im 19. und 20. Jahrhundert sozial verbindlich und dadurch zu realen Ordnungsprinzipien wurden. Katherine Verdery stellt den Zusammenhang zwischen Nationen und spezifischen Geschlechterverhältnissen insofern her, als dass auch die Kategorie „Geschlecht“¹²² zunächst ein „kulturelles Konstrukt“ ist. Durch spezifische Reproduktionsstrategien wird es sozial verbindlich und als „natürlich“ bzw. schon immer dagewesen wahrgenommen.¹²³ Weiters führt Verdery aus, dass sowohl Nationen als auch Geschlechterrollendefinitionen Mittel zur gesellschaftlichen Differenzierung sind.¹²⁴ Die Kategorie „Geschlecht“ fungiert

120Žarana Papić: „Postcommunism and Gender. War, Nationalist Mutations and the Social Position of Women in Serbia“, in: Susanne Binder, Jelena Tošić (Hg.): *Refugee Studies and Politics. Human Dimensions and Research Perspectives*, Wien 2002, S. 208

121Ebenda, S. 208. Die den Auseinandersetzungen im Rahmen dieser Arbeit zugrunde liegende Begriffsdefinition folgt im Wesentlichen der Verwendung bei Nita Luci, die Patriarchalismus als „privileging of male discourses and practices within a political/public sphere, constructed as following 'traditional' dictates through which family and kin relations are exercised“ beschreibt (Nita Luci: „Transitions and Traditions: Redefining Kinship, Nation and Gender in Kosova“, in: Karl Kaser, Elisabeth Katschnig-Fach (Hg.): *Gender and Nation in Southeastern Europe*, Münster 2005, S. 147).

122Anstatt das englische *Gender* zu verwenden, wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit für die Beschreibung des Konzept sozial konstruierter Differenz zwischen „männlich“ und „weiblich“ auf das deutsche Wort „Geschlecht“ ausgewichen.

123Katherine Verdery 1994, S. 226

124Als solche besitzen beide Konzepte einerseits homogenisierende Funktionen, da sich beispielsweise alle Individuen eines Kollektivs von als „anders“ und „fremd“ wahrgenommenen Mitglieder einer anderen Gemeinschaft abgrenzen. Andererseits trägt die Kategorie „Geschlecht“ auch zur Ausdifferenzierung innerhalb der Gruppe bei, weil so im nationalen Kollektiv weitere Identitätsoptionen angeboten werden. Katherine Verdery weist darauf hin, dass in den meisten Systemen nur zwei Kategorien zwischen denen Geschlecht differenziert wird - nämlich männlich und weiblich - entwickelt werden (Katherine Verdery 1996, S. 62). Auch wenn im Rahmen dieser Arbeit der Argumentation von Verdery folgend vor allem die Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit als ein Teilaspekt der Analyse der Symbolfiguren beleuchtet werden wird, soll darauf hingewiesen werden, dass sich im Rahmen der *Queer Studies* in den letzten Jahrzehnten Ansätze entwickelt haben, welche die Dichotomie zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit zu Gunsten offenerer Kategorien auflösen. So findet sich bei Sabine Hark eine fundierte Auseinandersetzung mit der *Queer Theory*, die sich kritisch mit der sogenannten „Zwei-Geschlechter-Ordnung“ auseinandersetzt (Vgl.: Sabine Hark: „Queer Studies“, in: Christina von Braun, Inge Stephan (Hg.): *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*. Wien u.a. 2005. S. 285–303). Katherine Verdery geht außerdem davon aus, dass die Konzepte Nation und Geschlecht sowohl auf subjektiven Erfahrungen als auch auf dem vorherrschenden Verständnis und den jeweiligen Zuschreibungen, die von der Großgruppe ausverhandelt werden, beruhen. Durch diese Koppelung werden

demnach innerhalb der Nation als Ordnungsprinzip, welches das Verhältnis zwischen Körpern und den ihnen zugeschriebenen Bedeutungen bzw. Rollen ausverhandelt.¹²⁵

Viele Theoretikerinnen weisen auf die enge Verzahnung zwischen patriarchalen Wertvorstellungen, traditionalistischen Frauenbildern und nationalen Ideologien hin,¹²⁶ die sowohl im Sozialismus als auch im Postsozialismus eine wichtige Rolle spielt und daher auch für das Verständnis der im Rahmen der vorliegenden Arbeit diskutierten Symbolfiguren wichtig ist.

Geschlechterverhältnisse und ihre (Re-) Konstruktion im Sozialismus und Postsozialismus

Obwohl im sozialistischen Jugoslawien die Gleichstellung der Frauen wie in anderen sozialistischen Staaten „von oben“ verordnet wurde, lösten sich die Kernelemente des Patriarchalismus nicht auf.¹²⁷ Die staatliche Verordnung der Emanzipation führte in der Kombination mit dem Fehlen zivilgesellschaftlicher Strukturen und negativen Erfahrungen mit dem sozialistischen System zu einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Feminismus. Parallel dazu kam es zu einer Aufwertung traditioneller gesellschaftlicher Organisationsweisen im als „staatsfern“ wahrgenommenen privaten Bereich,¹²⁸ welche die patriarchalen präsozialistischen Strukturen fortschrieben.¹²⁹ Oberflächlich verschwand der

Geschlechterverhältnisse naturalisiert und sozial verbindlich gemacht (Katherine Verdery 1994, S. 226).

¹²⁵Katherine Verdery 1996, S. 62

¹²⁶Neben der schon zitierten Katherine Verdery haben sich grundlegend auch Nira Yuval-Davis (vgl.: Nira Yuval-Davis 1997), sowie osteuropaspezifisch beispielsweise Susan Gal (vgl.: Susan Gal 2000) und im deutschsprachigen Raum, ebenfalls mit Bezug auf Osteuropa, unter anderem Eva Kreisky (vgl.: Eva Kreisky: „Vom patriarchalen Staatssozialismus zur patriarchalen Demokratie. Der politische Systemwechsel in Osteuropa aus der Gender-Perspektive“, in: Dieselbe (Hg.): Vom patriarchalen Staatssozialismus zur patriarchalen Demokratie, Wien 1996) mit der Thematik beschäftigt. Im osteuropäischen Raum selbst ist beispielsweise die schon genannte Žarana Papić zu nennen. Außerdem beschäftigen sich auch Nita Luci (vgl.: Nita Luci 2005) und die Philosophin Rada Iveković (Rada Iveković: „The Fiction of Gender Constructing the Fiction of Nation: On How Fictions Are Normative, and Norms Produce Exceptions“, in: Karl Kaser, Elisabeth Katschnig-Fach (Hg.): Gender and Nation in Southeastern Europe, Münster 2005, S. 19-38) mit dem Zusammenhang zwischen Nationsbildung und geschlechtlichen Identitäten.

¹²⁷Eva Kreisky führt als Beispiel hierfür an, dass weder die Norm männlicher Erwerbstätigkeit und damit die Rolle des Mannes als Ernährer der Familie durch die sozialistische Beschäftigungspolitik untergraben werden konnte, noch der „berufliche Patriarchalismus“, also die geschlechtsspezifisch unterschiedlichen Löhne bzw. Gehälter, zu Gunsten einer Gleichstellung der Frauen im Sozialismus hinter sich gelassen wurde. Außerdem waren Frauen aus den wesentlichen Machtebenen der Gesellschaft ausgeschlossen und spielten in der „politisch-administrativen Gestaltung osteuropäischer Gesellschaften“ keine Rolle (Eva Kreisky 1996, S. 11).

¹²⁸Eva Kreisky 1996, S. 12

¹²⁹Eine fundierte Darstellung der Geschlechterverhältnisse bzw. der patriarchalen Strukturen im Balkanraum findet sich bei: Karl Kaser: „Familie und Geschlechterbeziehungen“, in: Derselbe (Hg.): Historische Anthropologie im südöstlichen Europa, Wien u.a. 2003, S. 153–174. Auch die schon erwähnte Nita Luci weist in ihrer Auseinandersetzung mit den Blutfehde-Aussöhnungsaktionen und der sexuellen

als überwunden propagierte Patriarchalismus zwar von der politischen Bildfläche, im alltäglichen und zwischenmenschlichen Bereich wirkte er aber gemeinsam mit nationalen Denkgewohnheiten weiter fort.¹³⁰

Während laut Katherine Verdery im Sozialismus der Staat die Rolle des patriarchalen Familienoberhaupts übernommen hatte, kommt es im Postsozialismus durch die verlorene männliche Autorität in der Kernfamilie zu einer Neuausverhandlung der Geschlechterrollen.¹³¹ So wird die Rückkehr zu „natürlichen“ Geschlechterrollen einerseits oft als Versuch legitimiert, das „unmoralische“ und „bevormundende“ System des Sozialismus hinter sich zu lassen. Eva Kreisky weist darauf hin, dass „Freiheit“ in postsozialistischen Gesellschaftsformen oft so ausgelegt wird, dass auch traditionelle Geschlechterrollen eingenommen werden dürfen, ohne dabei staatliche Vorgaben zu missachten.¹³² Andererseits erklärt Katherine Verdery die oft festzustellende Abwertung von Frauen als „Verbündete der Kommunisten“ und die im Postsozialismus oft auftretenden antifeministischen Politiken dadurch, dass Frauen im Bezug auf sozialistische Beschäftigungspolitik, Abtreibungsdiskurse und die dadurch einhergehende vermeintliche „Aufbesserung“ ihres sozialen Status als „Profiteurinnen“ des alten Systems wahrgenommen werden.¹³³

Ein wesentliches Charakteristikum geschlechtsspezifischer Rekonstruktionen im Postsozialismus stellt die Feminisierung des im nationalen Zusammenhang wichtigen Konzepts Tradition dar. Der schon im Sozialismus innerhalb der Geschlechterrollenbilder konstruierte Gegensatz zwischen „männlich-modern“ und „weiblich-traditionell“ ermöglicht den postsozialistischen Rückgriff auf ein vermeintlich „natürliches“ Frauenbild, das Frauen vor allem in ihre Mutterrolle drängt.¹³⁴ Anhand dieser Geschlechterrollenzuschreibungen wird die Verzahnung nationaler Denkgewohnheiten und traditioneller Frauenbilder besonders deutlich: Als „*bearers of the nation*“¹³⁵ kommt Frauen innerhalb der nationalen Ideologie durch ihre vermeintlich „natürliche“ Mutterrolle zunächst eine der wichtigsten Funktion zu, da durch sie der Fortbestand der Nation gesichert werden soll.

Gewalt gegenüber Frauen im Kosovo-Krieg darauf hin, dass die über Jahrhunderte überlieferten Vorstellungen der in Südosteuropa vorherrschenden Verwandtschaftssysteme und deren traditionelle Weiblichkeitsvorstellungen eine wichtige Rolle bei der Neuausverhandlung der Geschlechterverhältnisse spielten (Nita Luci 2005, S. 160).

130Nita Luci 2005, S. 164

131Katherine Verdery 1996, S. 58

132Eva Kreisky 1996, S. 12

133Katherine Verdery 1996, S. 56

134Katherine Verdery 1994, S. 232f

135Anne McClintock: „No Longer in a Future Heaven: Gender, Race and Nationalism“, in: Dieselbe, Aamir Mufti, Ella Shohat (Hg.): *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. London u.a. 1997, S. 92

Ein wichtiges Medium, das die Reproduktion solcher Geschlechterrollen ermöglicht, stellt die jeweilige Nationalhistoriographie dar. Katherine Verdery macht durch ihre Analyse der rumänischen Geschichtsschreibung innerhalb des sozialistischen Systems unter anderem deutlich, dass nationale Denkgewohnheiten aus dem 18. und 19. Jahrhundert im Sozialismus konserviert wurden und dadurch für den Rückgriff im Postsozialismus bereit standen.¹³⁶ In solchen nationalen Geschichtsbildern tauchen insofern geschlechtsspezifische Darstellungen auf, als dass die nationale Geschichte als endlose Abfolge männlicher Helden präsentiert wird. Mit Hilfe einer auf diese Protagonisten konzentrierten Geschichtsschreibung lassen sich laut Verdery die wesentlichen Topoi nationaler Mythen wie Heldentum, Triumph, aber auch die Opferrolle bzw. das Opfer für die Nation transportieren.¹³⁷

Gleichzeitig ist die Ausklammerung weiblicher Protagonistinnen aus diesem Narrativ auch mit der untergeordneten Rolle zu erklären, die Frauen innerhalb der nationalen Ideologie zugewiesen wird: Während die männlichen Helden für die Nation die wichtigere Funktion einnehmen, indem sie ihr Leben für sie opfern und dadurch für sich selbst und das nationale Kollektiv ewiges Leben erlangen, nehmen Frauen lediglich ihre „natürliche“ Aufgabe als Mütter wahr.¹³⁸

Durch diese Hierarchisierung werden die patriarchalen Wertvorstellungen, die nationalem Denken zugrunde liegen, besonders deutlich: Die wichtigste weibliche Funktion für die Nation - die physische Reproduktion der Nation durch Geburt und Mutterschaft - wird den Aufgaben der Männer untergeordnet, die innerhalb des nationalen Kollektivs die Rolle der aktiven Verteidiger im Kampf sowie die geistige bzw. „ewige“ Reproduktion der Nation und der nationalen Idee übernehmen.

Die soeben beschriebenen Entwicklungslinien machen deutlich, dass die gegenwärtige Ausformung der Geschlechterverhältnisse in Südosteuropa einerseits vor dem Hintergrund nationaler Denkgewohnheiten und patriarchaler Wertvorstellungen, andererseits auch im Kontext der Kontinuitäten und Brüche zwischen Sozialismus und Postsozialismus gesehen werden muss. Im Postsozialismus kommt es demnach zu einer verstärkten (Re-) Orientierung an nationalen Denkgewohnheiten, die ihre Wurzeln teilweise im 19. Jahrhundert haben und den Sozialismus, wie soeben dargestellt wurde, überdauern konnten. Gleichzeitig werden auch die patriarchalen Strukturen, die auf präsozialistische

¹³⁶Wie in 2.2. noch dargestellt werden wird, kommt es auch im albanischsprachigen Kontext innerhalb der Identitätsbildung und Geschichtsschreibung zu einer Konservierung nationalen Gedankenguts des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

¹³⁷Katherine Verdery 1994, S. 238f

¹³⁸Ebenda.

Realitäten zurückgehen, aktualisiert. An die Stelle des sozialistischen Gleichheits-Paradigmas rückt im Postsozialismus die Ideologie des patriarchalen Nationalstaats, der mit Blick auf die Kategorie „Geschlecht“ zu einer „Retraditionalisierung“ und „Renaturalisierung“ weiblicher Identitäten, Geschlechterrollen und symbolischer Darstellung von Weiblichkeit beiträgt.¹³⁹

Geschlechterverhältnisse im albanischsprachigen Kontext

Neben den oben beschriebenen Prozessen, die den Übergang zwischen Sozialismus und postsozialistischen Gesellschaftsformen kennzeichnen, spielen im kosovo-albanischen Kontext, der für diese Arbeit der wesentliche Bezugsrahmen ist, die Gewalterfahrungen in den 1990er-Jahren eine wichtige Rolle. Der Zusammenhang zwischen den Kategorien „Nation“ und „Geschlecht“ wird in der Wahrnehmung und Bewertung des Kosovo-Krieges 1998/1999 sichtbar. So stellt Silvia Salvatici in ihrer Analyse narrativer Interviews mit Frauen, die vom Kriegsgeschehen unmittelbar betroffen waren, dar, dass deren Erinnerungen und ihre Positionierungen zur eigenen Rolle im Krieg meist die geschlechtsspezifischen Verbindlichkeiten der albanischen Meistererzählung reproduzierten: Viele der Frauen sahen sich als Mütter in der Rolle der leidenden Opfer, während die Männer als heroische Märtyrer wahrgenommen wurden.¹⁴⁰ Die Neuausverhandlung der geschlechtlichen Identitäten im Kontext dieser Gewalterfahrungen zieht demnach auch in Kosovo einen Rückgriff auf traditionelle Geschlechterrollenbilder nach sich.

Die Massenmedien spielen dabei ähnlich wie in Serbien auch im kosovo-albanischen Kontext eine wichtige Rolle. Nita Luci illustriert anhand der medial vermittelten Blutfehde-Aussöhnungsaktionen, die zu Beginn der 1990er-Jahre in Albanien und Kosovo stattfanden, die Traditionalisierung der albanischen Identität und deren Auswirkungen auf das vorherrschende Frauenbild. So wurde in den Medien durch die Berichterstattung über die Blutfehde-Aussöhnungsveranstaltungen ein Konnex zwischen der albanischen Nation und bestimmten Wertvorstellungen im Bezug auf die Familie und auf Männlichkeit bzw. Weiblichkeit und Sexualität hergestellt. In den dadurch neu entstandenen Sphären für die Performanz nationaler Identität wurden für Frauen vor allem ihre Rollen als Mütter,

¹³⁹Zarana Papić 2002, S. 206

¹⁴⁰Vgl.: Silvia Salvatici: „Public Memory, Gender and National Identity in Postwar Kosovo: The Albanian Community“, in: Paula Hamilton, Linda Shopes (Hg.): Oral History and Public Memories, Philadelphia 2008, S. 253-268.

Schwestern und Töchter verbindlich.¹⁴¹

Mit der Zuweisung dieser traditionellen Geschlechterrollen geht aber noch eine zweite interessante Entwicklung einher, die sich in einem von Nita Luci genannten Lied manifestiert. Das auf einen Text des „*Rilindja*“-Dichters Naim Frashëri zurückgehende Musikstück erfuhr in den 1990er-Jahren im Zuge der Aussöhnungsaktionen große Popularität. Im Text heißt es wörtlich: „Oj Kosove, o nena ime! Ndonse jamë-o i mërguar, Dashurinë tënde zemra kurrë s'ka me harua-hej.“¹⁴² Die Anrufung Kosovos als „Mutterland“ im ersten Satz reproduziert zunächst das schon beschriebene Weiblichkeitsbild. Der Hauptsatz der zweiten Zeile weckt durch die Verwendung der Wörter „Herz“ und „Liebe“ jedoch andere Assoziationen und stellt das lyrische Ich in den Kontext einer Liebesbeziehung mit dem adressierten „Mutterland“. Das Phänomen der erotisierten Darstellung der Nation als Geliebte und die damit einhergehende Sexualisierung nationaler Empfindungen wird auch von Katherine Verdery beschrieben und als wichtiger Mechanismus genannt, der die emotionale Bindung der Individuen an das nationale Kollektiv gewährleisten soll.¹⁴³

Ähnlich wie in Serbien wurden Frauen in den 1990er-Jahren auch im albanischsprachigen Raum in öffentlichen Darstellungen kaum als Politikerinnen, Ärztinnen, Beamtinnen oder in anderen Rollen gezeigt, die den traditionellen Geschlechterrollen widersprachen.¹⁴⁴ Meist wurde im öffentlichen Diskurs - in Massenmedien, dem Liedgut bzw. im für den Balkanraum wichtigen Medium der oralen Erzähltradition - die Rolle der Frauen als passive, leidende Opfer bzw. Mütter reproduziert. Eine Ausnahme stellte jedoch das sexualisierte Auftreten von Popsängerinnen dar, die mit der zu analysierenden Adelina Ismajli auch im albanischsprachigen Kontext eine Entsprechung gefunden haben. Ihr Einfluss auf die Bildung der nationalen Identität bei den Kosovo-Albaner wird im Rahmen dieser Arbeit untersucht.

141Nita Luci 2005, S. 150

142Deutsche Übersetzung: „Kosovo, mein Mutterland! Obwohl ich im Exil bin, hat mein Herz deine Liebe nie vergessen“, übersetzt und zitiert nach: Nita Luci 2005, S. 158

143Katherine Verdery 1994, S. 243-250

144Jasmina Lukić weist daraufhin, dass in serbischen Printmedien in unterschiedlichsten Berichterstattungen geschlechtsspezifische Darstellungsstrategien gewählt wurden, die den traditionellen Rollenbildern entsprachen. Wenn Frauen nicht nur als anonyme Opfer, protestierende Mütter oder leidende Töchter, sondern als eigenständig handelnde Individuen dargestellt wurden, wurde meist in einer sexuell aufgeladenen Weise über Popsängerinnen wie „Ceca“ berichtet (vgl.: Jasmina Lukić: „Media Representations of Men and Women in Times of War and Crisis: The Case of Serbia“, in: Susan Gal (Hg.): *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life After Socialism*, Princeton 2000, S. 393-423).

Zusammenfassung und Relevanz für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit

Im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit soll demnach unter anderem herausgearbeitet werden, inwiefern die individuellen Deutungen der zu diskutierenden Symbolfiguren durch die Interviewten in den Kontext der soeben dargelegten theoretischen Zugänge der postsozialistischen Geschlechterforschung gestellt werden können. Dabei wird vor allem interessant sein, inwiefern bei der Deutung der Figuren als nationale Symbole die traditionellen Weiblichkeitsvorstellungen ausschlaggebend sind. Gleichzeitig kann durch die gewählte Methodik der narrativen Interviews aber auch herausgearbeitet werden, ob davon abweichende Deutungen der Figuren innerhalb des nationalen Diskurses argumentiert werden, oder ob die ausgewählten Symbolfiguren auch über ihre Bedeutung für die nationale Identität hinausgehend jenseits traditioneller Geschlechterrollenzuschreibungen dekodiert werden. Wie soeben angeklungen ist, spielen vor allem die Interpretation der beiden Popsängerinnen durch die Befragten eine wichtige Rolle, weil diese durch ihr sexualisiertes Auftreten zunächst mit den postsozialistischen Deutungsgewohnheiten zu brechen scheinen. Ob die emotionale Bindung an die Nation durch Erotisierung und Sexualisierung gelingt und die Sängerinnen als nationale Mobilisiererinnen wahrgenommen werden, soll anhand der Interviews herausgearbeitet werden. Für die Analyse der als Freiheitskämpferin erinnerten Symbolfigur Shote Galica, die durch ihr männliches Auftreten ebenfalls mit gängigen Geschlechterrollenerwartungen bricht, bieten die soeben dargestellten Zugänge ebenfalls eine wichtige Grundlage.

Durch eine sehr offene Eingangsfrage, mit der jedes Interview begonnen wurde, kann außerdem ein Überblick über die Relevanz der fünf weiblichen Figuren innerhalb der albanischen Erinnerungskultur gewonnen werden, um herauszufinden, ob auch innerhalb der albanischen Nationalhistoriographie ein männerdominiertes Geschichtsbild vorherrscht.

1.5. Zusammenfassung der theoretischen Zugänge mit Blick auf die Forschungsfragen

Im vorangegangenen Kapitel wurden die Zusammenhänge zwischen Nationsbildungsprozessen, Erinnerungskultur und historischer Mythen sowie den im nationalen Diskurs verankerten Geschlechterrollenbildern dargestellt. Dadurch sollen die ausgewählten Figuren als nationale Symbolfiguren innerhalb der nationalen Meistererzählung, welche die behandelten Konzepte miteinander verbindet, betrachtet werden können.

Für die vorliegende Arbeit bedeuten die Ergebnisse aus der Symboltheorie und der Nationalismusforschung, dass zwar nicht die eine lexikalische Bedeutung der ausgewählten Symbolfiguren im Kontext der albanischen Identitätsbildung erhoben werden kann. Laut Victor Turner gibt es aber dennoch die Möglichkeit, Symbole wissenschaftlich zu interpretieren und sich mit ihren unterschiedlichen und komplexen Bedeutungsgehalten auseinanderzusetzen, um dadurch mehr über die zugrunde liegenden Ideologien der symbolverwendenden Gruppe herauszufinden. Bei einer solchen Auseinandersetzung gilt es die Symbole sowohl in deren äußerer Form und deren Kontext zu untersuchen, als auch die individuelle Komponente durch die Interpretation der Gruppenmitglieder in die Untersuchung miteinzubeziehen.¹⁴⁵

Ersteres soll im Rahmen dieser Arbeit insofern geleistet werden, als dass die Symbolfiguren im folgenden Kapitel 2.2. in den Kontext südosteuropäischer Nationsbildung und albanischer Identitätsbildungsprozesse gestellt werden. Auch ihre äußere Form bzw. ihr historischer Gehalt soll kontextualisiert werden.

Letztgenanntes wird im Forschungsdesign der vorliegenden Arbeit berücksichtigt, indem zur Erhebung des Bedeutungsgehalts der Symbolfiguren narrative Interviews geführt wurden. In Gesprächen mit in Wien lebenden Kosovo-Albanern wurden individuelle Zugänge und Assoziationen sowie unterschiedliche Interpretationen der Figuren gesammelt und zu einem Einblick in das Symbolsystem der kosovarischen Gesellschaft bzw. der kosovo-albanischen Diaspora in Wien verdichtet. So soll untersucht werden, welche Bedeutungsgehalte den einzelnen Figuren von unterschiedlichen Interpreten zugeschrieben werden, welche individuellen Strategien oder Gemeinsamkeiten es bei der Symbolverwendung und Symbolaneignung gibt und welche Rückschlüsse diese Sinnzuschreibungen auf die gegenwärtigen Norm- und Wertvorstellungen der

¹⁴⁵Zitiert nach Jeanne Berrenberg 2009, S. 29

untersuchten Gruppe zulassen.

Dadurch wird eine Beschäftigung mit der Frage gewährleistet, ob die zu diskutierenden Figuren bei der Ausbildung und Tradierung nationaler Identität überhaupt eine Rolle spielen. Da es sich bei den ausgewählten Symbolen um weibliche Figuren handelt, soll zusätzlich über die skizzierten Zugänge aus der postsozialistischen Geschlechterforschung geprüft werden, ob über die Figuren Wertvorstellungen im Bezug auf das Verhältnis zwischen Männern und Frauen, Männlichkeit und Weiblichkeit innerhalb des nationalen Kontexts transportiert werden und wenn ja, welche Geschlechterstereotype auf diese Weise reproduziert werden.

2. Historische Kontextualisierung

2.1. Nationalisierungs- und Identitätsbildungsprozesse in Südosteuropa

Um den albanischen Identitätsbildungsprozess als grundlegenden Bezugsrahmen der vorliegenden Arbeit verwenden zu können, werden die Entwicklungen zunächst vor dem Hintergrund regionaler Zusammenhänge betrachtet und eingeordnet. Hierzu sollen kurz die Anfänge der Nationsbildungsprozesse in Südosteuropa skizziert und die dortigen Voraussetzungen und Merkmale der Entwicklungen beschrieben werden.

Merkmale der Nationalisierungsprozesse in Südosteuropa

Die Bildung von Nationen als politische und soziale Gruppen begann in Südosteuropa nicht wesentlich verzögert vom west- oder mitteleuropäischen Raum im 19. Jahrhundert.¹⁴⁶ Wesentlich beeinflusst wurden die Nationalisierungsprozesse vom osmanischen *Millet*-System,¹⁴⁷ das den Übergang von vormodernen religiösen Identitäten¹⁴⁸ zu nationalen ethnischen Identitäten wesentlich mitgestaltete.¹⁴⁹

Miroslav Hrochs Modell von den drei Phasen für den Ablauf von Nationalbewegungen¹⁵⁰ hält als ersten Entwicklungsprozess den „Gelehrtennationalismus mit Entdeckung der eigenen nationalen Kultur“ fest.¹⁵¹ Ausgelöst wurden Nationsbildungen auch in

146Die Nationsbildungen der Serben, der Griechen oder der Bulgaren setzten in der Mitte des 19. Jahrhunderts ein und gingen mit Unabhängigkeitsbestrebungen und Abgrenzungskonflikten mit dem Osmanischen Reich einher. Sie brauchten weder bis Abschluss der äußeren Nationsbildung durch die Institutionalisierung als unabhängige Staaten, noch zur inneren Nationsbildung im Bezug auf die gesellschaftliche Durchdringung durch die neue Identität wesentlich länger als Staaten wie Deutschland und Frankreich (Konrad Clewing 2011a, S. 719).

147Im Osmanischen Reich waren die nicht muslimischen Bevölkerungsgruppen zum Zweck der Verwaltung nach ihrer religiösen Zugehörigkeit in verschiedene Verwaltungseinheiten, die sogenannten „*Millets*“ zusammengefasst (Konrad Clewing 2011b, S. 509).

148Als Beispiel hierfür sei Oliver Jens Schmitts Auseinandersetzung mit dem Nationalisierungsprozess des orthodoxen *Millets* angeführt, für den er drei wesentliche Kernelemente nennt: Die Nationalisierung der südslawischen Bevölkerungsgruppen nahm ihren Ausgang aus dem orthodoxen *Millet* und führte über die Abgrenzung der südslawischen geistlichen Elite vom griechischsprachigen Patriarchat zur Ausbildung der serbischen und bulgarischen Konfessionsnationen. Dabei entstanden neben der geistlichen Elite auch eine weltliche Elite, die sich nach und nach von der geistlichen emanzipierte und sich zu einer wichtigen Machtstruktur entwickelte. Außerdem wirkten die christlichen Nachbarstaaten in Form von entsandten Lehrern, Diplomaten, Priestern und bewaffneten Banden ebenfalls auf den jeweiligen Nationalisierungsprozess ein (Oliver Jens Schmitt 2008, S. 160).

149Konrad Clewing 2011b, S. 538

150Auch wenn Modelle wie dieses mit Vorsicht zu genießen sind, da sie einen linearen und chronologischen Ablauf von Prozessen suggerieren, die vielfach von parallelen und widersprüchlichen Entwicklungen gekennzeichnet sind, soll das Modell von Miroslav Hroch hier angewendet werden, um einen generellen Überblick über Nationsbildungsprozesse zu gewährleisten.

151Zitiert nach Konrad Clewing 2011a, S. 718

Südosteuropa durch die Schicht der Intellektuellen, die nicht nur alphabetisiert war, sondern auch im engen Kontakt mit den westeuropäischen Eliten und deren Denken stand.¹⁵² Schon ihr Wunsch¹⁵³ nach „Europäisierung“ und wirtschaftlichem sowie kulturellem Wandel allein führte zu der Übernahme des westeuropäischen Geschichtsmodells und den Bestrebungen, das als weniger fortschrittlich empfundene „Eigene“ konkurrenzfähig zu machen. So wurde versucht, den Nationsbildungsprozess der eigenen Nation so schnell wie möglich voranzutreiben.¹⁵⁴ Die weiteren Phasen der Nationsbildung, die bei Miroslav Hroch mit dem Verlauf über die „politische Agitation“ und der „nationalen Massenbewegung mit anschließender Staatsbildung“ charakterisiert werden, sind in Südosteuropa von Bevölkerungsgruppe zu Bevölkerungsgruppe nicht nur im Bezug auf die zeitlichen Dimensionen höchst unterschiedlich verlaufen. Während die serbische Nationalbewegung beispielsweise bald im Rahmen eines serbischen Staates institutionalisiert wurde, wird von der albanischen Staatswerdung im Jahr 1912 als einer relativ späten gesprochen.¹⁵⁵

Nationsbildungsprozesse im albanischsprachigen Raum

Die albanische Nationalbewegung, die unter dem Begriff „*Rilindja*“ nicht nur im albanischen Geschichtsbild fest verankert ist, sondern mit ihm auch die Wiedergeburt einer schon in früheren Zeiten existierenden Nation suggeriert,¹⁵⁶ markiert den Beginn der albanischen Nationswerdung¹⁵⁷ und liefert den ideologischen Grundstein sowie jene

152Wladimir Fischer weist in seiner Auseinandersetzung mit der serbischen Erinnerungskultur darauf hin, dass beispielsweise serbische Intellektuelle in der Habsburger Monarchie im späten 18. Jahrhundert mit dem modernen westeuropäischen Geschichtsbild als Chronotopos in Berührung kamen. Über die Vertauschung von Zeit und Raum befinden sich gemäß dieser Vorstellung jene „westlichen“ Intellektuellen und auch die „westlichen“ Nationen immer in der Gegenwart, während jene „andere“ hingegen in der geschichtslosen Vergangenheit festsitzen und aus dem Hier und Jetzt ausgeschlossen sind (Wladimir Fischer: „Das 'Loch' in der serbischen Erinnerung. Reaktionen auf das westliche Geschichtsmodell zwischen Literaturgeschichte und Popularkultur“, in: Penka Angelova, Manfred Müller (Hg.): Erinnerungskulturen im Vergleich, Wien 2009, S. 69)

153Konrad Clewing weist darauf hin, dass Ernst Gellners Behauptung, die Industrialisierung sei als gesellschaftlicher Wandlungsprozess Voraussetzung für die Nationsbildung, insofern kontrafaktisch ist, als dass schon der Wunsch nach Wandel für die Teilnahme am Entwicklungswettbewerb und den Beginn der Nationskonstruktion entscheidend war (Konrad Clewing 2011a, S. 718).

154Wladimir Fischer 2009, S. 69

155Vgl. etwa Noel Malcolm: „Myths of Albanian National Identity. Some Key Elements, as Expressed in the Works of Albanian Writers in America in the Early Twentieth Century“, in: Bernd J. Fischer, Stephanie Schwandner-Sievers (Hg.): Albanian Identities. Myths and History, Bloomington 2012, S. 72 und Peter Bartl: „Zum Geschichtsmythos der Albaner“, in: Dittmar Dahlmann, Wilfried Potthoff: Mythen, Symbole, Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2002, S. 119

156Oliver Jens Schmitt: Die Albaner. Eine Geschichte zwischen Orient und Okzident, München 2012, S. 136

157Oliver Jens Schmitt macht für die Darstellung der albanischen Nationalisierungsprozesse einige wichtige Vorbemerkungen: Um den Beginn der albanischen Nationsbildung verstehen zu können, ist zunächst zu

Elemente der Nationalidentität, die bis heute eine wesentliche Rolle spielen.¹⁵⁸ Die wichtigsten „Nationsbildner“ waren ähnlich wie in anderen Kontexten auch in der albanischen „*Rilindja*“ männliche Intellektuelle, die zunächst aus der italienischen und amerikanischen Diaspora und schließlich auch im albanischsprachig besiedelten Gebiet auf dem Balkan wirkten.¹⁵⁹ Alle diese Dichter und Denker versuchten auf Basis bestimmter Mythen, die weiter unten noch diskutiert werden sollen, ein albanisches Geschichtsbild zu konstruieren, das nach innen identitätsstiftend und nach außen abgrenzend wirken sollte.¹⁶⁰

Die Herausforderungen bei der Bildung einer viele unterschiedliche Gruppen umfassenden Nationalidentität waren vielfältig. So versuchte das Osmanische Reich, das sich schon durch das Aufkommen anderer Nationen bedroht sah, Nationalisierungsprozessen entgegenzuwirken. Zusätzlich wurden die albanischen Nationalbewegten auch mit der „kleinräumigen Komplexität der Identitäten“¹⁶¹ konfrontiert, die sich in einem kaum existierenden allgemein zugänglichem Kommunikationsraum schwer zugunsten einer umfassenden Nationalidentität auflösen ließen.

Ein wichtiges Medium war dabei die albanische Sprache, die wie oben schon erwähnt bereits in vernationalen Zeiten eine wichtige Identitätsstifterin für die albanischsprachige Bevölkerung darstellte und sie von ihrer Umgebung abgrenzte. Sie wurde aber auch vom Osmanischen Reich als wichtiges Instrument der Nationalisierung wahrgenommen und

beachten, dass die Forschung in den letzten Jahren belegen konnte, dass eine protonationale Identität, die sich auf ein ethnisches und vor allem sprachliches Bewusstsein der Albaner stützte, schon vor dem 19. Jahrhundert, in dem die Nationalbewegungen einsetzten, vorhanden war. Dieses vornationale Zugehörigkeitsempfinden wurde nach 1800 politisch weiterverarbeitet und etablierte so die Wirkmächtigkeit der Konzepte Nation und Nationalstaat. Eine Entwicklung von den vormodernen, religiös, örtlich oder sozial geprägten Identitäten hin zu einer nationalen Identität, die schlussendlich in der Gründung eines Nationalstaates gipfelt, gab es in dieser linearen Form in der Realität nicht. Vielmehr ist der albanische Nationalisierungsprozess, wie der vieler anderer Nationen auch, dadurch gekennzeichnet, dass nicht alle Teile der späteren Nation gleichzeitig erfasst wurden und die Identitätsbildung auch nach der Gründung des albanischen Staates lange nicht abgeschlossen war (Oliver Jens Schmitt 2012, S. 135).

158Wie bereits erwähnt, weisen unter anderem Peter Bartl, Egin Ceka und Noel Malcolm darauf hin, dass die albanische Nationalidentität bis heute auf den Gedanken und Schriften bzw. den historischen Mythen und Symbolen der „*Rilindja*“-Denker basiert (Peter Bartl 2002, S. 139; Egin Ceka 2007, S. 102; Noel Malcolm 2002, S. 87).

159Peter Bartl gibt einen Überblick über das Schaffen albanischer Intellektueller in Italien, die schon um 1800 versuchten, den albanischen Nationalisierungsprozess voranzutreiben (vgl. Peter Bartl 2002). Noel Malcolm bietet eine Übersicht über den Einfluss der amerikanischen Diaspora auf die Bildung der albanischen Nationalidentität (vgl. Noel Malcolm 2002).

160Der Anspruch der albanischen Nationalbewegten war neben der Schaffung und Abgrenzung einer nationalen Identität innerhalb der verschiedenen albanischsprachigen Gruppen auch die Bewerbung der albanischen Nationsbildung im Ausland bzw. in der internationalen Diplomatie, die bisher von den Anliegen der Albaner wenig Kenntnis genommen hatte (Peter Bartl 2002, S. 119f).

161Konrad Clewing: „Religion und Nation bei den Albanern. Von Anspruch und Wirkungsmacht eines Religion übergreifenden Nationenkonzepts“, in: Alois Mosser (Hg.): Politische Kultur in Südosteuropa. Identitäten, Loyalitäten, Solidaritäten, Frankfurt am Main 2006, S. 167

deshalb im Schul- und Bildungssystem verboten.¹⁶²

Diese Rahmenbedingungen erzeugten innerhalb des albanisch besiedelten Raums große Unterschiede bei der Ausbildung einer Nationalidentität. Nach der Auflösung der „Liga von Prizren“¹⁶³ durch osmanische Truppen gingen wesentliche Impulse zur Nationsbildung mehr von Südalbanien und von der albanischsprachigen Diaspora aus.¹⁶⁴ Die Nationsbildung und die Entwicklung einer ethnonationalen Identität bei der fast ausschließlich muslimischen albanischsprachigen Bevölkerung in Kosovo unterscheidet sich demnach in einigen Bereichen von den Prozessen in anderen albanischen Siedlungsräumen.¹⁶⁵

Die Ausrufung eines albanischen Staates in Vlorë am 28. November 1912 ist vor diesem Hintergrund mehr als Gegenreaktion auf die Nationalisierung und territoriale Expansion der Serben, Montenegriner und Griechen zu sehen und nicht der logische Abschluss einer beendeten albanischen Identitätsbildung. Diese verlief auch während des 20. Jahrhunderts vielschichtig und komplex weiter.¹⁶⁶

Nach dem Ersten Weltkrieg setzt mit der Aufnahme des albanischen Staates in den Völkerbund nicht nur die Geschichte albanischer Staatlichkeit überhaupt, sondern auch

¹⁶²Der albanische Nationalisierungsprozess stellte jedoch nicht nur vor dem Hintergrund der komplexen protonationalen Identitäten, den geographischen Gegebenheiten und dem Widerstand osmanischer Behörden eine Herausforderung dar. Auch Nationalbewegte anderer Bevölkerungsgruppen versuchten, die Albaner für sich zu beanspruchen, indem albanischsprachige Muslime in Kosovo von den Serben als islamisierte und albanisierte Serben wahrgenommen wurden. Die Griechen wiederum umwarben die albanischsprachigen Orthodoxen als albanisierte Griechen. Konrad Clewing weist darauf hin, dass die Etablierung einer religionsübergreifenden, sprachlich-ethnisch orientierten Identität aufgrund der Abgrenzung von den griechischsprachigen Orthodoxen in Südalbanien am längsten dauerte (Konrad Clewing 2006, S. 172).

¹⁶³Die „Liga“ war eine Ende der 70er-Jahre des 19. Jahrhunderts in Erscheinung tretende Bewegung, die aus albanisch- und südslawischsprachigen muslimischen Beamten bestand und erstmals Forderungen nach einer albanischen Autonomie innerhalb des Osmanischen Reichs und nach militärischer und politischer Selbstorganisation formulierte. Sie versuchte bis zu ihrer Zerschlagung durch osmanische Truppen auch Einfluss auf die internationale Diplomatie zu nehmen und die am Ende des 19. Jahrhunderts durch Abspaltungsprozesse notwendigen Grenzziehungen in ihrem Sinne zu beeinflussen (Konrad Clewing 2006, S. 159). In der albanischen Historiographie wird sie als Beginn der albanischen Nationalbewegung begriffen, obwohl viele Historiker, wie unter anderem Oliver Jens Schmitt, darauf hinweisen, dass auch südslawische Muslime in der „Liga“ aktiv waren, ihre Interessen hauptsächlich auf lokale Ebenen beschränkt blieben und so der unterstellte gesamtalbanische Charakter als Nationalbewegung fehlte (Oliver Jens Schmitt 2008, S. 170f).

¹⁶⁴Oliver Jens Schmitt 2008 S. 171

¹⁶⁵So weist Oliver Jens Schmitt auf den Einfluss der serbischen Kosovopolitik hin, die bei der Nationalisierung der Kosovo-Albaner eine wesentliche Rolle spielte. Der Übergang von einer muslimischen zu einer ethnisch albanischen Nationalidentität setzte im Wesentlichen erst nach 1945 ein und verfestigte sich am Ende des 20. Jahrhunderts. Dabei war die Wahrnehmung der albanischsprachigen Muslime als „islamisierte Serben“ sehr einflussreich: Die Tendenz der serbischen Politik, die Kosovo-Albaner nicht als ethnische sondern als religiöse Gruppe einzustufen, rief heftige Gegenreaktionen hervor. Die Nationalisierung der albanischsprachigen Muslime in Kosovo ist also im Zusammenhang mit den südslawischen Nationalisierungsprozessen zu sehen (Oliver Jens Schmitt 2008, S. 159).

¹⁶⁶So waren beispielsweise auch viele muslimische Albaner gegen die Eigenstaatlichkeit und wünschten sich eine Autonomie unter der Herrschaft des Osmanischen Reichs (Peter Bartl 2002, S. 119).

die Parallelgeschichte der Albaner innerhalb und außerhalb dieses Staates ein.¹⁶⁷ Nach den beiden Weltkriegen lebten die meisten Albaner in einer autoritär bzw. totalitären kommunistischen Diktatur.¹⁶⁸ Während Enver Hoxha als Staatsoberhaupt der Volksrepublik Albanien sowohl auf der abgeschlossenen äußeren wie auch auf der in der Zwischenkriegszeit abgeschlossenen inneren Nationsbildung seinen „totalitären Nationalstalinismus“¹⁶⁹ auf Kosten der Gesamtbevölkerung aufbauen konnte,¹⁷⁰ setzte die Nationsbildung bei den Albanern in Kosovo erst nach 1945 ein.¹⁷¹ Für sie war der Blick auf die Volksrepublik Albanien oft mit einem Blick durch eine dicke Eiswand vergleichbar: Die nur verzerrt wahrnehmbare Wirklichkeit im sozialistischen Albanien, an der sich die Kosovo-Albaner dennoch orientierten, führte zur Idealisierung und einem völlig falschen Bild vom „Mutterland“.¹⁷²

Die Albaner in Jugoslawien hatten immer wieder mit Repressalien der Regierung in Belgrad zu kämpfen. Nachdem sie unter Tito den Status einer Autonomen Provinz für Kosovo erlangt hatten, wurde ihnen dieser unter Milošević wieder abgesprochen.¹⁷³ Dennoch war es ihnen, im Gegensatz zu den Albanern in der Volksrepublik, möglich eine zahlenstarke Diaspora in vielen Teilen der Welt aufzubauen,¹⁷⁴ die sie nicht nur materiell

167Die Albaner in Albanien, die Albaner im neu entstandenen Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen bzw. im späteren Jugoslawien, sowie die Albaner in Griechenland wurden durch die Existenz eines „Mutterland“ zwar in ein neues Verhältnis zueinander gesetzt. Außerhalb dieses Bezugspunktes fanden sich jedoch die meisten Albaner als ethnische Minderheit in einem christlichen, südslawischsprachigen Staat wieder (Oliver Jens Schmitt 2012, S. 151).

168Während für die jugoslawische Diktatur der Begriff „autoritär“, der im Politiklexikon von Klaus Schubert und Martina Klein für Regime verwendet wird, welche „(...) a) die Möglichkeiten demokratischer Mitwirkung stark einschränken, b) öffentliche Willensbildungsprozesse (Presse-, Informationsfreiheit) und die öffentliche Auseinandersetzung über politische Entscheidungen stark behindern und c) die pluralistische Interessenvielfalt begrenzen“ zur Beschreibung der Situation passend erscheint, soll die Bezeichnung „totalitär“ mit der Definition einer politischen Herrschaft, „die die uneingeschränkte Verfügung über die Beherrschten und ihre völlige Unterwerfung unter ein (diktatorisch vorgegebenes) politisches Ziel verlangt“ für Albanien angewendet werden. Die Herrschaft Enver Hoxhas wird aufgrund der mit ihr einhergehenden „erzwungenen Gleichschaltung und unerbittlichen Härte, (...) die oft mit existenzbedrohenden (inneren oder äußeren) Gefahren begründet (wurde)“, in der vorliegenden Arbeit als totalitär bezeichnet werden (zitiert jeweils nach: Klaus Schubert, Martina Klein: Das Politiklexikon. 5., aktual. Aufl. Bonn 2011, eingesehen auf:

<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/17136/autoritaer> und

<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/18343/totalitarismus>, Stand: 23.10.13 18:43:33).

Eine übersichtliche Auseinandersetzung mit dem Totalitarismusbegriff, die sowohl die Entstehungszusammenhänge als auch den aktuellen Forschungsstand berücksichtigt, findet sich in: Clemens Vollnhals: „Der Totalitarismusbegriff im Wandel“, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung 'Das Parlament', B 39/2006 v. 25.9.2006, S. 21-27.

169Oliver Jens Schmitt 2012, S. 172

170Ebenda, S. 151

171Oliver Jens Schmitt 2008, S. 159

172Egin Ceka verwendet den Eiswand-Vergleich des albanischen Publizisten Fatos Lubonja in seinem Artikel, der sich mit den Grundelementen der albanischen Nationalidentität beschäftigt (Egin Ceka 2007, S. 101).

173Oliver Jens Schmitt 2012, S. 163

174Den Albanern in Albanien war dies durch die Politik Enver Hoxhas, der das Land seit den 1970er-Jahren gänzlich von der Außenwelt abgeschlossen und die Partei der Arbeit Albaniens als konzipierte

unterstützte, sondern auch mit neuem Wissen und neuen Werten konfrontierte.¹⁷⁵

2.2. Konstruktion und Inhalte der albanischen Nationalidentität in Kosovo

Geht man vom gegenwärtigen Status Quo aus, so gibt es mit der Republik Albanien und mit dem 2008 als unabhängig ausgerufenen Staat Kosovo in Südosteuropa zwei Staaten, die zwar ethnisch gemischt, zum Großteil aber albanisch besiedelt sind¹⁷⁶ und demnach als albanische Nationalstaaten verstanden werden.¹⁷⁷ Um im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit darauf zurückgreifen zu können, sollen nun die Grundelemente der albanischen Nationalidentität umrissen und mit den jeweiligen Einflussfaktoren in Beziehung gesetzt werden.

Kontinuitäten und Brüche zwischen Sozialismus und Postsozialismus in Jugoslawien und Albanien

Die meisten Beiträge, die sich in der gegenwärtigen Forschung mit der albanischen Nationalidentität beschäftigen, gehen davon aus, dass sich die Übergänge zwischen jugoslawischem bzw. albanischem Sozialismus und den aktuellen postsozialistischen Gesellschaftsformen zwar durch Brüche, aber auch durch zahlreiche Kontinuitäten auszeichnen.¹⁷⁸

Massenbewegung mit ihrer Ideologie allgegenwärtig gemacht hatte, unmöglich (Oliver Jens Schmitt 2012, S. 164f).

175Oliver Jens Schmitt 2012, S. 165

176Wie weiter oben schon erwähnt wurde, ist in der Verfassung des Staates Kosovo die Multiethnizität festgelegt, doch die zahlenmäßig vorherrschende Gruppe stellen die ethnischen Albaner dar (Konrad Clewing 2011a, S. 713).

177Die albanische Geschichte besteht aus vielen Wanderungsbewegungen, die eine Vielzahl von Diasporagemeinschaften in weiteren Teilen Südosteuropas, wie zum Beispiel Griechenland, Südserbien und in Westmazedonien, aber auch in anderen Provinzen des ehemaligen Osmanischen Reichs sowie seit der Moderne auch in Amerika und Mittel-, Nord- und Südeuropa hervor gebracht haben. Diese Gemeinschaften haben nicht nur größtenteils ihre Verbindungen zu den Herkunftsgebieten nicht abgebrochen, sondern gestaltet und gestalten in vielen Fällen gesellschaftliche und politische Entwicklungen im albanischsprachigen Raum am Balkan mit (Oliver Jens Schmitt 2012, S. 25).

178So weisen Eva Anne Frantz und Oliver Jens Schmitt im Vorwort zum von ihnen herausgegebenen Band *Albanische Geschichte*, der sich mit dem Stand und den Perspektiven der Albanienforschung beschäftigt, darauf hin, dass das gegenwärtige albanische Geschichtsbild noch immer stark „auf die Deutungskategorien der Hoxha-Zeit gestützt“ ist (Oliver Jens Schmitt, Eva Anne Frantz (Hg.): *Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung*, München 2009, S. 8). Auch Egin Ceka betont in seiner Auseinandersetzung mit den Kontinuitäten und Brüchen innerhalb der albanischen Nationalidentität, dass die albanische Meistererzählung trotz des Sozialismus im Wesentlichen auf den Konzepten aus der „*Rilindja*“-Zeit beruht. Die Ideologie Enver Hoxhas, die aus Elementen des

Die jahrzehntelange Trennung der albanischsprachigen Bevölkerung in Südosteuropa durch die Isolationspolitik des albanischen Staates unter Enver Hoxha und die Zugehörigkeit der albanisch besiedelten Gebiete in Kosovo und Mazedonien zu den jugoslawischen Staaten hat zwar zu zeitlich unterschiedlich verlaufenden Identitätsbildungsprozessen,¹⁷⁹ aber bisher nicht zu einer Aufspaltung der albanischen Nationalidentität geführt. Nach dem Zerfall Jugoslawiens und dem Kollaps des sozialistischen Albaniens in den 1990er-Jahren¹⁸⁰ verbreiteten sich Jahrzehnte alte Vorstellungen über die albanische Nationalidentität durch moderne Medien wie das Internet als „alternativloses Geschichtsbild“¹⁸¹ unter den Albanern auf dem Balkan sowie in der albanischen Diaspora.¹⁸²

Die Inhalte dieses Geschichtsbildes sollen im Folgenden zur Darstellung kommen, um die Ergebnisse aus der Datenanalyse der narrativen Interviews vor den gegenwärtigen Ausformungen der albanischen Nationalidentität betrachten zu können.

Grundelemente der albanischen Nationalidentität

Die vier Gruppen von historischen Mythen,¹⁸³ die Noel Malcolm aus Zeitungsartikel

Marxismus, den Gedanken der „Rilindja“-Schriftstellern und einer nationalistischen Rhetorik bestand, lebte durch die Kontinuität der Eliten des sozialistischen Albaniens auch in der postsozialistischen Gesellschaft weiter. Auch in Kosovo wurde der Übergang zwischen der Situation als Autonome Provinz und der Situation nach der Machtübernahme Miloševićs 1989 im Wesentlichen von den Intellektuellen mitgestaltet. Für Ceka ist daher die heutige Ausformung der albanischen Nationalidentität „eine Symbiose aus alten Konzepten der Nation aus der Rilindja-Zeit, marxistischen und kommunistischen Konzeptionen sowie aktueller politischer Entwicklungen, Interessen und Überzeugungen.“ (Egin Ceka 2007, S. 104)

¹⁷⁹Oliver Jens Schmitt stellt in seiner *Kurzen Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft*, die sich auch mit der Identitätsbildung der Albaner in Kosovo beschäftigt, dar, dass sich der Übergang von einer muslimischen zu einer national albanischen Identität bei einem Großteil der albanischsprachigen Bevölkerung in Kosovo erst nach 1945 abzeichnete, sich zu Beginn der 1980er verfestigte und in den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts zum Abschluss kam (Oliver Jens Schmitt 2008, S. 159). Ulf Brunnbauer weist in seinem Beitrag im Sammelband *Geschichte Südosteuropas* darauf hin, dass das kommunistische Regime in Albanien auf vorhandene Grundfesten der inneren Nationsbildung zurückgreifen konnte, um diese mit der Durchsetzung seines ethnischen Nationalismus zum Abschluss zu bringen (Ulf Brunnbauer: „Politische Entwicklung Südosteuropas von 1945 bis 1989/1991“, in: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hg.): *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg 2011, S. 629).

¹⁸⁰Auch während der Zeit der großen sozialistischen Systeme gibt es Entwicklungen, die auf eine Orientierung der Albaner in Kosovo am sozialistischen „Mutterland“ Albanien schließen lassen: Oliver Jens Schmitt weist auf die Vereinheitlichung der albanischen Schriftsprache hin, bei der sich die Jugoslawien-Albaner zugunsten der nationalen Einheit gemeinsam mit den Albanern in Albanien auf das Nordtoskische als Grundlage einigten (Oliver Jens Schmitt 2012, S. 172).

¹⁸¹Oliver Jens Schmitt, Eva Anne Frantz 2009, S. 8

¹⁸²Ebenda.

¹⁸³Betrachtet man die ganze Bandbreite albanischer Nationalmythen, so kann man diese nach Noel Malcolm in vier Kategorien unterteilen: Es existiert sowohl eine Gruppe, die sich mit den Ursprüngen der Albaner beschäftigen („*myths of origin and priority*“), als auch eine, in der die ethnische Homogenität und die kulturelle Reinheit der Albaner betont wird („*myths of ethnic homogeneity and cultural purity*“). Weiters gibt es Mythen, die darauf abzielen, einen permanenten Kampf der Albaner gegen fremde Einflüsse zu

albanischer Schreiber in der amerikanischen Diaspora am Beginn des 20. Jahrhunderts herleitet und diskutiert, stellen bis heute grundlegende Elemente der albanischen Nationalidentität dar. Der nächste Abschnitt der vorliegenden Arbeit beschäftigt sich mit diesen Mythen und ergänzt sie um neuere Entwicklungen.

Die Mythen des Ursprungs der Albaner

Mythen, die den Ursprung der Albaner thematisieren, manifestieren sich meist in Behauptungen, mit denen ausgedrückt wird, die Albaner würden von den Illyrern abstammen. Sowohl linguistische als auch archäologische „Funde“ wurden schon bemüht, um diese Theorie, die aufgrund der schlechten Quellenlage schwer zu verifizieren ist, zu bestätigen.¹⁸⁴ Dieser Mythos ist sowohl im albanischsprachig besiedelten Gebiet in Südosteuropa als auch in der albanischen Diaspora weit verbreitet und äußert sich beispielsweise in Form pseudowissenschaftlicher Arbeiten, wie jene von Jusuf Buxhovi, die immer wieder die Illyrer-These vertreten,¹⁸⁵ aber auch bei der Namensgebung albanischer Babys, die mit den Namen *Teuta* oder *Ilir*¹⁸⁶ auch darauf hindeutet, dass die These von der Abstammung von den Illyrern im Identitätsempfinden eine wichtige Rolle spielt.

Die Funktion dieser Mythen liegt zunächst darin, dass sie die Vorrangstellung der Albaner als ältestes Volk auf dem Balkan behaupten.¹⁸⁷ Als autochthone Bewohner eines Gebiets, das von Konflikten über die Vorherrschaft geprägt ist, können die Albaner Gebietsansprüche sowie eine gewisse Vormachtstellung zum Beispiel gegenüber Serbien argumentieren. Außerdem stellt die Betonung der Abstammung der Albaner von den Illyrern ihren Europa-Bezug in den Vordergrund. Die Albaner können so als ein altes

behaupten („*myth of permanent national struggle*“) und jene Gruppe von Mythen, die den Albanern eine gleichgültige Einstellung gegenüber der Religion („*myth of indifference towards religion*“) nachsagen (Noel Malcolm 2002, S. 73).

184Peter Bartl analysiert die Arbeiten nationalbewegter Albaner in Italien, die Ende des 19. Jahrhunderts versuchten, die These von der Abstammung der Illyrer durch die linguistische Argumentation zu bestätigen. Als Beispiel führt er die Bemühungen Pashko Vasas an, den Zusammenhang zwischen Illyrern und Albanern über die nur in der albanischen Sprache Sinn machenden griechischen Götternamen darzustellen, die auf das Pelasgische und damit auf die Sprache der Illyrer zurück gehen würden, und im Griechischen keinen Sinn ergäben (Peter Bartl 2002, S. 126).

185Jusuf Buxhovi: Kosova in drei Bänden. Antike, Mittelalter, Osmanisches Reich bis zum internationalen Protektorat, Buch 1, S. 8-9, zitiert nach <http://albanisches-institut.ch/wp-content/uploads/2013/02/Antithesis-Buxhovi.pdf> (Stand 20.01.14 10:40:43)

186Der schon zitierte Peter Bartl führt die Häufigkeit von Namen wie *Ilir* und *Teuta* darauf zurück, dass ab 1975 im sozialistischen Albanien per Dekret „albanische“ Namen gegeben werden sollten und der Mythos der Abstammung der Albaner von den Illyrern dazu beigetragen hatte, dass besonders Namen illyrischen Ursprungs als „albanisch“ verwendet wurden (Peter Bartl 2002, S. 134).

187Noel Malcolm 2002, S. 76

„europäisches“ Volk angesehen werden und grenzen sich dadurch vom Osmanischen Reich und außereuropäischen Einflüssen ab.

Die Mythen der ethnischen Homogenität und kulturellen Reinheit der Albaner

Diese Gruppe von Mythen, die wissenschaftlich ebenfalls kaum haltbar sind, kreisen um Vorstellungen, welche die Albaner als ein Volk verstehen, das immer am selben Platz gesiedelt und nie durch äußere Einflüsse seine ethnische Homogenität verloren hätte.¹⁸⁸ Dadurch wird den Albanern meist auch unterstellt, sich seit Jahrhunderten ihrer nationalen Identität bewusst zu sein und abermals eine Überlegenheit gegenüber anderen Bevölkerungsgruppen zum Ausdruck gebracht.

Diese Idee eines schon immer vorhandenen nationalen Bewusstseins ist auch der Grundstein für einen weiteren wichtigen Mythos innerhalb der albanischen Identität, der als nächstes diskutiert werden soll.

Die Mythen über den permanenten Kampf der Albaner gegen fremde Einflüsse

Eine weitere Gruppe von Mythen geht davon aus, dass die Albaner ihre immerwährende nationale Identität auch permanent gegenüber Einflüssen und Angriffen von außen verteidigen mussten und müssen. Albanische Intellektuelle aus der amerikanischen Diaspora nannten bei der Begründung dieses Mythos zu Beginn des 20. Jahrhunderts römische, gallische, gotische, slawische und türkische Einflüsse, welche die Albaner tapfer abgewehrt hätten.¹⁸⁹

Solche Darstellungen stützen sich zwar oft auf die historisch belegbaren Konfrontationen - zum Beispiel auf jene zwischen den mit dem als Nationalhelden verehrten Skanderbeg gegen die osmanische Invasion kämpfenden. Gleichzeitig blenden diese Mythen aber die vielen Belege für eine Kooperation zwischen den albanischsprachigen Bevölkerungsgruppen und den fremden Herrschaftsinstanzen aus.¹⁹⁰

In der Zeit, in der Mythen dieser Gruppe von den albanischen Intellektuellen verfestigt wurden, spielten die Ablösungsprozesse vom zerfallenden Osmanischen Reich eine

188Noel Malcolm 2002, S. 79

189Ebenda, S. 81

190Ebenda, S. 83

wesentliche Rolle. Eine der wichtigsten Funktionen dieser Mythen ist demnach die Abgrenzung von den als fremde Invasoren abgelehnten Osmanen.¹⁹¹ Ein weiterer Aspekt, der hier eine Rolle spielen könnte, geht mit dem Aufgreifen eines alten Klischees einher, welches die Albaner als gute Kämpfer begreift. Über die Notwendigkeit, sich gegenüber äußeren Einflüssen verteidigen zu müssen, werden Kampfhandlungen legitimiert und dadurch positiv besetzt.¹⁹²

Anhand dieser Vorstellungen soll auch auf die Kontinuität nationaler Mythen innerhalb des 20. Jahrhunderts hingewiesen werden. Der Mythos, das albanische Volk müsse sich ständig gegenüber äußeren Einflüssen verteidigen, wurde zwar am Ende des 19. Jahrhunderts erstmals propagiert, blieb aber auch im Verlauf des 20. Jahrhunderts¹⁹³ und zu Beginn des 21. Jahrhunderts von Bedeutung. So wurde er beispielsweise in der Krisenzeit der Albaner im Jugoslawien der 1990er-Jahre wieder bedeutsam: Anna Di Lellio und Stephanie Schwandner-Sievers diskutieren in ihrer Analyse des Heldenkults, der um den von serbischen Sicherheitseinheiten gemeinsam mit seiner Familie getöteten UÇK-Kämpfer Adem Jashari im NachkriegsKosovo entstand, die Wirkmächtigkeit einer nationalen Meisterzählung, die den tradierten Vorstellungen von Kampf und Märtyrertum für die nationale Sache entgegenkommt.¹⁹⁴

Innerhalb dieser Gruppe von Mythen im Allgemeinen und im Jashari-Kult als Vertreter dieses Typus im Besonderen stechen auch die geschlechtsspezifischen Elemente der albanischen Nationalidentität ins Auge: Stephanie Schwandner-Sievers und Anna Di Lellio weisen beispielsweise darauf hin, dass Frauen in der offiziellen sowie privaten Gedenkkultur um Adem Jashari als Märtyrer des Kampfes keinen Platz haben.¹⁹⁵

Es ist eine noch zu verifizierende Grundannahme der vorliegenden Arbeit, dass durch Mythen dieses Typus die Reproduktion patriarchaler Wertvorstellungen und

191Noel Malcolm 2002, S. 82f

192Ebenda, S. 82f

193Bernd J. Fischer weist darauf hin, dass in der Fremdwahrnehmung der Albaner im 20. Jahrhundert nicht nur diffamierende Zuschreibungen eine Rolle spielten, sondern dass beispielsweise von Adolf Hitler, der die Albaner als „Rasse vitaler Bergkämpfer“ (Übersetzung der Beschreibung Fischers durch die Verfasserin, Anm.) betrachtete, auch das dem gerade beschriebenen Mythos entsprechende Kämpfer-Klischee gespiegelt wurde (Bernd J. Fischer: „Perceptions and Reality in Twentieth-Century Albanian Military Prowess“, in: Derselbe, Stephanie Schwandner-Sievers (Hg.): *Albanian Identities. Myth and History*, Bloomington 2002, S. 134).

194Vgl.: Anna Di Lellio, Stephanie Schwandner-Sievers 2006

195Obwohl einige Frauen während des Kosovo-Krieges in den Reihen der UÇK kämpften und eine wichtige Rolle im bewaffneten Widerstand spielten, trugen ihre Funktionen als Botinnen, Helferinnen, Köchinnen, Krankenschwestern etc., die sie größtenteils den Geschlechterstereotypen entsprechend einnahmen, dazu bei, dass sie nach dem Krieg keine Wertschätzung genossen, weil ihre Aufgaben nicht ins heroische Kämpferbild passten. Außerdem wurden auch die Frauen, die seit den 1980ern einen wichtigen Beitrag zum friedlichen, zivilen Widerstand gegen das Belgrader Regime leisteten, in den 1990ern marginalisiert (Anna Di Lellio, Stephanie Schwandner-Sievers 2006, S. 522).

Geschlechterstereotype gewährleistet wird.

Die Mythen über die albanische Gleichgültigkeit gegenüber der Religion

Ein vermeintliches und immer wieder auftauchendes Charakteristikum der Albaner ist im Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion enthalten. Ähnlich den anderen Mythen tauchte auch dieser erstmals in der Zeit der „*Rilindja*“-Denker auf, blieb aber im 20. Jahrhundert und in der Gegenwart ebenfalls von Bedeutung.¹⁹⁶ Er weist den Albanern eine gleichgültige Einstellung gegenüber der Religion zu und meist eine Verbindung der Frage nach der religiösen Identität mit der Frage nach der nationalen Identität auf. In seiner häufigsten Ausformung tritt der Mythos über die Vorstellung in Erscheinung, Religion stelle ein Hindernis für die Nationsbildung dar bzw. eine religiöse Identität sei nicht mit einer albanischen Identität zu vereinbaren. Auch weitere Vorstellungskomplexe, welche die Religionen der Albaner lediglich als oberflächliche Phänomene sehen, deren Ausübung auf Pragmatismus zurückzuführen wäre, gehören diesem Mythentyp an.¹⁹⁷

Auch wenn diesem Mythos aus funktionalistischer Perspektive der Verdienst zugesprochen werden muss, eines der integrierenden Element bei der Nationsbildung gewesen zu sein,¹⁹⁸ kommt bei einer genaueren Betrachtung sozialer und politischer Entwicklungen zum Vorschein, dass es sich bei vielen mythenbasierten Vorstellungen von der Relevanz der Religion um ahistorische handelt. Noel Malcolm weist beispielsweise darauf hin, dass die Albaner auch zahlreiche gläubige Menschen hervorgebracht haben

196Diese Kontinuität illustriert beispielsweise die Verwendung des Slogans, die Religion der Albaner sei das Albanertum, der auf den „*Rilindja*“-Denker Pashko Vasa zurückgeht und später auch von Enver Hoxha instrumentalisiert wurde (Cecile Endresen: „Do not look to church and mosque? Albania's Post-Communist clergy on Nation and Religion“, in: Oliver Jens Schmitt (Hg.): Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa, Frankfurt/Main 2010, S. 234). Auch gegenwärtig scheint dieser Mythos weit verbreitet zu sein (auf der Internet-Plattform „Balkanforum“ gibt es beispielsweise eine Diskussion über die wesentlichen Inhalte und Charakteristiken des „Albanertums“ in dem der Slogan ebenfalls bemüht wird: <http://www.balkanforum.info/f26/albanertum-55240/> Stand 25.09.13 13:43:36), was im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit anhand der erhobenen Daten noch diskutiert werden soll.

197Nathalie Clayer gibt für die Ausformungen solcher Vorstellungen folgende Beispiele: „Religion sei nicht wichtig für die Albaner; er sei an erster Stelle Albaner und erst dann ein Muslim, Orthodoxer oder Katholik (...), der Islam sei bei den Albanern nicht tief verwurzelt (...), die Albaner konvertierten nur zum Islam, um eine bessere Position im osmanischen Reich zu erhalten“ usw. (Nathalie Clayer: „Religion, Nationsbildung und Gesellschaft. Paradigmen der Forschung über Religion, Nationsbildung und Gesellschaft im albanischen Siedlungsraum seit dem 19. Jahrhundert“, in: Oliver Jens Schmitt, Eva Anne Frantz (Hg.): Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung, München 2009, Fußnote 10 auf S. 110)

198Wie in 2.1. schon illustriert wurde, konnte der albanische Nationalisierungsprozess nicht wie jener der Serben, Bulgaren und Griechen auf die Religion als ein wesentliches Abgrenzungsinstrument zur Identitätsstiftung zurückgreifen, sondern sah sich mit der Herausforderung konfrontiert, sowohl die orthodoxen und katholischen christlichen als auch die islamischen Identitäten in ihr Nationskonzept zu integrieren (Konrad Clewing 2006, S. 145).

und dass die Nationsbildner der „*Rilindja*“-Zeit bei der Konstruktion des Mythos ganz unterschiedliche Phänomene zusammengeworfen hätten, die oberflächlich wie Gleichgültigkeit wirkten.¹⁹⁹

Auch gegenwärtig scheint der Mythos von der Gleichgültigkeit der Religion als wesentlicher Aspekt der albanischen Nationalidentität eine wichtige Rolle zu spielen. Egin Ceka hält anhand der Analyse der Debatte zwischen dem republikanischen Schriftsteller Ismail Kadare und dem kosovo-albanischen Literaturkritiker Rexhep Qosja die postsozialistische Auffassung der Beziehungen zwischen Religion und Nation wie folgt fest: Während der Kommunismus alle Konfessionen als fremdartig eingestuft hatte, so richten sich gegenwärtige Entwicklungen vielfach gegen den Islam. Dieser wird vor allem aus der Position Kadares heraus als Vermächtnis der Osmanen sowie als Hemmschuh bei der europäischen Integration betrachtet und daher abgelehnt.²⁰⁰

Die Tatsache, dass die Religion das alles überschattende Thema bei dieser Identitätsdebatte ist, macht auch deutlich, dass die Verknüpfung zwischen Religion und Nation, die im Wesentlichen auch über den von Noel Malcolm skizzierten Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion reproduziert wurde, nach wie vor eine wichtige Rolle im Identitätsverständnis der Albaner spielt.

2.3. Historische Einordnung der Figuren

Während die vorangegangenen Kapitel hauptsächlich der theoretischen Einbettung der Nations- und Identitätsbildungsprozesse dienen, wird mit dem folgenden Abschnitt erstmals konkret der zweite wichtige Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit, nämlich die zu analysierenden Symbolfiguren, behandelt. Die historische Kontextualisierung stellt neben der Theoretisierung die zweite wichtige Grundlage dar, auf der die Analyse der Figuren im vierten Kapitel aufbauen kann.

Um die Symbolfiguren in den Kontext von Nationsbildungsprozessen stellen zu können, wird im Folgenden versucht, der oft eher schlechten Quellenlage und der damit

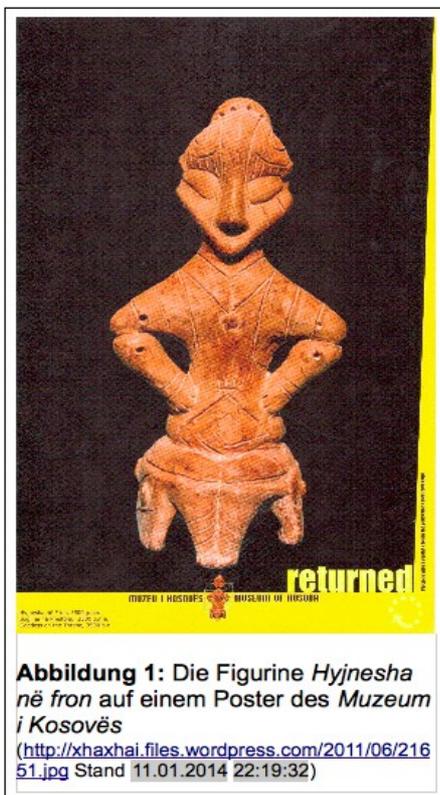
¹⁹⁹So ist die oberflächlich als „Gleichgültigkeit“ wahrgenommene und zu Beginn des 20. Jahrhunderts konstruierte Einstellung der Albaner gegenüber der Religion im Kontext von auftretenden Synkretismen zwischen folkloristischen und religiösen Praktiken, der Toleranz gegenüber den *Bektaschi*-Orden, dem Phänomen des Kryptochristentums und dem Sozial- bzw. Loyalitätssystem der Stammesgesellschaften in Nordalbanien zu sehen (Noel Malcolm 2002, S. 84)

²⁰⁰Egin Ceka 2007, S. 111-113

zusammenhängenden schwierigen historischen Fassbarkeit der Figuren mit Hilfe einer Ausweitung des klassischen Quellenbegriffes zu begegnen. So werden auch Artikel aus *Wikipedia* und anderen Internetportalen, sowie die Ergebnisse aus den Interviews mit den beiden Expertinnen für eine angemessene Darstellung der Figuren herangezogen. Dadurch sollen die Figuren in den jeweiligen historischen Zusammenhang eingeordnet und ihre Relevanz für den albanischsprachigen Raum herausgearbeitet werden, um nochmals ihre Auswahl für die Analyse als Symbolfiguren im Kontext der vorliegenden Arbeit begründen zu können.

Die Figurine *Hyjnesha në fron*

Wie bereits in 0.4. dargelegt, ist es sowohl um die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Figurine *Hyjnesha në fron* als auch um ihre quellenmäßige Fassbarkeit schlecht



bestellt. Im serbischsprachigen Artikel auf *Wikipedia* wird die Figurine ebenso wie von der schon zitierten Soziologin Elife Krasniqi als „Göttin auf dem Thron“²⁰¹ bezeichnet. Die unbekanntenen Autoren des Artikels halten außerdem fest, sie sei aus Terrakotta und 1956 auf dem Gelände einer ehemaligen Spinnerei in der Nähe von Prishtina²⁰² gefunden worden. Außerdem wird die „Göttin auf dem Thron“ im Artikel der jungsteinzeitlichen *Vinča*-Kultur zugerechnet und ins vierte Jahrtausend vor Christus datiert.²⁰³ Auf der albanischsprachigen *Wikipedia* heißt es nur lapidar, die *Hyjnesha në fron* sei eine Statue, die in der Nähe von Prishtina gefunden worden und 4000 vor Christus entstanden sei.²⁰⁴ Als ergänzender Eindruck über die Rezeption der Figur unter der albanischsprachigen Bevölkerung dient ein kurzer Artikel,

der auf dem albanischsprachigen Nachrichtenportal *BalkanWeb* veröffentlicht wurde. Auch hier wird die Figurine als „Göttin auf dem Thron“ bezeichnet und ins vierte Jahrtausend vor Christus eingeordnet. Im Gegensatz zum serbischsprachigen *Wikipedia*-Artikel wird hier

201Interview mit Elife Krasniqi, 00:11:27

202Hier und im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit wird für Städte- und Ortsnamen in Albanien und Kosovo immer die albanische Schreibweise in der bestimmten Form verwendet werden.

203http://sr.wikipedia.org/wiki/Богинья_на_трону (Stand 24.10.13 11:20:57)

204http://sq.wikipedia.org/wiki/Hyjnesha_në_fron (Stand 24.10.13 11:20:57)

nicht die *Vinča*-Kultur als Urheberin genannt, sondern auf den „dardanischen, illyrischen Ursprung“ der Figur hingewiesen.²⁰⁵ Obwohl in beiden Artikeln immer wieder „Archäologen“ als Gewährsmänner für die Ein- und Zuordnung genannt werden, zeigt ein Blick in den *Neuen Pauly*, dass eindeutige Zuordnungen anthropomorpher Figurinen zu bestimmten Kulturen mangels schriftlicher Überlieferungen wissenschaftlich kaum haltbar sind.²⁰⁶

Auch die kunsthistorischen Interpretationen der Figuren als Idole sowie Fragen nach ihrer Funktion und Bedeutung sind wissenschaftlich schwierig zu klären.²⁰⁷ In der jüngeren Idolforschung wird laut Susanne Erbeding meist ein transkultureller Zugang zu den Figurinen gewählt. So wird ihnen aus der Vergleichsperspektive unterschiedlicher Kulturen eine „reduzierende aber gleichzeitig pointierende und somit markante Formensprache“ zugesprochen. Auf inhaltlich-funktionaler Ebene kann so ihr „spirituell-transzendenter Gehalt“ festgehalten werden. Außerdem ist auch der „Umstand, dass Idole nicht nur Abbilder, sondern auch bedeutungskonnotierte Zeichen sind von dem, was antikes Menschsein bedeutete“,²⁰⁸ zu beachten.

Auch wenn wissenschaftliche Auseinandersetzungen aus der Archäologie bzw. der Idolforschung keine genaue Zuordnung erlauben, werden die Figuren aufgrund ihres

205<http://www.balkanweb.com/kultur%EB/2691/idhulli-i-dardanise-apo-hyjnesha-ne-fron-56278.html> (Stand 24.10.13 11:50:14)

206Schlägt man das Wort „illyrisch“ im *Neuen Pauly* nach findet sich unter dem Schlagwort „Illyricum“ auch ein Beitrag zur illyrischen Kultur. Darin wird festgehalten, dass über die illyrische Sprache, die eine wichtige Trägerin von Informationen über Idole und ihre Bedeutung sein könnte, fast nichts bekannt ist (Marjeta Šašel Kos: „Illyricum“, in: *Der Neue Pauly*, Band 5, Stuttgart u.a. 1998, S. 942, Spalte 2), da kaum schriftliche Überlieferungen der Sprache existieren (J. Kramer: „Balkanhalbinsel, Sprachen“, in: *Der Neue Pauly*, Band 2, Stuttgart u.a. 1998, S. 422, Spalte 2).

207Susanne Erbeding gibt in einem vom Badischen Landesmuseum Karlsruhe herausgegebenen Band, der sich mit der frühgriechischen Kultur beschäftigt, einen Überblick über den aktuellen Stand der Idolforschung, der auch zum besseren Verständnis der Figurine *Hyjnesha në fron* beitragen kann. Erbeding macht zunächst deutlich, dass Idole als „meist in die Frühzeit verschiedener Kulturen datierende, kleinformatige, als Einzelgestalten konzipierte Plastiken oder Skulpturen von anthropomorphem Charakter“ zu verstehen sind. Sie zeichnen sich sowohl durch ihre „Abstraktion“ - also durch die Vereinfachung ihrer Form - als auch dadurch aus, dass sie keinerlei individuelle Kennzeichnung oder situative bzw. aktionshafte Bezüge aufweisen. Außerdem tritt laut Erbeding bei der Idolproduktion meist eine „regel- und dauerhafte Gleichartigkeit der Figurenmotive bis hin zu kopienartig-identischen Wiederholungen auf“, weil die einmal gewählte Darstellungsweise für bestimmte Inhalte verbindlich wird. Da keine schriftlichen Überlieferungen für die Interpretation solcher Figurinen vorliegen, beruht ihre Deutung laut Erbeding mehr auf dem „archäologischen Kontext, auf Beobachtungen und Vergleichen von Fundort und Fundumständen, von Fundvergesellschaftungen und Beifunden“ und erst „nachrangig auf einer Analyse der kunsthistorischen Form.“ Als Deutungspalette gibt Erbeding an, dass die Figuren sowohl Gottheiten oder göttliche Wesen darstellen könnten, als auch, dass sie möglicherweise als Darstellungen von Menschen oder eine Art menschlicher „Alter Ego“ im Sinne kleiner Begleiter, Helfer oder Vermittler zwischen Lebenden und Toten zu verstehen seien (vgl.: Susanne Erbeding: „Alles ist ja nur symbolisch zu nehmen...“, in: Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hg.): *Kykladen. Lebenswelten einer frühgriechischen Kultur*, Darmstadt 2011, S. 202-203).

208Susanne Erbeding 2002, S. 203. An dieser Stelle sei auch Prof. Georg Nightingale von der Universität Salzburg gedankt, der die Verfasserin auf den *Kykladen*-Band aufmerksam machte.

soeben beschriebenen Symbolwerts oft ahistorisch gedeutet oder politisch vereinnahmt. Dies wird auch in der jüngeren Geschichte der *Hyjnesha në fron* deutlich. So scheint sie laut des serbischsprachigen *Wikipedia*-Artikel sowohl für die serbische als auch für die albanische Nation ein identitätsstiftendes Artefakt zu sein. Die anonymen Autoren halten fest, dass die Figurine nach ihrem Fund in den 1950ern nach Serbien gelangte und zur Zeit der Bombardierung Belgrads 1999 durch die NATO in einer Ausstellung mit dem Namen „Archäologische Schätze Kosovos und Metochiens“ zu sehen gewesen sei.²⁰⁹ Nach dem Krieg sei das Idol laut eines Artikels in der kosovo-albanischen Tageszeitung *Koha Ditore* nach größerem Druck von albanischer Seite 2001 von Belgrad wieder nach Prishtina retourniert worden.²¹⁰ Folgt man dem serbischsprachigen *Wikipedia*-Artikel weiter, so wird darauf hingewiesen, dass die Relevanz der Figur für die albanische Nation und damit der Besitzanspruch mit dem angeblich illyrischen Ursprung und der Abstammung der Albaner von den Illyrern argumentiert werde. Gleichzeitig stelle die Figurine laut *Wikipedia* aber auch einen Kristallisationspunkt des „kulturellen Erbes der Republik Serbien“ dar.²¹¹

Heute taucht die Figurine nicht nur als Logo des *Muzeu i Kosovës* auf, in dem sie sich seit 2001 befindet,²¹² sondern ist auch Wappensymbol der Stadt Prishtina.²¹³ Außerdem wird ihre Verankerung im kommunikativen Gedächtnis der Albaner beispielsweise dadurch deutlich, dass sie als Namensgeberin und Auszeichnung – quasi als kosovarischer Oscar – für das Filmfestival *Fest Film Kosova. Hyjnesha në fron* dient.²¹⁴

Im vierten Teil der vorliegenden Arbeit soll den Fragen nachgegangen werden, inwiefern die Figurine von den Befragten als nationales Symbol wahrgenommen wird, das den Mythos der Abstammung von den Illyrern reproduziert, welche anderen Deutungsstrategien es gibt und ob es sich bei der *Hyjnesha në fron* um ein dominantes Symbol innerhalb der nationalen Meistererzählung handelt.

Die als Freiheitskämpferin erinnerte Shote Galica

Auch bei der als Freiheitskämpferin erinnerten Shote Galica manifestieren sich im Bezug auf ihre quellenmäßige Fassbarkeit Probleme. Von ihr als historischer Person ist zwar eine

209http://sr.wikipedia.org/wiki/Богиња_на_трону (Stand 24.10.13 15:33:31)

210<http://www.koha.net/?page=1,5,133571> (Stand 24.10.13 15:33:41)

211http://sr.wikipedia.org/wiki/Богиња_на_трону (Stand 24.10.13 15:33:49)

212<http://muzeu.rks-gov.net/> (Stand 24.10.13 15:40:47)

213<http://kk.rks-gov.net/prishtina/home.aspx> (Stand 24.10.13 15:33:49)

214<http://www.festfilmkosova.org/> (Stand 24.10.13 15:40:47)

weit verbreitete fotografische Darstellung erhalten²¹⁵ und auch im kollektiven Gedächtnis der albanischsprachigen Bevölkerungsgruppen im Balkan und in der Diaspora scheint Shote Galica fest verankert zu sein.²¹⁶ Elife Krasniqi gibt im mit ihr geführten Interview jedoch zu bedenken, dass im Bezug auf biographische Angaben zu Shote Galica zwischen Realität und mythischer Konstruktion nicht mehr eindeutig unterschieden werden kann.²¹⁷ Dadurch ist auch sie als Symbolfigur historisch schwer greifbar.

Die wichtigsten Eckdaten zu ihrem Leben und ihrer Funktion als Erinnerungsfigur lassen sich Robert Elsie's *Historical Dictionary of Kosovo* entnehmen. Dieses widmet Shote Galica einen eigenen Eintrag, in dem sie zunächst als „nationalistische Figur und Rebellin“

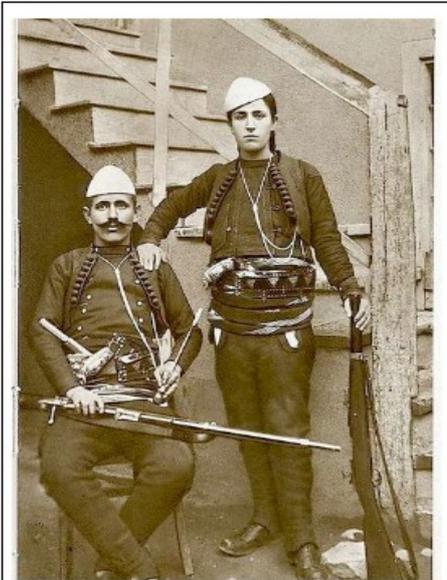


Abbildung 2: Eine weit verbreitete Fotografie von Shote und Azem Galica

(http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d1/Azem_Bejta.jpg Stand 30.10.2013 19:27:25)

charakterisiert wird. Elsie nennt auch ihren Geburtsnamen, Qerime Radisheva, und hält fest, sie sei 1895 in der Drenica-Region geboren worden. Weiters führt er aus, sie werde dafür erinnert, zwölf Jahre für ein „demokratisches Albanien“ und die „Befreiung Kosovos“ gekämpft zu haben. Außerdem vermerkt Elsie, Shote Galica habe nach dem Tod ihres Mannes Azem Galica die Führung dessen Kämpfer übernommen. Im Jahr 1927 starb sie laut Elsie im Gebiet des 1912 gegründeten albanischen Staates.²¹⁸

Über die Motive bzw. die Antriebskräfte für die Kampfhandlungen sind laut Kenntnisstand der Verfasserin weder schriftliche Quellen vorhanden, noch existieren wissenschaftliche Auseinandersetzungen damit. Robert Elsie hält fest, Shote und Azem Galica hätten sowohl gegen serbische, bulgarische als auch österreichisch-ungarische Gebietsansprüche gekämpft.²¹⁹ Außerdem weist er im Eintrag zu Azem Galica darauf hin,

²¹⁵Diese Fotografie taucht unter anderem in den jeweiligen *Wikipedia*-Artikeln auf, die sich mit Shote Galica beschäftigen und stammt laut der Online-Enzyklopädie aus den 1920er-Jahren (http://sq.wikipedia.org/wiki/Shote_Galica, http://en.wikipedia.org/wiki/Shote_Galica, http://sh.wikipedia.org/wiki/Šota_Galica,... Stand jeweils vom 26.10.13 09:38:48). Auch im schon erwähnten Schulbuch von Bep Jubani wurde die Fotografie abgedruckt (Bep Jubani: *Historia e popullit Shqiptar. Për shkollat e mesme*, Prishtina 2003, S. 254). Im Original scheint die Fotografie sowohl Shote Galica als auch Azem Galica zu zeigen, der bei Bedarf weggeschnitten wird (vgl. Abbildung 2).

²¹⁶Stephanie Schwandner-Sievers weist im mit ihr geführten Interview auf die Relevanz Shote Galicas als Modell einer „widerständigen Frau“ hin, die im nationalen Diskurs vor allem durch die albanische Institution der *Oda* und die Schulbildung kanonisiert wird (Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers 00:08:07-00:09:06).

²¹⁷Interview mit Elife Krasniqi, 00:16:46

²¹⁸Robert Elsie 2011, S. 107

²¹⁹Robert Elsie: *Historical Dictionary of Kosova*, Lanham Md. u.a. 2004, S. 63

die beiden hätten in der sogenannten „*Kaçaken*-Bewegung“ gekämpft.²²⁰

Im kollektiven Gedächtnis der albanischsprachigen Bevölkerung in Kosovo sowie in der Diaspora scheint Shote Galica, wie beispielsweise ein Thread im in der Einleitung schon zitierten *Balkanforum*²²¹ und ein albanischsprachiger Artikel auf *Wikipedia*²²² suggerieren, eine wichtige Rolle als „Volksheldin“ zu spielen. Bei ihrer Reproduktion, die nicht mehr allein über die klassischen Kanäle mündlicher Erzähltradition erfolgt,²²³ spielt auf den ersten Blick einerseits ihr kämpferisches Handeln, andererseits ihre Rolle als Frau in einer patriarchal organisierten Gesellschaft eine Rolle.²²⁴

Ihre unterschiedlichen Deutungen innerhalb des nationalen Narratives und die verschiedenen Funktionszuschreibungen zwischen dem Modell der Kämpferin und den Ansprüchen traditioneller Geschlechterrollen sollen im vierten Teil der vorliegenden Arbeit anhand der Ergebnisse aus den Interviews genauer diskutiert werden.

Mutter Teresa als albanische „Nationalheldin“

Über die 1997 verstorbene katholische Nonne Mutter Teresa liegt eine Vielzahl an Literatur vor. Die Auseinandersetzung mit ihr reicht von Medienberichterstattungen, journalistischen Reportagen und Dokumentarfilmen bis hin zu kontemplativer Literatur und Gebetsbüchern. Außerdem gibt es eine große Zahl an Biographien sowie zahlreiche Auseinandersetzungen mit ihrem Wirken in Kalkutta.²²⁵ In den meisten der vielen

220Robert Elsie 2004, S. 63

221<http://www.balkanforum.info/f16/shote-galica-34371/index2.html> (Stand 24.10.13 20:46:52)

222http://sq.wikipedia.org/wiki/Shote_Galica (Stand 24.10.13 20:47:54)

223Vielmehr hat es den Anschein, dass Shote Galica als Symbolfigur auch in die Hoch- und Populärkultur übergegangen ist. So verkörperte die albanische Schauspielerin Liri Lushi in zahlreichen Theater- und Filmproduktionen die Freiheitskämpferin Shote Galica (http://www.lirilushi.com/film_teater_de.html Stand 25.10.13 09:22:16). Der albanische T-Shirt-Vertreiber Zbor hat eines seiner patriotischen T-Shirts auch Shote Galica gewidmet (<http://zbor.al/shota.html> Stand 25.10.13 09:25:25). Als letztes Beispiel sei noch das Musikvideo zu Adelina Ismajlis Song „*Skenderbe*“ erwähnt, in welchen in dem Reigen albanischer Nationalhelden auch Shote und Azem Galica als Comicfiguren auftauchen (<http://www.youtube.com/watch?v=0k2GJW8F38M>, Shote und Azem sind zwischen 03:45 und 03:49 zu sehen, Stand 25.10.13 09:28:11).

224Alojz Ivanišević gibt eine fundierte Darstellung der Rolle der Frau im südosteuropäischen Raum und arbeitet die historischen und soziokulturellen Wurzeln des patriarchalen Systems heraus, das auch im albanischsprachigen Bereich einflussreich ist: Alojz Ivanišević: „Die Rolle der Frau im südslawischen Raum im 19. und 20. Jahrhundert“, in: Marija Wakounig (Hg.): Die gläserne Decke. Frauen in Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa im 20. Jahrhundert, Wien u.a. 2003, S. 145-180

225Hingewiesen sei hier zunächst auf die Arbeiten der beiden Journalisten Malcolm Muggeridge und Christopher Hitchens, die wesentlich zur Popularität Mutter Teresas beigetragen haben und ihre polarisierende Wirkung widerspiegeln. Malcolm Muggeridges Dokumentation über ihr Wirken in Kalkutta, *Something Beautiful for God*, die auch als Buch veröffentlicht wurde, machte Mutter Teresa international bekannt und zum Symbol für christliche Nächstenliebe und Humanismus. Muggeridge Annäherung markiert auch den Beginn der mythischen Rezeption Mutter Teresas als „Engel der Armen“ und „Heilige von Kalkutta“. Die Arbeiten von Christopher Hitchens aus den 1990er-Jahren porträtieren Mutter Teresa hingegen als „Engel der Hölle“, die in ihrer Einrichtung für Sterbende weder Schmerzmittel noch

Biographien wird angegeben, Mutter Teresa sei 1910 im heutigen Skopje, das damals Teil des Osmanischen Reichs war, geboren worden und schon als Kind der christlich-katholischen Religion nahe gestanden. Ihren Entschluss, Nonne zu werden, und ihr Leben für Gott in den Dienst der „Armen und Bedürftigen“ zu stellen, besiegelte sie laut unterschiedlicher Quellen mit 18 Jahren durch den Eintritt in den sogenannten „Loreto-Orden“. Über ihn gelangte sie nach

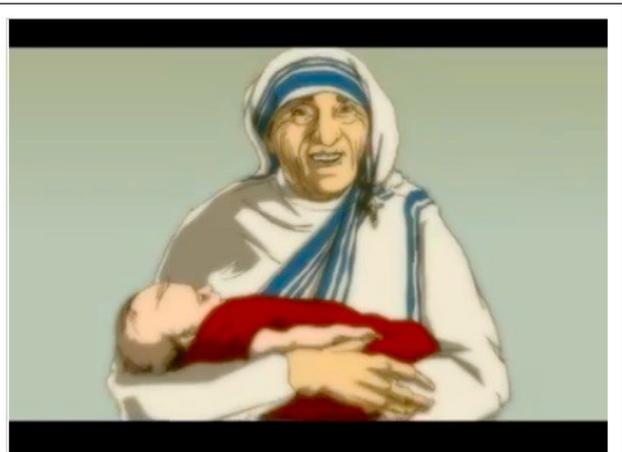


Abbildung 3: Mutter Teresa im Video zu „Skenderbe“, einem Song der kosovo-albanischen Sängerin Adelina Ismajli (<http://www.youtube.com/watch?v=0k2GJW8F38M>, ab Minute 06:12, Stand 30.10.2013 19:39:35)

Indien, wo sie im Laufe ihres Lebens zahlreiche Einrichtungen wie Schulen, Waisenhäuser und sogenannte „Sterbehäuser“ gründete, die als Institutionen auf der ganzen Welt expandierten.²²⁶

Jahrzehntelang von Journalisten begleitet, von wichtigen Staatsvertretern besucht und mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet, leitete auch Papst Johannes Paul II. unmittelbar nach Mutter Teresas Tod deren Seligsprechung ein.²²⁷ Dennoch ist Mutter Teresa in der internationalen Wahrnehmung auch eine der polarisierendsten Persönlichkeiten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie wurde nicht nur vom britischen Journalisten

sterilisierte Nadeln für die Menschen in ihrer Obhut zur Verfügung stellte und wegen ihres Opportunismus bzw. ihrer religiösen Einstellung kritisiert wird (Malcolm Muggeridge: Mutter Teresa. Erste authentische Biographie, Freiburg im Breisgau u.a. 1972; Christopher Hitchens: The Missionary Position. Mother Teresa in Theory and Practice, London 1995 und: Hell's Angel. Mother Teresa of Kalkutta, Christopher Hitchens, GB 1994). Vor allem seit den 1990ern und nach ihrem Tod 1997 wird auch in den Medien versucht, Mutter Teresa als ambige Persönlichkeit darzustellen. Beispiele hierfür sind der unmittelbar nach ihrem Tod veröffentlichte Nachruf der britischen Tageszeitung *The Telegraph* (<http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/5872071/Mother-Teresa.html> Stand 25.10.13 10:16:26), sowie Reportagen über sie in der deutschen Wochenzeitung *Die Zeit* und in der *Süddeutschen Zeitung* (<http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2010-08/mutter-teresa-katholisch> und <http://www.sueddeutsche.de/panorama/studie-kratzt-an-mythos-mutter-teresa-alles-nur-keine-heilige-1.1618899>, Stand jeweils vom 25.10.13 10:18:03).

²²⁶Obwohl es eine Vielzahl von Biographien über Mutter Teresa gibt, sind die Informationen für die eben erfolgte Kurzdarstellung ihres Lebens dem schon zitierten Artikel aus der deutschen Wochenzeitung *Die Zeit* entnommen (<http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2010-08/mutter-teresa-katholisch> Stand 25.10.13 10:46:16). Die Biographie von Malcolm Muggeridge, die ebenfalls schon erwähnt wurde, macht deutlich, dass in diesen Textsorten oft eine sehr subjektive Wertung der Arbeit bzw. eine Bewertung der Person Mutter Teresa mitschwingt. Die 2009 von Wolf Oschlies veröffentlichte Biographie über Mutter Teresa, auf die weiter unten noch eingegangen werden soll, illustriert, wie politische Vereinnahmungen auf die Darstellung des Lebens von Mutter Teresa abfärben und eine historisch-kritische Auseinandersetzung erschweren (Wolf Oschlies 2009). Von einer subjektiven Sichtweise soll durch die Verwendung des Artikels von Hellmuth Vensky, der laut Meinung der Verfasserin um eine objektiv-distanzierte Auseinandersetzung mit Mutter Teresa bemüht ist, Abstand genommen werden.

²²⁷<http://www.sueddeutsche.de/panorama/studie-kratzt-an-mythos-mutter-teresa-alles-nur-keine-heilige-1.1618899> (Stand 25.10.13 10:59:23)

Christopher Hitchens für ihren Umgang mit Sterbenden und ihre Religiosität angeprangert,²²⁸ sondern auch von der australischen Frauenrechtlerin Germaine Greer attackiert, die Mutter Teresas konservative Einstellung zur Abtreibung kritisierte und ihr „religiösen Imperialismus“ vorwarf.²²⁹

Als Symbolfigur im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist Mutter Teresa insofern interessant, als dass die 1910 als Gonxha Bojaxhiu geborene Ordensschwester im albanischsprachigen Raum als Albanerin wahrgenommen wird. In vielen Zeitungsartikeln, aber auch in wissenschaftlichen Arbeiten wird ihre albanische Abstammung erwähnt oder eigens herausgearbeitet.²³⁰ Ihr selbst wird der Ausspruch, „by blood, I am Albanian. By citizenship, an Indian. By faith, I am a Catholic nun. As to my calling, I belong to the world“, zugeschrieben.²³¹ Im Internet kursieren außerdem albanischsprachige Briefe von Mutter Teresa und sogar Tonbandaufnahmen, auf denen sie Albanisch spricht.²³²

Vor allem nach ihrem Tod und seit der Seligsprechung im Jahr 2003 scheint Mutter Teresa auch ein wichtiges Aushängeschild für die albanische Nation in der Welt geworden zu sein. Die Vereinnahmung der Figur und die Gleichsetzung ihrer Eigenschaften mit jenen aller Albaner²³³ wird teilweise von staatstragenden Persönlichkeiten und Wissenschaftlern vorangetrieben.²³⁴ Gleichzeitig wird der Mythos „Mutter Teresa“ als Symbol für die albanische Nation auch durch Mechanismen des kollektiven Gedächtnis gewährleistet und weiter ausgebaut.²³⁵

228Vgl. unter anderem die schon erwähnte Dokumentation *Hell's Angel* von Christopher Hitchens (Hell's Angel. Mother Teresa of Kalkutta, Christopher Hitchens, GB 1994).

229<http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/5872071/Mother-Teresa.html> (Stand 25.10.13 11:07:22)

230Als wissenschaftliche Auseinandersetzung ist Albert Ramajs Arbeit zu nennen, die sich mit der Familiengeschichte Mutter Teresas beschäftigt. Ramaj versucht darin laut eigener Angaben, wichtige Forschungslücken, welche die Herkunft ihrer Eltern betreffen, zu schließen und arbeitet anhand von Interviews mit noch lebenden Verwandten oder Bekannten, sowie mit Hilfe alter Briefe und anderer Quellen Mutter Teresas Abstammung aus Kosovo heraus (Albert Ramaj: „Mutter Teresa von Kalkutta ist Gonxha Bojaxhiu von Skopje“, in: Derselbe, Thede Kahl, Izer Maksuti (Hg.): Die Albaner in der Republik Makedonien. Fakten, Analysen, Meinungen zur interethnischen Koexistenz, Wien 2006, S. 39-64).

231<http://edition.cnn.com/2009/WORLD/europe/10/17/albania.mother.teresa/> (Stand 25.10.13 19:55:58)

232http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=3j85pKUE67k (Stand 30.10.13 17:59:14)

233Auf diesen Prozess weist auch Stephanie Schwandner-Sievers im mit ihr geführten Interview hin (Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers 00:51:01-00:51:58).

234So startete der ehemalige albanischen Premierminister Sali Berisha den Versuch, zu Mutter Teresas 100. Geburtstag 2010 ihre Gebeine von Indien nach Albanien überstellen zu lassen (http://diepresse.com/home/panorama/religion/518256/Albanien-Indien_Streit-um-Knochen-von-Mutter-Teresa, Stand 25.10.13 12:49:09). Auch der schon zitierte Albert Ramaj fällt durch den ersten Absatz seiner Auseinandersetzung mit der Familiengeschichte Mutter Teresas auf. Dort heißt es: „Mutter Teresa wurde im Jahr 1910 in Skopje/Shkup als Kind einer albanischen Familie mit dem Namen Gonxhe (...) Bojaxhiu geboren. (...) Die Berühmtheit und die Vorbildsfunktion, die sie auf der ganzen Welt genießt, sollten auch bei den Einwohnern Mazedoniens höhere Anerkennung finden als bisher. (Hervorhebung durch die Verfasserin, Anm.)“ (Albert Ramaj 2006, S. 39)

235Hier seien als Beispiele für die Konstruktion Mutter Teresas als albanischer Heldin unter anderem der Bau der nach ihr benannten Kathedrale in Prishtina und die Benennung des Flughafens in Tirana

Dass soeben von „Vereinnahmung“ die Rede war, soll nicht suggerieren, dass eine albanische Identität Mutter Teresas ausgeschlossen ist und künstlich geschaffen wurde. Vielmehr soll vor dem Hintergrund der im ersten Kapitel dargestellten Merkmalen von Nationsbildungsprozessen in Südosteuropa noch einmal darauf hingewiesen werden, dass sich zur Zeit von Mutter Teresas Geburt das nationale Zugehörigkeitsempfinden als wichtiger Identitätsmarker neu entwickelte und der Übergang von vormodernen, religiösen Identitäten zu einer Nationalidentität erst nach und nach stattfand und sehr heterogen verlief. Dadurch ergeben sich unterschiedliche Möglichkeiten zur nationalen Vereinnahmung für Mutter Teresa, die ein großes Konfliktpotenzial birgt. Als Beispiel hierfür sei Wolf Oschlies' Buch *Mutter Teresa. Die Jugend in Skopje* genannt. Darin wird der als „Unsinn“²³⁶ kategorisierten albanischen Identität Mutter Teresas eine aromunische Identität gegenübergestellt und besonders der Einfluss der Stadt Skopje auf die Entwicklung und das Selbstverständnis von Mutter Teresa betont. Diese Darstellung und die teilweise heftigen Reaktionen darauf spiegeln den Konflikt zwischen Albanern und Mazedoniern wider.²³⁷

Neben der soeben herausgearbeiteten Beobachtung, dass unterschiedliche Nationen und Staaten um Mutter Teresa als internationales „Aushängeschild“ buhlen ist im albanischen Kontext auch noch die „interne“ Funktion Mutter Teresas interessant. Neben der Frage nach der Wahrnehmung Mutter Teresas als nationales Symbol soll im vierten Teil der Arbeit durch die erhobenen Daten auch geklärt werden, wie mit der religiösen Konnotation der Figur umgegangen wird. Dabei wird untersucht werden, wie eine Frau, die als Anhängerin einer Religion bekannt wurde, der nur ein Teil der albanischen Nation angehört, zu einer derart wichtigen Bezugsfigur werden konnte.

genannt. Außerdem taucht Mutter Teresa beispielsweise als Comicfigur im schon erwähnten Musikvideo von Adelina Ismajli auf, das die albanische Geschichte darzustellen versucht (<http://www.youtube.com/watch?v=0k2GJW8F38M>, Mutter Teresa ist ab Minute 06:12 zu sehen, Stand 25.10.13 09:28:11).

²³⁶<http://www.eurasischesmagazin.de/artikel/Mutter-Teresa-war-eher-Deutsche-als-Albanerin/20091018> (Stand 25.10.13 13:05:59)

²³⁷So dokumentiert Wolf Oschlies selbst in einem Artikel im *Eurasischen Magazin* er habe für sein Buch und „seine Verdienste“ vom mazedonischen Präsidenten Gjorgi Ivanov eine Urkunde bekommen (<http://www.eurasischesmagazin.de/artikel/Mutter-Teresa-war-eher-Deutsche-als-Albanerin/20091018>, Stand 26.10.13 10:19:46). Von albanischer Seite wurde Wolf Oschlies' Mutter Teresa-Biographie teilweise in den Kontext mazedonischen Nationalismus gestellt. So ortet das kosovo-albanische Onlinemagazin *Kosova aktuell*, das sich als Sprachrohr „originärer Positionen aus Kosova“ im deutschen Sprachraum versteht (http://www.kosova-aktuell.de/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=103, Stand 26.10.13 10:28:29), einen Zusammenhang zwischen Oschlies' Buch und dem Motiv mazedonischer Nationalisten, „jegliche Geschichte und die Realität der albanischen Existenz in Mazedonien“ zu bestreiten (http://www.kosova-aktuell.de/index.php?option=com_content&view=article&id=1468:mutter-teresa-oder-der-scharlatan-oschlies-hat-wieder-zugeschlagen&catid=24&Itemid=102, Stand 26.10.13 10:29:48).

Die Popsängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi

Die beiden im Folgenden zu kontextualisierenden Figuren unterscheiden sich von den bisher besprochenen insofern, als dass es sich bei den beiden Sängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi nicht um antike Idole aus Ton oder um bereits verstorbene historische Persönlichkeiten, sondern um noch lebende Figuren handelt, die mit ihrer Musik den Alltag in Kosovo mitgestalten. Besonders bei Adelina Ismajli, die heute in der Schweizer Diaspora lebt, wird deutlich, worauf Stephanie Schwandner-Sievers im mit ihr geführten Interview hinweist: Die beiden Sängerinnen sind einerseits durch ihre Musik, die Elemente traditioneller albanischer Folklore und der sogenannten Musikrichtung des „*Turbo-Folks*“ mit amerikanischer Populärmusik verbindet, andererseits durch ihren Lebensstil und ihr Auftreten globalisierte Figuren, die eine neue Generation ansprechen.²³⁸ Beide Sängerinnen wurden, den in zahlreichen Sprachen vorhandenen *Wikipedia*-Artikeln zufolge, 1978 (Leonora) und 1979 (Adelina) im heutigen Kosovo geboren. Während Adelina in Prishtina aufwuchs und heute in der Schweiz lebt, kam Leonora in der Drenica-Region zur Welt und lebt heute in der kosovarischen Hauptstadt.²³⁹

Ähnlich wie bei diesen ersten biographischen Angaben gibt es auch im Bezug auf ihre Karrieren einerseits Gemeinsamkeiten, auf der anderen Seite aber auch größere Differenzen, die im weiteren Verlauf dieses Abschnitts herausgearbeitet werden sollen.

Armina Galijaš setzt sich unter anderem mit der Musikproduktion und -Rezeption im sozialistischen Jugoslawien auseinander. Ihre Position, Musik sei ein wichtiges Medium bei der Schaffung von Identität,²⁴⁰ liegt auch der Argumentation dieser Arbeit zu Grunde. Die Musik und die durch sie besprochenen Themen, das Auftreten und die Rezeption von Adelina Ismajli und Leonora Jakupi als populäre Sängerinnen können demnach Aufschluss geben über den momentanen Zustand und über aktuelle Wandlungsprozesse im individuellen und kollektiven Bewusstsein der kosovo-albanischen Gesellschaft. Dadurch können sie auch als Seismographen der gegenwärtigen Ausformung der albanischen Nationalidentität betrachtet werden.

238Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers (01:19:59-01:20:54)

239http://de.wikipedia.org/wiki/Leonora_Jakupi und http://de.wikipedia.org/wiki/Adelina_Ismajli (Stand 26.10.13 15:04:12)

240Armina Galijaš: „Musik als Spiegel politischer Einstellungen. Turbofolk vs. Rock“, in: Stefan Michael Newerkla, Fedor B. Poljakov, Oliver Jens Schmitt (Hg.): Das politische Lied in Ost- und Südosteuropa, Wien u.a. 2011, S. 273

Adelina Ismajli

Laut *Wikipedia* und der offiziellen Biographie auf ihrer Homepage beginnt Adelina Ismajli ihre Musik-Karriere bereits als Kind und spricht schon in der Frühzeit ihrer Karriere Themen wie Kinder- und Frauenrechte an, die davor kaum öffentlich verhandelt werden.²⁴¹ Ab 1995 manifestiert sich ein Wendepunkt in ihrer Karriere. Einerseits beginnt mit dem 1995 in Frankfurt am Main gedrehten Video „*Me Motora*“ ihr kindlich-frechere Auftreten



Abbildung 4: Die Popsängerin Adelina Ismajli posiert mit der albanischen Nationalflagge (<http://photos1.blogger.com/blogger/1355/4049/1600/adelina1-315x278.0.jpg> Stand 22.01.14 11:30:11)

hinter der sexualisierten Performance einer jungen Frau zurückzutreten. Im weiteren Verlauf der 1990er-Jahre wird sie als eine der ersten Sängerinnen durch ihre Auftritte in kurzen Lackröcken und hohen Lederstiefeln mit den klassischen Geschlechterrollenerwartungen brechen und für Skandale und Empörung sorgen. Gleichzeitig beginnt sie mit dem 1996 erschienenen Album *Ushtrine time do t'a bëj* in ihrer Musik auch den sich zunehmend radikalierenden Konflikt zwischen Serben und Albanern in Kosovo zu thematisieren. Die scheinbare Widersprüchlichkeit

von sexualisiertem Auftreten, der Unterstützung pazifistischer Politik und die Legitimation des kämpferischen Einsatzes für die albanische Nation wird in zahlreichen Songs und Videos durch ihre Kombination aufgelöst. Schon im Video zu einem 1996 veröffentlichten Lied mit dem Titel „*Ushtrin time do t'a bëj me Ibrahim Rugoven*“ (deutsche Übersetzung in etwa: „Ich werde meine Armee mit Ibrahim Rugova machen“) fallen Erotik in Form eines knappen Bodies und hoher Lackstiefel mit militanten Attributen wie einem langen schwarzen Ledermantel und einer zur Faust geballten Hand zusammen.²⁴² Auch in einem weiteren Lied von Adelina, das in den 90ern sehr populär war, „*Uragan çohen Krenarët*“ (deutsche Übersetzung: „Die Stolzen stehen wie Hurricanes auf“), wird sowohl durch die Textanalyse von Jane Sugarman als auch durch einen Blick auf das Video zum Song die Synthese zwischen pazifistischen und zur Gewalt mobilisierenden Inhalten deutlich: Die Nation sowie eine spezifisch albanische Tradition finden im Video - dargestellt durch Männer und Frauen in traditioneller albanischer Kleidung als zu beschützende und zu

²⁴¹http://en.wikipedia.org/wiki/Adelina_Ismajli und <http://www.adelinaismaili.ch/ADELINA/BIOGRAPHY.html> (Stand 07.01.14 21:22:16)

²⁴²<http://www.youtube.com/watch?v=UoILEeZhpTU> (Stand 28.10.13 12:32:49)

verteidigende Ideale - ihre Repräsentation.²⁴³

Dass von Adelina in ihren Liedern die pazifistische Politik Ibrahim Rugovas²⁴⁴ mit militärischen Ausdrücken und Anspielungen auf gewaltsamen Widerstand verbunden wird und meist mit sexualisiertem Auftreten ihrerseits einhergeht, lässt sich laut Elife Krasniqi mit der allgemeinen Stimmung in den 1990er-Jahren erklären: Auch jene Menschen, die grundsätzlich die Politik von Rugova unterstützten, sahen aufgrund der Zuspitzung der Lage in der UÇK und dem gewaltsamen Widerstand nach und nach eine Notwendigkeit.²⁴⁵

Inwiefern Adelinas Musik in den 1990ern eine mobilisierende Wirkung hatte, ob sie selbst diese Wirkung bezweckte oder ob durch die Verbindung von Sexyness, Militarismus und dem Einstehen für die albanische Nation lediglich versucht wurde, die allgemeine Stimmung der potentiellen Käufer ihrer Musik widerzuspiegeln, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eindeutig beantwortet werden. Mit der Person Adelina Ismajli geht jedoch eine Sexualisierung der Darstellung von Frauen im öffentlichen Raum und damit ein neues Frauenbild einher. Außerdem können ihre Videos und Songs in den Kontext der in 1.4. beschriebenen Prozesse der erotischen Aufladung nationaler Gefühle gestellt werden. Im vierten Teil der vorliegenden Arbeit soll den Fragen nach der Rezeption Adelinas und ihrer Musik nachgegangen werden, um herauszufinden, inwiefern die Sängerin als politische Akteurin wahrgenommen wird, die für die nationale Sache eintritt. Auch den Strategien für die Wahrnehmung und Bewertung ihres Auftretens im Hinblick auf die Sexualisierung nationaler Empfindungen und dem damit einhergehenden Bruch mit

243In ihrer Textanalyse des Songs „*Uragan çohen Krenaret*“ arbeitet Jane Sugarman die von Adelina repräsentierte Integration der Politik Rugovas in jene der UÇK sehr anschaulich heraus: Obwohl weder die UÇK noch die Partei Rugovas (LDK) explizit genannt werden, kommen sie doch in Form der Anfangsbuchstaben verschiedener Textphrasen (beispielsweise im Titel „*Uragan çohen Krenaret*“ oder in der Textzeile „Lufta, Drejtsia dhe Kosova nan“) vor. Außerdem wird die Kombination pazifistischer mit gewaltsamen Elementen auch durch die Passage „Me dy bomba, me dy gishta/dot luftoj siq është tradita“, in der sowohl auf Bomben als auch – mit dem Verweis auf zwei Finger – auf das Friedenszeichen referiert wird, sichtbar (Jane Sugarman 2010, S. 24). Im Video zum Song spielen Verweise auf Militarismus und Gewaltbereitschaft ebenfalls eine wichtige Rolle. So betritt Adelina zu Beginn des Videos in Militärstiefeln und einem Camouflage-Anzug einen Raum, in dem im Hintergrund Frauen und Männer in traditioneller albanischer Bekleidung zu sehen sind. Während sie sich die Sturmhaube, die sie zunächst noch trägt, vom Kopf reisst und zu singen beginnt, stellt sie sich mit energischer und militanter Körpersprache schützend vor das albanische „Volk“, das womöglich durch die traditionell bekleideten Männer und Frauen symbolisiert wird (http://www.youtube.com/watch?v=UBdPrELP_KU, Stand 26.10.13 16:27:27).

244Adelinas Unterstützung für Rugova wird auch dadurch deutlich, dass sie 1998 beim von ihm als Reaktion auf die Tötung der Jashari-Familie durch serbische Sicherheitskräfte und für die anstehenden Wahlen initiierten Song „*Kosova Calls for Peace*“ mitwirkte. Laut Jane Sugarman markiert „*Kosova Calls for Peace*“ den Beginn politischer, albanischer Musikproduktion im Kosovo-Konflikt und wurde von Produktionen wie „*We Are the World*“ inspiriert, um das Anliegen der Kosovo-Albaner zu internationalisieren (Jane Sugarman 2010, S. 22f).

245Interview mit Elife Krasniqi, 00:35:30-00:36:50.

traditionellen Geschlechterrollen soll anhand der ausgewerteten Interviews nachgegangen werden.

Leonora Jakupi

Anders als Adelina Ismajli wurde Leonora Jakupi erst im Alter von 20 Jahren mit ihrem Lied „*Vritet Pafajësia*“ (Deutsch: „Die Unschuld wird ermordet“) schlagartig einem großem Publikum bekannt. Martin Prochazka, der sich wie in der Einleitung schon erwähnt, unter anderem mit albanischen Kriegsliedern im Kosovo-Konflikt auseinandersetzt, hält fest, dass „*Vritet Pafajësia*“ während des Krieges zur inoffiziellen Hymne der Kosovo-Albaner



Abbildung 5: Leonora Jakupi im Musikvideo zu „*Vritet Pafajësia*“, im Hintergrund sind UÇK-Soldaten zu sehen (<http://www.youtube.com/watch?v=D38DFICq1H0>, bei Minute 01:31, Stand 22.01.14 11:39:01)

wurde. Er bezeichnet den Song als „besonders prägnantes Beispiel persönlichen Engagements für die UÇK“²⁴⁶ und weist darauf hin, dass „*Vritet Pafajësia*“ als Kriegslied vor allem an die kosovarische Zivilbevölkerung adressiert war.²⁴⁷

Anders als Adelina wurde Leonora also nicht durch Kinderlieder oder durch Songs über das Erwachsenwerden bekannt, sondern mit einem Lied, das sehr emotional und mit einer starken Bildsprache sowohl im Text als auch im dazu gehörigen Video den eskalierenden Konflikt zwischen Serben und Albanern thematisiert.

Ähnlich wie in Adelinas „*Uragan çohen Krenarët*“ spielen auch in „*Vritet Pafajësia*“ Anspielungen auf die Tradition und eine spezifische albanische Kultur eine wichtige Rolle. So wird im Text²⁴⁸ der aus der Drenica-Region stammende und als Freiheitskämpfer erinnerte Azem Galica angerufen, und eine Verbindungslinie zwischen ihm und dem zeitgenössischen UÇK-Kämpfer Adem Jashari gezogen. Die Ereignisse der Gegenwart, die in eine Reihe mit der als erfolgreichen Befreiungskampf gegen fremde Invasoren glorifizierten Vergangenheit gestellt werden, suggerieren laut Martin Prochazka eine „Kontinuität des Widerstands“.²⁴⁹ Außerdem entwirft Leonora Jakupi im Video zu „*Vritet*

²⁴⁶Martin Prochazka 2011, S. 300

²⁴⁷Martin Prochazka unterscheidet drei Zielgruppen, an die Kriegspropaganda und demnach auch entsprechendes Liedgut üblicherweise gerichtet ist: die eigenen Kämpfer, die heimische Zivilbevölkerung sowie die Weltöffentlichkeit (Martin Prochazka 2011, S. 295). Leonoras „*Vritet Pafajësia*“ ordnet er der Mobilisierung der Zivilbevölkerung zur Solidarisierung mit der UÇK zu (ebenda, S. 301).

²⁴⁸Eine Übersetzung ins Deutsche findet sich ebenfalls bei Martin Prochazka 2011, S. 300

²⁴⁹Ebenda.

Pafajësia“ über das sehr emotional besetzte Bild der traditionellen Wehrtürme²⁵⁰ laut Prochazka eine „zeitgenössische albanische Variante des klassischen Blut-und-Boden-Motivs“. ²⁵¹

Interessant ist auch, dass sowohl im Video über Bilder getöteter und verwundeter Soldaten, Flüchtlinge und verwaister Kinder als auch im Text, der die serbische Seite homogenisierend als mordend, brandschatzend und massakrierend charakterisiert,²⁵² zunächst ein Bild der albanischen Opfer entworfen wird. Dieses Bild der ebenfalls homogenisierten, unterlegenen und den Serben schutzlos ausgelieferten Kosovo-Albaner wird aber durch die Anrufung der kosovarischen Helden und der Darstellung der „typischen“ Wehrhaftigkeit und Widerständigkeit aufgelöst. Leonora Jakupi selbst tritt im Video als Verkörperung dieser Doppeldeutigkeit auf: Einerseits läuft sie zunächst in einem langen weißen Kleid, das womöglich Unschuld suggerieren soll, barfuß über Schienen und wird zur Beobachterin eines Flüchtlingszugs. Wenig später posiert sie jedoch heroisch mit zur Faust geballter Hand vor den oben beschriebenen Wehrtürmen, und schwört „den Serben“ Rache.

Eine ähnlich sexualisierte Darstellung von Kampf, Widerstand und Heldentum, wie sie in den Videos von Adelina Ismajli auftaucht, ist hier nicht zu erkennen. Vielmehr scheint Leonora sowohl im Video zu „*Vritet Pafajësia*“ als auch als lyrisches Ich im Text dem propagierten Frauentyp der unschuldigen Albanerin zu entsprechen, die um Vater und Schwester sowie um die ermordeten Babys trauert und durch diese Erfahrungen zur Kämpferin für die im Text beschworene „albanische Erde“ wird.

In den Songs und Videos, die Leonora Jakupi seit dem Ende des Krieges veröffentlichte, vermischt sie ähnlich wie Adelina Elemente traditioneller albanischer Musik mit Pop. Außerdem tritt sie mittlerweile in ähnlichen Outfits auf. Daher soll auch durch die Analyse der Figur Leonora Jakupi anhand der geführten Interviews im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet werden, inwiefern Leonora durch „*Vritet Pafajësia*“ als nationale Akteurin wahrgenommen wird, wie ihr Engagement für die UÇK mittlerweile bewertet wird und welche Rolle traditionelle Geschlechterrollenbilder dabei spielen.

250Diese Wehrtürme sind nach der Definition von Martin Prochazka „alte, befestigte Häuser in Nordalbanien und Teilen des Kosovo, die der ganzen Sippe Schutz vor Angreifern oder etwa Blutfehden boten (und) die in der albanischen Geschichtsschreibung und Folklore einen wichtigen Stellenwert haben“ (Martin Prochazka 2011, S. 301).

251Ebenda.

252Ebenda.

3. Methodik

Dieses Kapitel widmet sich sowohl der Darstellung und Begründung der verwendeten Methoden im Bezug auf die Datenerhebung- und Analyse als auch der Beschreibung und Argumentation der Samplingstrategien, die für die Fallauswahl ausschlaggebend waren. Außerdem sollen die Datenspeicherung und die Transkription sowie die einzelnen Bearbeitungsschritte erläutert werden, um eine intersubjektive Überprüfbarkeit der Forschungsergebnisse zu gewährleisten.

3.1. Fallauswahl und Samplingstrategien

Fallauswahl der Symbolfiguren

Wie in der Einleitung schon angeklungen ist, beruht die Auswahl der fünf als Symbole innerhalb der nationalen Meistererzählung zu analysierenden Frauenfiguren einerseits auf informellen Gesprächen und explorativen Interviews und Gesprächen mit Experten.²⁵³ Andererseits waren auch eigene Beobachtungen der Verfasserin, die sich auf

²⁵³In einem ersten informellen Gespräch mit Stephanie Schwandner-Sievers, in dem es um weibliche Figuren im kollektiven Gedächtnis der Albaner ging, wurde von ihr neben Mutter Teresa auch die als Freiheitskämpferin erinnerte Shote Galica genannt. Aus einem explorativen Interview mit ihr ging außerdem hervor, dass die beiden Sängerinnen Leonora Jakupi und Adelina Ismajli im Kontext des Kosovo-Krieges eine mobilisierende Wirkung gehabt haben könnten und eine Beschäftigung mit ihnen interessante Ergebnisse erzielen könnte. Oliver Jens Schmitt wies die Verfasserin neben Mutter Teresa und Shote Galica in informellen Gesprächen auch auf die Tonfigur *Hyjnesha në fron* hin, der im öffentlichen Diskurs ein illyrischer Ursprung zugeschrieben wird. Auch der Anthropologin Jelena Tošić, mit der die Verfasserin ebenfalls einige informelle Gespräche führte, waren die drei Figuren sowie die beiden Sängerinnen bekannt. Neben den schon genannten Wissenschaftlern ist auch der kosovo-albanischen Soziologin Elife Krasniqi zu danken, die in einem zweiten explorativen Interview half, den Blick auf die schon ausgewählten Figuren durch ihre Perspektiven zu erweitern.

Internetforen,²⁵⁴ *Youtube*-Videos²⁵⁵ und die Durchsicht eines Schulbuches²⁵⁶ beziehen, ausschlaggebend für die Fallauswahl. Ausgangspunkt war dabei die Frage nach wichtigen weiblichen historischen Persönlichkeiten oder fiktiven Figuren, die im kollektiven Gedächtnis der Albaner in Kosovo verankert sind und in unterschiedlichen Medien immer wieder auftauchen. Der Fokus, der schließlich mit der Auswahl Mutter Teresas, Shote Galicas, der Figurine *Hyjnesha në fron*, sowie der beiden Sängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi gelegt wurde, ist demnach keineswegs als vollständige Liste wichtiger „Nationalheldinnen“, sondern als fokussiertes Sampling zu verstehen. Dieses soll gewährleisten, dass neben den drei bekannteren und zeitlich älteren Figuren – Mutter Teresa, Shote Galica und der Figurine – die laut der Vorrecherchen fest im kollektiven Gedächtnis verankert scheinen und in einem Zusammenhang mit nationalem Identitätsempfinden stehen, auch erhoben werden kann, inwiefern zeitgenössische Sängerinnen ebenfalls als nationale Identitätsmarkerinnen wahrgenommen werden.²⁵⁷

Fallauswahl Interviewpartner

Um der intersubjektiven Nachprüfbarkeit entgegen zu kommen, sollen zunächst einige Auswahlkriterien festgehalten werden, die für das Sampling der Interviewpartner in der

254Um einen Überblick darüber zu bekommen, inwiefern die ausgewählten Figuren auch in der albanischen Diaspora verankert sind und rezipiert werden, wurden Recherchen in einigen Threads des Internetportals <http://www.balkanforum.info> durchgeführt. Dieses wird unter anderem von Albanern, die im deutschsprachigen Raum leben, genutzt. Alle fünf Figuren finden im *Balkanforum* Erwähnung (Shote Galica im Thread auf <http://www.balkanforum.info/f16/shote-galica-34371/>, die Figurine *Hyjnesha në fron* auf <http://www.balkanforum.info/f16/epirotische-taetowierung-frauen-albanien-218080/index2.html>, Adelina Ismajli unter anderem im Thread auf <http://www.balkanforum.info/f13/adelina-ismaili-uber-alles-steht-albanertum-85351/> und Leonora Jakupi unter anderem auf: <http://www.balkanforum.info/f13/kosovarian-star-leonora-jakupi-63072/>), wobei Mutter Teresa die größte Präsenz genießt (eine Auswahl an Threads, die sich mit ihr beschäftigen: <http://www.balkanforum.info/f26/mutter-teresa-gehoert-hoelle-191277/>, <http://www.balkanforum.info/f12/witz-mutter-theresa-ploetzlich-kosovo-albanerin-5072/> und <http://www.balkanforum.info/f16/mutter-teresa-sprach-albanisch-mutter-teresa-jahr-2010-a-103464/>, alle Hyperlinks Stand vom 26.09.13 14:06:19).

255So ist Shote Galica die einzige weibliche Figur, die in Videos, welche den „albanischen Nationalhelden“ gewidmet sind (zum Beispiel in folgendem Video ab 4:39: <http://www.youtube.com/watch?v=WEwRdlCpwzQ> Stand 26.09.13 14:33:28), auftaucht.

256Neben einer Abbildung Donikas, die als Ehefrau des Nationalhelden Skanderbeg erinnert wird, (S. 82) einer schematischen Darstellung einer illyrischen Frau (S. 31) und einer Fotografie der als Bildungsreformerin im kollektiven Gedächtnis verankerten Sevasti Qiriazhi (S. 179) sind die Figurine *Hyjnesha në fron* (S. 5), Shote Galica (S. 254) und Mutter Teresa (S. 394) die einzigen weiblichen Figuren, die im 2003 von Bep Jubani herausgegebenen Schulbuch *Historia e popullit Shqiptar* Erwähnung finden (Bep Jubani 2003).

257Angelehnt an die schon erwähnten Analysen von Anna Di Lellio und Stephanie Schwandner-Sievers, die sich mit dem neu aufgekommenen Kult um die Jashari-Familie beschäftigen, soll geklärt werden, ob auch weibliche Figuren wie Adelina Ismajli oder Leonora Jakupi in die lange Reihe erinnelter männlicher Nationalhelden aufgenommen werden.

vorliegenden Arbeit relevant waren. Da nicht alle Interviewpartner allen Auswahlkriterien entsprachen, wird zusätzlich dokumentiert, wie sich die Auswahl im Verlauf der Arbeit gestaltete und welche Entwicklungen und Entscheidungen zum endgültigen Sampling geführt haben.²⁵⁸

Die wesentlichen Auswahlkriterien für die Interviewpartner ergaben sich einerseits aus pragmatischen, andererseits aus theoretischen Überlegungen.²⁵⁹ Die Suche nach geeigneten Interviewpartnern erfolgte sowohl über einen Aufruf in der Gruppe *Albanian in Austria* im sozialen Netzwerk *Facebook*, als auch über Vermittlung durch Bekannte und den Betreuungsprofessor der vorliegenden Arbeit. Außerdem wurden von der Verfasserin auch einige Kultur- und Studentenvereine angeschrieben und der Besitzer eines Unternehmens, das der Verfasserin der vorliegenden Arbeit durch den richtungsweisenden Namen im Stadtbild auffiel, kontaktiert. Da die Verfasserin der vorliegenden Arbeit vor ihrer Beschäftigung mit dem Thema keinen Zugang zum Forschungsfeld hatte, stellte sich erst im Verlauf der Datenerhebung heraus, dass mangels Zugänglichkeit und Verfügbarkeit nicht bei jedem der sieben erreichten Interviewpartner alle Kriterien Niederschlag finden konnten. Dennoch ergab sich eine heterogene Gruppe aus sechs männlichen und zwei weiblichen Interviewpartnern, die es ermöglicht, die zu analysierenden Figuren aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten und die unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen auch in Bezug zu biographischen Gegebenheiten zu setzen. Eine kurze biographische Darstellung der Interviewpartner findet sich im Anhang a).²⁶⁰

258Zum Thema Fallauswahl und Sampling bzw. zu Dokumentations- und Darstellungsstrategien, die eine intersubjektive Nachvollziehbarkeit in der qualitativen Sozialforschung ermöglichen, vgl.: Hans Merkmens: „Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Hamburg 2005, S. 286-299

259Beim ersten Kriterium, „in Wien und Umgebung lebende Kosovo-Albaner“, treffen sich pragmatische Überlegungen der Erreichbarkeit und Verfügbarkeit der Interviewten mit theoretischen Überlegungen, da durch diesen Filter die Diaspora-Erfahrungen der in Wien lebenden Kosovo-Albaner in die vorliegende Arbeit aufgenommen werden können. Das Kriterium „der deutschen Sprache mächtig“ entspringt pragmatischen Überlegungen, da dadurch die Verständigung zwischen Verfasserin und Interviewpartnern gewährleistet werden sollte. Die Kriterien „in Kosovo geboren“ und „in Kosovo zumindest einen Teil der Schulausbildung absolviert“ sind von theoretischen Überlegungen abgeleitet, da die Sozialisierung der Interviewpartner in der in 1.2. beschriebenen Erinnerungskultur eine Voraussetzung dafür ist, dass die Befragten die zu analysierenden Figuren kennen und die jeweiligen Identitätsbildungsprozesse durch ihre individuellen Deutungen widerspiegeln würden. Ein weiteres, theoretischen Überlegungen entstammendes Kriterium stellt die Samplingstrategie von „politisch engagierten, bewussten und gebildeten“, zu „politisch weniger engagierten, bewussten und gebildeten“ Interviewpartnern dar. Indem versucht wurde, Interviewpartner aus verschiedenen Bildungsschichten und auch vermeintlich nicht oder wenig an Politik interessierte Menschen zu befragen, sollten möglichst unterschiedliche Perspektiven auf die Figuren erhoben werden. Ein weiteres Kriterium, das aufgrund der gewählten theoretischen Zugänge naheliegend ist, war, dass ein Teil der Interviewpartner auch „Frauen“ sein sollten. Außerdem wurde versucht, sowohl mit „Menschen, die schon lange in Wien leben“ als auch „Menschen, die sich erst seit kürzerer Zeit in Österreich aufhalten“ zu sprechen.

260Die sieben Befragten wurden mit einer Ausnahme (J.O.) alle in Kosovo geboren und haben dort bis auf

Um den Kontext, in dem die Gespräche stattfanden, nachvollziehbar zu machen, soll zusammenfassend festgehalten werden, dass die Verfasserin mit keinem der Interviewpartner im Vorhinein bekannt war und zunächst ein vertrauliches Gesprächsklima mit den Befragten herstellen musste. Dazu versuchte die Verfasserin in den meisten Gesprächssituationen die Rolle einer zwar informierten und vorbereiteten Außenstehenden einzunehmen, die über viele Abläufe und Entwicklungen aber nicht Bescheid weiß und an deren Schilderung interessiert ist.²⁶¹

3.2. Datenerhebungsmethodik

Im Bezug auf die Datenerhebungsmethodik ist festzuhalten, dass Interviewstrategien aus dem Bereich der teilstandardisierten Interviews mit Elementen aus der narrativ-biographischen Interviewtradition kombiniert wurden. In einem auf theoretischen Überlegungen zu den Figuren und ihren möglichen Bedeutungen basierenden Leitfaden²⁶² wurden wesentliche Aspekte, die in den einzelnen Interviews besprochen werden sollten, vorab festgelegt. Gleichzeitig wurde jedes Interview mit einer erzählgenerierenden Eingangsfrage eröffnet, die darauf abzielte, eine längere Narration über die Kindheits- und Schulerfahrungen der Interviewpartner zu erzeugen. Dadurch sollte unter anderem erhoben werden, mit welchen wichtigen historischen oder fiktiven Persönlichkeiten die Interviewpartner in ihrer Kindheit und Schulzeit konfrontiert worden waren.²⁶³

J.O. zumindest einen Teil ihrer Schulbildung erhalten. Einige der Interviewpartner kamen schon längere Zeit vor dem Krieg (F.A., Z.Z.), unmittelbar vor dem Krieg (R.H., A.B.) oder erst nach dem Krieg (G.I., B.J.) nach Österreich. Die meisten Interviewpartner (Z.Z., R.H., G.I., A.B.) haben in Österreich eine akademische Ausbildung absolviert, oder sind gerade dabei (B.J., J.O.). G.I. hat sowohl in Kosovo als auch in Österreich studiert, und auch F.A. hat in Kosovo ein Studium abgeschlossen. Ihr momentanes Berufsfeld ist dementsprechend unterschiedlich: F.A. betreibt als Selbstständiger ein Unternehmen in Wien, Z.Z. ist freischaffender Künstler, G.I. arbeitet im Dienstleistungssektor, B.A. bekleidet eine politische Position in Wien, R.H. steht unmittelbar davor, eine ähnliche Anstellung in Kosovo einzunehmen.

²⁶¹Durch diese Interviewsituation und die skizzierte Rollenverteilung konnte nach Auffassung der Verfasserin in allen Interviews ein angenehmes und vertrauliches Gesprächsklima erzeugt werden, das es erlaubte, „locker“ und alltagsnah über gesellschaftliche Entwicklungen und persönliche Erfahrungen bzw. Deutungen und Handlungsstrategien zu sprechen.

²⁶²Das Muster eines solchen Leitfadens befindet sich im Anhang b).

²⁶³In Christel Hopf: „Qualitative Interviews - ein Überblick“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Hamburg 2005, S. 349-360 finden sich kurze und prägnante Darstellungen im Bezug auf Leitfadeninterviews und narrative Interviews, die für die Herangehensweise im Rahmen der vorliegenden Arbeit grundlegend waren. Der Einsatz von Strategien aus narrativ-biographischen Interviewtechniken folgt größtenteils der folgenden Darstellung: Reinhard Sieder: „Erzählungen analysieren – Analysen erzählen. Narrativ-biographisches Interview, Textanalyse und Falldarstellung“, in: Karl R. Wernhart, Werner Zips (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik.

Auch erzählgenerierende Fragen nach der Bedeutung der einzelnen Figuren im täglichen Leben in Wien zielten darauf ab, die alltägliche Perspektive der Befragten auf die Symbolfiguren in den Fokus zu rücken. Laut der Ausführungen Reinhard Sieders, der seine Zugänge zum narrativ-biographischen Interview in der Sozial- und Handlungstheorie verortet, erfolgt im „Alltag“ die Strukturierung der Lebenswelten durch das Handeln, Deuten und Wissen der Akteure.²⁶⁴ Der symbolische Gehalt und die individuellen Bedeutungszuschreibungen der Figuren durch die Befragten sollten mit Hilfe dieser Techniken erhoben werden.

3.4. Transkription und Speicherung

Um eine präzise Auswertung der erhobenen Daten zu ermöglichen, wurden die geführten Interviews elektronisch aufgezeichnet und anschließend in Textform gebracht. Bei der Transkription lag das Hauptaugenmerk auf den verbalen Äußerungen der befragten Personen. Da Symbole, wie in 1.3. ausgeführt wurde, oft affektiven Gehalt haben, wurden prosodische und parasprachliche Informationen in das Transkript mitaufgenommen, wenn dies der Verfasserin wichtig erschien. Dadurch können die emotionalen Reaktionen der Interviewpartner im Transkript repräsentiert werden.²⁶⁵ Die Aufnahmen der geführten Interviews sind in digitaler Form und als Transkripte im Privatbesitz der Verfasserin der vorliegenden Arbeit. Aus Platzgründen sind die Transkripte nicht im Anhang der vorliegenden Arbeit zu finden.

3.5. Auswertungsmethodik und Analysekategorien

Wie in der Einleitung bereits erwähnt wurde, werden bei den im Rahmen der vorliegenden

Eine Einführung, Wien 1998, S. 145-171

²⁶⁴Reinhard Sieder 1998, S. 146f.

²⁶⁵In Klammern finden sich deshalb Angaben darüber, ob der Interviewpartner sich beispielsweise über die Frage nach einer bestimmten Figur augenscheinlich freute oder ob er, nach einer anderen Figur gefragt, länger überlegen musste, was er weiß bzw. was er erzählen will. Die Entwicklung des dieser Arbeit zugrunde liegenden Transkriptionssystems folgt im Wesentlichen den Ausführungen von: Sabine Kowal, Daniel C. O'Connell: „Zur Transkription von Gesprächen“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Hamburg 2005, S. 437-447

Arbeit zum Einsatz kommenden Auswertungsmethoden theoriegeleitete mit theoriegenerierenden Vorgehensweisen kombiniert. Der Hauptzugang zur Datenauswertung erfolgte über die Qualitative Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring, die sich eine systematische Bearbeitung von Texten zum Ziel setzt. Sie ermöglicht dabei nicht nur die Analyse der inhaltlichen Aspekte von protokollierten Kommunikationsmaterialien, sondern kann auch auf latente Sinngehalte angewendet werden. Ein systematisches Vorgehen wird laut Mayring dabei unter anderem durch die sogenannte „Kommunikationseinbettung“ und durch die „Regelgeleitetheit“ gewährleistet.²⁶⁶

Die in 3.2. erfolgte Beschreibung der Interviewsituation und der Rollenverteilung in den geführten Interviews kommt der geforderten Einbettung in den jeweiligen Kommunikationskontext nach und soll zur intersubjektiven Überprüfbarkeit der Ergebnisse beitragen. Die Regelgeleitetheit hingegen ergibt sich durch ein schrittweises Vorgehen, das zunächst die Bildung von Kategorien auf Basis theoriegeleiteter Überlegungen vorsieht. In einem nächsten Schritt werden die Kategorien auf den Text angewendet, der durch sie in kleinere Analyseeinheiten zergliedert wird. Diese Analyseeinheiten werden schließlich interpretiert, wobei auch quantitative Analyseschritte angewendet werden können.²⁶⁷

Im Rahmen dieser Arbeit kamen beim zweiten soeben skizzierten Schritt auch Strategien, die aus der Tradition der *Grounded Theory* stammen, zur Anwendung. Durch Theoretisches Codieren, das seinen Ausgangspunkt bei den konkreten Inhalten und jeweiligen Aspekten des vorliegenden Textes selbst nimmt, wurde die theoriegeleitete Kategorienbildung durch theoriegenerierendes Vorgehen erweitert.²⁶⁸

Die Kategorien, die sich durch diese Zugangsweise für die vorliegende Arbeit ergeben haben und als Analysekrterien für die geführten Interviews fungieren, sollen nun anhand der einzelnen Figuren²⁶⁹ zusammengefasst werden.

Bei allen fünf zu analysierenden Symbolfiguren soll im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit zunächst eine erste Annäherung erfolgen. Das jeweils erste Unterkapitel der jeweiligen Analysekapitel beschäftigt sich demnach unter anderem damit, wie die

266Philipp Mayring 2005, S. 468f

267Ebenda, S. 471

268Die Anwendung des Theoretischen Codierens und der *Grounded Theory* im Rahmen der vorliegenden Arbeit folgt im Wesentlichen der Darstellung in: Andreas Böhm 2005, S. 475-485

269Das vierte Kapitel, das der Falldarstellung und Auswertung gewidmet ist, gliedert sich in fünf Unterkapitel, die nach einer allgemeinen Annäherung an die Daten jeweils die einzelnen Figuren behandeln. Die beiden Sängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi wurden in 4.4. zusammengefasst. Die erste wesentliche Analysekatgorie ist demnach die zu analysierende Symbolfigur selbst.

einzelnen Symbolfiguren in den Interviews zum Gesprächsthema wurden, welche Reaktionen sie hervorriefen, ob sie oft genannt oder nur auf Nachfrage besprochen wurden und inwiefern sie emotionale Reaktionen auslösten.

Analysekategorien „Hyjnesha në fron“

Für das als erstes zu analysierende Symbol, die Figurine *Hyjnesha në fron*, ergaben sich durch die soeben vorgestellte Methodik zur Datenanalyse sowohl theoriegenerierende als auch theoriegeleitete Analysekategorien.

In 4.2.2. wird zunächst auf ein theoriegeleitetes Kriterium eingegangen werden und der Zusammenhang zwischen der Symbolfigur und der Reproduktion des Mythos vom illyrischen Ursprung der Albaner untersucht werden.

Das Unterkapitel 4.2.3. folgt hingegen einer theoriegenerierenden Analysekategorie, die sich erst durch die Durchsicht der erhobenen Daten ergeben hat. Dabei wird der Frage nachgegangen, inwiefern die Figurine auch zur Reproduktion des Mythos des permanenten Kampfes beiträgt.

Im darauf folgenden Unterkapitel steht abermals ein theoriegenerierendes Kriterium, das der Verfasserin bei einer ersten Lektüre der Interviews ins Auge stach, im Zentrum der Analyse. In 4.2.4. soll demnach geklärt werden, welche Bedeutung dem starken Raumbezug, den die Figurine in den Gesprächen aufweist, beizumessen ist.

Die letzte Analysekategorie, die theoriegenerierende und theoriegeleitete Strategien kombiniert, soll in 4.2.5. zur Beantwortung der Frage beitragen, inwiefern geschlechtsspezifische Zuschreibungen bei der Deutung der *Hyjnesha në fron* ebenfalls eine Rolle spielen.

Analysekategorien „Shote Galica“

Für Shote Galica als Symbolfigur ergab sich aus dem Theoretischen Codieren der verschiedenen Interviewpassagen, die Shote Galica zum Thema haben, eine erste theoriegenerierende Analysekategorie. Da viele der Befragten erwähnten, Shote Galica sei ein wichtiges Symbol für die Emanzipation²⁷⁰ der Frauen, wird in 4.3.2. die Frage gestellt werden, inwiefern die Deutung Shote Galicas als Emanzipationssymbol mit den in

²⁷⁰Der Begriff „Emanzipation“ wurde in den meisten Gesprächen als Bezeichnung für die Verbesserung des sozialen Status von Frauen in einer von Männern dominierten Gesellschaft verwendet. Im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit wird der Begriff „Emanzipation“ in diesem Sinn benutzt.

1.4. beschriebenen geschlechtertheoretischen Erkenntnissen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Ein weiteres Unterkapitel, 4.3.3., folgt dem theoriegeleiteten Kriterium des in 2.2. beschriebenen Mythos des permanenten Kampfes. Mit Hilfe dieser Analysekategorie wird die Frage geklärt werden, inwiefern der Mythos des permanenten Kampfes des albanischen Volkes gegen fremde Einflüsse durch die Deutung Shote Galicas als Symbol reproduziert wird.

In 4.3.4. wird außerdem thematisiert, inwiefern Shote Galica als dominantes Symbol innerhalb der albanischen Meistererzählung angesehen werden kann, oder ob ihr Einfluss zugunsten anderer Symbole eher rückläufig ist. Diese Analysekategorie ergab sich abermals aus einer ersten Betrachtung der erhobenen Daten, die erkennen lassen, dass Mutter Teresa eine weitaus einflussreichere Symbolfigur zu sein scheint, als Shote Galica. Zuletzt lässt sich bei der Durchsicht der Interviewtranskripte erkennen, dass die Figur Shote Galica ein Symbol für unterschiedliche Frauentypen ist. Welche Rollenbilder sie repräsentiert und aktualisiert soll deshalb in 4.3.5. herausgearbeitet werden.

Analysekategorien „Mutter Teresa“

Eine erste Kategorie leitet sich im Bezug auf das Symbol Mutter Teresa von den Aussagen und Formulierungen der Befragten ab, welche die Eigenschaften der Figur mit den Eigenschaften aller Albaner gleichsetzen. Mit Hilfe dieses auf Theoretischem Codieren beruhenden Kriterium soll geklärt werden, welche Funktion diese „*pars pro toto*“-Gleichsetzung für die albanische Nationalidentität hat.

Bei Mutter Teresa lässt sich aus den in 2.2. diskutierten Inhalten der albanischen Nationalidentität mit dem Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion abermals auch ein theoriegeleitetes Kriterium anwenden. In 4.4.3. wird untersucht, inwiefern Mutter Teresa eher als religiöses oder mehr als nationales Symbol wahrgenommen wird und welche Bedeutung der beschriebene Mythos bei der Symboldeutung hat.

Die aus der Analyse in diesen beiden Unterkapiteln gewonnenen Erkenntnisse sollen in 4.4.4. zunächst gebündelt und hinsichtlich ihrer Funktion in den Kontext adressatenbezogener Überlegungen gestellt werden.

Danach wird auch in 4.4.5. den geschlechtsspezifischen Deutungen Mutter Teresas nachgegangen werden, um einerseits den Aussagen einiger Interviewpartner, die Mutter Teresa beispielsweise als „Mutter der Albaner“ deuten, als auch dem Forschungsdesign

gerecht werden zu können.

Analysekategorien „Adelina Ismajli und Leonora Jakupi“

Zuletzt sollen in 4.4. die beiden Sängerinnen analysiert werden. Für sie ergibt sich aus der theoretischen Auseinandersetzung die Frage nach ihrer Mobilisierungskraft für nationales Denken bzw. für davon beeinflusste Handlungsstrategien.²⁷¹ Eine erste Durchsicht der erhobenen Daten ergibt, dass die beiden Sängerinnen eher als „unauthentische Geschäftsfrauen“ oder als „Schande für die Nation“ wahrgenommen werden und weniger als nationale Mobilisiererinnen. Das Kapitel 4.5.2. beschäftigt sich mit den ambivalenten Bedeutungen der Figuren und zeichnet das Spannungsfeld zwischen nationalem Engagement und sexualisiertem Auftreten nach.

Aus dem Theoretischen Codieren der Interviewtranskripte lässt sich nämlich ableiten, dass die beiden Sängerinnen nicht als politische Akteurinnen gesehen werden, sondern hauptsächlich mit ihrem Bruch mit klassischen Geschlechterrollenbildern assoziiert werden. Die zweite Analysekategorie greift dieses Themenfeld auf und kombiniert sie mit den Aussagen einiger Interviewpartner, die vor allem die Sängerin Adelina Ismajli als Symbol für die Emanzipation deuten. Im Unterkapitel 4.5.3. soll der Frage nachgegangen werden, welchen Einfluss Adelina Ismajli in der Vorstellung der befragten Personen auf die Veränderung des gängigen Frauenbildes hatte bzw. welche Rolle die beiden Sängerinnen als weibliche Symbolfiguren spielen.

²⁷¹Dieses Analysekriterium deckt sich auch mit den Überlegungen, die Stephanie Schwandner-Sievers im mit ihr geführten Interview anstellt, in dem sie die beiden Sängerinnen mit dem Etikett „nationale Mobilisiererinnen“ versieht. (Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 01:22:07f)

4. Falldarstellung und Auswertung

Im vorangegangenen Kapitel 3.5. wurden bereits die Vorgangsweise bei der nun folgenden Falldarstellung und die jeweiligen Analysekategorien besprochen. Im Verlauf der Auswertung soll versucht werden, stets auch alternative Deutungsoptionen darzulegen, die von den definierten Analysekategorien zwar nicht erfasst werden, von den Interviewpartnern durchaus aber wahrgenommen wurden.

Um die Relevanz der weiblichen Symbolfiguren innerhalb der nationalen Meistererzählung bzw. innerhalb des kollektiven Gedächtnisses der Interviewpartner illustrieren zu können, wird vor ihrer Analyse eine erste Annäherung an die Symbolfiguren anhand der geführten Interviews angeboten.

4.1. Weibliche Symbolfiguren innerhalb der nationalen Meistererzählung: Eine erste Annäherung

Ergebnisse aus der Beantwortung der erzählgenerierenden Eingangsfrage

Die Eingangsfrage, die geschlechtsneutral formuliert wurde und den Einstieg ins Thema erleichtern sollte, fragt nach historischen oder fiktiven Persönlichkeiten beziehungsweise Figuren, die in der Kindheit und Schulzeit der Interviewpartner eine wichtige Rolle in Familie, Schule oder Öffentlichkeit gespielt hätten.

Von drei Gesprächspartnern (J.O., F.A., G.I.) wird diese Frage zunächst mit Verweisen auf in ihrem Umfeld politisch aktive und im erfragten Zeitraum noch lebende Persönlichkeiten beantwortet. F.A. und J.O. nennen beispielsweise Adem Demaçi, der in ihrem Umfeld bzw. in ihrer Familie eine wichtige Rolle als Aktivist in den Studierendenprotesten des Jahres 1981 spielte.²⁷² G.I. erzählt bei der Beantwortung der Frage zunächst von Besim Ndrecaj, einem ihm und seiner Familie bekannten Mann, der kurz vor Kriegsausbruch in der Region Prizren einen der drei dort ansässigen und gefürchteten serbischen Kommandeure erschossen hätte. Dadurch habe er laut G.I. in der näheren Umgebung einen gewissen „Heldenstatus“ erlangt. In G.I.s Familie und in der Schule sei oft von ihm die Rede

²⁷²Interview mit F.A., 00:02:43-00:05:31; Interview mit J.O. 00:00:24-00:01:41

gewesen.²⁷³

Nach diesen Einstiegserzählungen über ihnen bekannte „Helden“ bzw. „Aktivisten“ nennen die drei schon genannten Interviewpartner wichtige Vertreter der „*Rilindja*“-Bewegung bzw. der „Liga von Prizren“. J.O. verweist beispielsweise auf Isa Boletini und die Brüder Naim und Sami Frashëri, von denen ihr Vater oft erzählt habe.²⁷⁴ F.A. nennt diesbezüglich Bajram Curri als Gründer des albanischen Staates.²⁷⁵ Außerdem führen alle drei Gjergj Kastrioti bzw. Skanderbeg als wichtigsten „Nationalhelden“, den jeder Albaner kenne, an. Von G.I. und J.O. wird schließlich auch Adem Jashari als wichtige Persönlichkeit genannt, die in ihrer Jugend eine wichtige Rolle gespielt hätte. J.O. sei von ihrem Vater beispielsweise unmittelbar nach dem Krieg zu einem Besuch des Dorfes Prekaz mitgenommen worden, um mehr über die Familie Jashari und deren Tod zu erfahren.²⁷⁶

In den Interviews mit B.J. und R.H. verlief die Beantwortung der Eingangsfrage anders. Beide Interviewpartner reagieren auf die Frage nach wichtigen historischen oder fiktiven Persönlichkeiten, die in ihrer Kindheit und Jugend in ihrer Umgebung eine wichtige Rolle gespielt hätten, sofort mit dem Verweis auf den Nationalhelden Skanderbeg. Erst danach nennen sie auch Nationalbewegte der vorletzten Jahrhundertwende wie Mic Sokolli, Hasan Prishtina, Bajram Curri, Ismail Qemali und schließlich auch Ibrahim Rugova.²⁷⁷

Der Interviewpartner A.B. hingegen beginnt mit einer Erzählung über seine Schulzeit im Jugoslawien Titos: Er sei ein „Partisanenkind“ gewesen und habe in der Schule Tito als „Helden“ verehrt. Genauso habe auch Boro Ramiz in der Schule als wichtige Symbolfigur für die Brüderlichkeit zwischen Albanern und Serben gegolten. A.B. nennt außerdem den Politiker Fadil Hoxha und erzählt erst danach von seinem Verhältnis zu albanischen „Nationalhelden“ wie Hasan Prishtina, Azem Bejta und dem in seiner Familie als wichtigen Vorfahren erinnerten Idriz Seferi, sowie auch von Adem Jashari.²⁷⁸

Interessant ist, dass im Verlauf der Interviews bei den Gesprächen mit F.A. und Z.Z. immer wieder auch albanische Persönlichkeiten mit Österreichbezug auftauchen. Diese werden zwar nicht in der unmittelbaren Beantwortung der Eingangsfrage genannt, spielen aber im Alltag und im Selbstverständnis der beiden Interviewpartner dennoch eine Rolle. Eine der Persönlichkeiten, die von beiden genannt wird, ist der albanischstämmige Schauspieler Alexander Moisiu, der in den 1920er-Jahren im deutschsprachigen Raum große

273Interview mit G.I., 00:03:19-00:09:05

274Interview mit J.O., 00:02:43

275Interview mit F.A., 00:06:43

276Interview mit J.O., 00:03:30-00:05:40

277Interview mit B.J., 00:00:27-00:09:11; Interview mit R.H., 00:07:52-00:10:45

278Interview mit A.B., 00:01:35-00:08:25

Popularität genoss. So erzählt Z.Z. er habe den befreundeten Schauspieler Nicholas Ofzcarek nach dessen Engagement im *Jedermann* bei den Salzburger Festspielen scherzhaft darauf aufmerksam gemacht, dass er diese Rolle „eigentlich einem Albaner zu verdanken“ hätte. Moisiu sei laut Z.Z. nicht nur „der erste 'Jedermann' überhaupt“ gewesen, sondern habe gemeinsam mit Max Reinhardt die Salzburger Festspiele gegründet.²⁷⁹ Außerdem nennt Z.Z. noch den albanischen Ingenieur Carl Ghega, der als Erbauer der Semmeringbahn ebenfalls „etwas geleistet“ habe.²⁸⁰

F.A. wiederum erzählt, er sei bei einem Besuch des damaligen albanischen Präsidenten Alfred Moisiu zu einem Empfang ins Volkstheater eingeladen worden. Auf seine Frage, warum genau das Volkstheater für diese Veranstaltung ausgewählt worden wäre, hätte man laut F.A. Alexander Moisiu als früheren Direktor des Volkstheaters angeführt.²⁸¹

Analyseergebnisse und erste Annäherung an die reproduzierte nationale Meistererzählung

Auch wenn der Großteil der Interviewpartner (J.O., F.A., G.I. und im Wesentlichen auch B.A.) die Eingangsfrage zunächst mit zeitgenössischen Aktivisten oder Politikern beantwortet, sticht ins Auge, dass sowohl Persönlichkeiten aus der „*Rilindja*“-Zeit, wie Hasan Prishtina, Azem Bejta, Ismail Qemali, Naim und Sami Frashëri, Mic Sokoli, Isa Boletini und Bajram Curri, als auch neuere Figuren wie Adem Demaçi und Adem Jashari von den Interviewpartnern genannt werden. Sie scheinen durch Erzählungen in der Familie, durch die Medien und die Schule, die von den Befragten als Quellen ihres Wissens über die Figuren angegeben werden, kanonisiert zu werden. Interessant ist dabei, dass Adem Jashari – als die wohl jüngste mythologisierte Persönlichkeit - von der Mehrzahl der Interviewpartner (R.H., J.O., G.I. B.A., B.I.) genannt wird, während Ibrahim Rugova beispielsweise nur im Gespräch mit G.I., Z.Z. und B.I. eine Rolle spielt.²⁸²

Bei Z.Z. und F.A. macht sich außerdem im Verlauf der Interviews die Situation der Diaspora bemerkbar, indem von beiden Interviewpartnern Persönlichkeiten mit albanischer

279Interview mit Z.Z., 00:59:39-01:00:38

280Interview mit Z.Z., 01:02:05

281Interview mit F.A., 00:17:29-00:18:44

282Auf die Frage, inwiefern Ibrahim Rugova für die Interviewpartner ebenfalls ein „Held“ sei und daher mit Adem Jashari verglichen werden könnte, antwortet G.I. beispielsweise, er wisse es nicht so recht. Rugova habe laut ihm zwar „auch viel gemacht für unser Land“, aber er habe „halt friedlich gekämpft und wurde nicht umgebracht, sondern ist einfach gestorben“. Für G.I. sind dies die wesentlichen Unterschiede zwischen „Nationalhelden“ wie zum Beispiel Skanderbeg und Adem Jashari und dem „Politiker“ Ibrahim Rugova (Interview mit G.I., 00:15:22-00:17:43).

Herkunft angegeben werden, die ihrer Ansicht nach auch für Österreich von Bedeutung sind. Im Gespräch mit Z.Z. tritt dabei zu Tage, dass die Kanonisierung solcher „Positivbeispiele“ im kollektiven Gedächtnis der Kosovo-Albaner in Wien eine bestimmte Funktion hat: Die Tatsache, dass die österreichische Erinnerungskultur als Symbolsystem vom Gedächtnis der albanischen Diaspora abweicht, empfindet Z.Z. als schlecht, da so mit der albanischen Kultur nur Krieg und Gangstertum assoziiert werde. Persönlichkeiten wie Carl Ghega und Alexander Moisiu könnten laut Z.Z. dazu beitragen, Klischees über „die Albaner“ zu untergraben.²⁸³

Auffällig ist, dass sechs von sieben Interviewpartnern die Eingangsfrage zunächst ausschließlich mit Männern beantworten. Der einzige Gesprächspartner, der auf die Eingangsfrage mit einer Frau antwortet, ist Z.Z., der als erste Persönlichkeit Mutter Teresa nennt.²⁸⁴ Während Shote Galica und Mutter Teresa von anderen Interviewpartnern zumindest auf die Nachfrage, ob es denn auch Frauen gäbe, die für den jeweils Interviewten eine bestimmte Rolle spielen würde,²⁸⁵ aufgezählt werden, führt kein Gesprächspartner von sich aus die Figurine *Hyjnësha në fron* als wichtige Symbolfigur ins Gespräch ein. Ähnlich sieht es auch mit den beiden Sängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi aus, die – zumindest anhand der Auswertung der Eingangsfrage – kaum als wichtige politische Akteurinnen wahrgenommen werden.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich anhand dieses ersten quantitativen Zugangs zu den erhobenen Daten die These zu bestätigen scheint, dass Kanonisierungsprozesse im kosovo-albanischen Geschichtsbild bzw. im kollektiven Gedächtnis nach wie vor eine wichtige Rolle spielen. Zusätzlich kann aus dieser Annäherung abgelesen werden, dass nicht mehr nur die Familie bzw. die traditionelle Institution der *Oda* als Reproduktionsmechanismen wichtig sind, sondern dass beispielsweise die Schule bei der Kanonisierung bestimmter Figuren mitwirkt.

In den Interviews zeichnen sich überdies sowohl die Konflikte zwischen der im Zielland Österreich vorherrschenden Erinnerungskultur und dem kollektiven Gedächtnis von den in der Diaspora Lebenden, als auch zwischen Diaspora und Herkunftsgebiet ab.²⁸⁶

283Interview mit Z.Z. 00:58:16-01:00:35 bzw. 01:00:38-01:02:23

284Interessant ist, dass auch Z.Z. noch im selben Satz Skanderbeg und im weiteren Verlauf auch Ibrahim Rugova erwähnt (Interview mit Z.Z., 00:03:07-00:07:02).

285So nennen sowohl B.J. und A.B. als auch G.I. auf die Nachfrage nach der Relevanz von Frauen noch vor Mutter Teresa die Figur Shote Galica. Z.Z. führt auf die Frage nach weiteren Frauen neben Mutter Teresa ebenfalls sofort Shote Galica an.

286Während die scheinbare Unvereinbarkeit zwischen der österreichischen Erinnerungskultur und den Kanonisierungsprozessen der in Wien lebenden Kosovo-Albaner schon anhand des Interviews mit Z.Z. angesprochen wurde, kann auf die Konflikte zwischen der Diaspora und den „Zuhause-Geliebten“, wie sie ebenfalls in fast jedem Interview zum Thema wurden, aus Platzgründen nicht eingegangen werden.

Als weiteres vorläufiges Ergebnis soll der Eindruck festgehalten werden, dass neben den schon über Jahrhunderte (Skanderbeg) bzw. über viele Jahrzehnte (Vertreter der „*Rilindja*“-Zeit bzw. der „Liga von Prizren“) hinweg reproduzierten Figuren auch Neukonstruktionen, wie der schon besprochene Jashari-Mythos, Eingang ins kollektive Gedächtnis finden konnten.

Sieht man diese einzelnen Symbolfiguren als Teile eines umfangreicheren Symbolsystems, kann außerdem verdeutlicht werden, dass die fünf weiblichen Symbolfiguren im Vergleich zu den genannten männlichen Protagonisten eine untergeordnete Rolle spielen. Die Frage nach wichtigen historischen Persönlichkeiten weckt bei den meisten Interviewten zunächst Assoziationen mit dem Typus des männlichen Kämpfers für die Nation, dem sowohl die „*Rilindja*“-Denker als auch Skanderbeg und Adem Jashari entsprechen.

Innerhalb der Gruppe der fünf ausgewählten weiblichen Figuren scheint es ebenfalls dominanter und weniger dominante Symbole zu geben. Während Mutter Teresa und Shote Galica im Vergleich öfter und meist auch ohne weiteres Nachfragen genannt werden, handelt es sich bei den beiden Sängerinnen und der Figurine *Hyjnesha në fron* dem Anschein nach um weniger dominante Symbole.

Inwiefern die nationale Deutung der zu behandelnden Symbolfiguren gegenüber anderen Interpretationsoptionen überwiegt, und welche individuellen Bedeutungszuschreibungen und Bewertungen der jeweiligen Figuren innerhalb des Korpus der erhobenen Daten existieren, soll im folgenden Abschnitt genauer herausgearbeitet werden.

4.2. Die *Hyjnesha në fron* als Beweismittel und Symbol für den Kampf gegen die Serben

4.2.1. Erste Annäherung an die Figurine anhand der Interviews

Wie in der vorangegangenen Annäherung schon deutlich wurde, nennt keine der befragten Personen auf die Eingangsfrage von sich aus die *Hyjnesha në fron*, obwohl sie auf Nachfrage allen Interviewpartnern bekannt ist. Dies kann einerseits daran liegen, dass die eingangs gewählte Fragestellung bei den Interviewten eher Assoziationen mit „realen“ Persönlichkeiten und weniger mit jahrtausendealten Idolen weckt. Andererseits wird bei

einer Durchsicht aller Daten auch feststellbar, dass vor allem die jüngeren Gesprächspartner mit der Figurine weniger Berührungspunkte zu haben scheinen, als beispielsweise mit Mutter Teresa oder Shote Galica.

So erzählt die in Österreich geborene J.O. im mit ihr geführten Interview, sie würde die Figurine nur über ihre Cousine, die in Kosovo Geschichte studiert, kennen und selbst nicht viel über sie wissen. Ihre Cousine habe sie bei einem Besuch in Prishtina dazu aufgefordert, mit ihr gemeinsam das *Muzeum i Kosovës* zu besuchen, in dem die *Hyjnesha në fron* ausgestellt ist.²⁸⁷

Etwas mehr Assoziationen löst die Figurine im Interview mit G.I. aus, der ebenfalls der Altersgruppe von J.O. entspricht. Ihm ist die *Hyjnesha në fron* auch als Wappensymbol der Stadt Prishtina bekannt. Dennoch stellt er ebenfalls resümierend fest, nicht besonders viel über die Figur zu wissen.²⁸⁸

Der Interviewpartner R.H., der in Österreich unter anderem Geschichte studierte und im Alter der beiden Interviewpartner ist, erläutert hingegen, er habe die Figurine schon oft gesehen. Sowohl in Büchern als auch in manchen Lokalen in seiner Heimatstadt Prizren sei sie ihm als Wanddekoration begegnet. Ihm zufolge könne man sagen, sie sei „ein bekanntes Gesicht“.²⁸⁹

B.J. gibt ähnlich wie G.I. und J.O. an, nicht viel zur *Hyjnesha në fron* sagen zu können. Weder in der Schule noch in der Familie sei sie mit ihr in Berührung gekommen. Woher sie die Figurine kenne, wisse sie nicht mehr. Sie könne sich nur erinnern, erst nach dem Krieg auf sie gestoßen zu sein.

Interessant ist B.J.s Hinweis, das Symbol „gehöre“ den Albanern. Die Figurine sei laut B.J. ein Zeichen dafür, dass die Albaner nicht „nach Kosovo gekommen“ wären und die Figur nachträglich „genommen“ hätten, sondern dass die Albaner „immer schon dort“ gewesen wären.²⁹⁰

Sowohl im Interview mit J.O. als auch in jenen mit B.J., G.I. und R.H. taucht als erste Assoziation mit der Figur ihr vermeintlich illyrischer Ursprung auf. Diese Bedeutung als Zeichen der Autochthonie manifestiert sich auch in der eben wiedergegebenen Aussage von B.J.

Stellt man den Aussagen dieser vier jüngeren Interviewpartner jene der drei älteren gegenüber, so wird deutlich, dass diese sowohl in ihrer Kindheit und Jugend als auch im

287Interview mit J.O., 00:37:48-00:38:23

288Interview mit G.I., 00:44:32-00:46:45

289Interview mit R.H., 01:02:42-01:04:17

290Interview mit B.J., 00:58:52-01:14:40

weiteren Verlauf ihres Lebens deutlich mehr Berührungspunkte mit der Figurine gehabt zu haben scheinen. Z.Z. gibt beispielsweise an, sich erinnern zu können, in der Schule zum ersten Mal mit der Figurine konfrontiert worden zu sein. Außerdem kenne er sie auch als Wappen der Stadt Prishtina und aus dem Fernsehen, weil sie jährlich als Preis eines Filmfestivals an Künstler vergeben werde. Z.Z. weist darauf hin, die Figurine sei „von den Serben gestohlen worden“ und erst mit Hilfe deutscher Vermittlung wieder nach Kosovo zurück gekommen.²⁹¹

Der Konflikt mit Serbien spielt auch in der Deutung der beiden anderen älteren Interviewpartner eine Rolle bei der Rezeption der Figur. So ist die erste Assoziation von F.A. mit der Figur zwar, sie sei das Wahrzeichen von Prishtina. Auf die Nachfrage, was es denn mit der Figur auf sich hätte, erzählt er jedoch sofort, die Serben hätten „vor, während und nach dem Krieg die komplette Historie (...) und Kunst abgeschleppt nach Belgrad.“²⁹² Nach dem Krieg habe man über fünf Jahre lang dafür „gekämpft“, diese Figurine wieder zurück zu bekommen.²⁹³

A.B. thematisiert ebenfalls die Konflikte, die sich bei der Vereinnahmung der Figurine zwischen Serben und Albanern ergeben, distanziert sich aber davon. Dennoch findet auch er es „schlecht“, dass die Figurine „von den Serben“ während des Krieges „geklaut“ worden wäre.²⁹⁴

Die Deutung der Figurine als „illyrisches Ding“²⁹⁵ und damit der Mythos der albanischen Abstammung von den Illyrern spielt bei den älteren Interviewpartnern ebenfalls eine Rolle. Die als Expertin interviewte Stephanie Schwandner-Sievers fasst in diesem Sinne die beiden wesentlichen Deutungsmöglichkeiten zusammen: Einerseits symbolisiert die Figurine die Abstammung von den Illyrern und beweist in dieser Interpretation die albanische Autochthonie auf dem Balkan.²⁹⁶ Andererseits ist diese Auslegung laut Stephanie Schwandner-Sievers auch direkt an Serbien adressiert, weil es in der Deutung der Figurine als Beweis der Autochthonie vor allem um die historische Legitimierung des Gebietsanspruches geht.²⁹⁷ Dadurch zeigt sich anhand der Figurine auch die Aktualität des Mythos des permanenten Kampfes.

Im Folgenden soll die Figur anhand der in 3.5. dargestellten Analysekatoren analysiert werden.

291Interview mit Z.Z., 01:05:42-01:08:46

292Interview mit F.A., 00:41:50

293Interview mit F.A., 00:41:05-00:41:50

294Interview mit A.B., 00:49:54-00:53:04

295Interview mit Z.Z., 01:05:42

296Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:02:03

297Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:54:21-00:54:31

4.2.2. Die Reproduktion des Mythos vom illyrischen Ursprung der Albaner

In 2.2. wurde bereits dargestellt, dass die albanische Nationalidentität bis heute im Wesentlichen auf vier einflussreichen Mythen beruht. Einer dieser Mythen behauptet die Abstammung der albanischen Bevölkerung von den Illyrern. Die folgende Beschäftigung mit der Frage nach der Rolle, welche die *Hyjnesha në fron* bei der Reproduktion dieses Mythos spielt, soll unter anderem ersichtlich machen, dass es sich bei der Deutung der Figur im Rahmen dieses Mythos um eine Interpretation des Symbols innerhalb des nationalen Diskurses handelt. Inwiefern es auch Deutungen gibt, die von einer nationalen Rezeption der Figur Abstand nehmen, wird im Folgenden parallel dazu verhandelt.

Wie in der vorangegangenen Annäherung schon angeklungen ist, konnten in den meisten Interviews mit den jüngeren Gesprächspartnern über die Figurine mangels Wissen über sie keine längeren Narrationen erhoben werden. Bei J.O., welche die Figurine wie angegeben nur über ihre Cousine kennt, wird eine Deutung derselben im Sinne des Mythos der Abstammung von den Illyrern insofern deutlich, als dass J.O. festhält, die Figurine werde „'die Heldin' bzw. 'die Königin' von den Illyrern“ genannt.²⁹⁸ Die folgende Passage beendet die Auseinandersetzung mit der Figurine:

Ja eigentlich weiß ich von ihr nicht viel. Ich weiß, dass sie die halt eben ausgegraben haben, so wie die Venus von Willendorf, dass wir halt eben so ein altes Symbol von ihr gefunden haben, das von den Illyrern ist, von denen es eh so wenig gibt.²⁹⁹

Auf eine weitere Nachfrage nach ihrer Bedeutung meint J.O. noch, es werde zwar schon über die Figurine geredet, über Shote Galica würde aber mehr gesprochen werden, weil diese mit dem Kampf zu tun hätte.³⁰⁰ J.O. verbindet die Figurine demnach hauptsächlich mit den Illyrern, deren Rolle als vermeintliche „Vorfahren“ der Albaner von ihr ebenso wenig hinterfragt wird, wie die Zuordnung der Figurine zu den Illyrern. Dass die Figurine im Konflikt mit Serbien ebenfalls eine Rolle zu spielen scheint, wie die Aussagen der drei älteren Interviewpartner suggerieren, und die Figur als Symbol dadurch auch eine Deutung im Sinne des Mythos des permanenten Kampfes zuließe, wird bei J.O. nicht ersichtlich.

Die Ergebnisse aus dem Interview mit B.J. sind ähnlich. Auch sie hält fest, die Figurine habe mit den Illyrern zu tun, da sie aus dieser Zeit sei. Wie weiter oben schon erwähnt, fügt B.J. aber noch an, die Figurine sei ein wichtiges Symbol für die Autochthonie der

298Interview mit J.O., 00:38:22

299Interview mit J.O., 00:38:34- 00:38:53

300Interview mit J.O., 00:38:23-00:38:57

Albaner in Kosovo, da die Illyrer als Vorfahren der Albaner „immer schon“ in Kosovo gesiedelt hätten.³⁰¹ Von B.J. wird keine alternative Deutungsoption der Figurine genannt. Die nationale Interpretation scheint sich als verbindlich zu manifestieren. Besonders der Hinweis auf die Beweiskraft der Figur im Bezug auf die Autochthonie legt nahe, dass B.J. das Symbol ausschließlich innerhalb der nationalen Meistererzählung deutet.

Eine gewisse Unsicherheit macht sich im Bezug auf die *Hyjnesha në fron* beim Symbolinterpretieren G.I. bemerkbar. So antwortet er auf die Frage, was er mit der Figurine verbinde, zunächst mit: „Naja, das (die Figurine, Anm.) kenn' ich schon, aber... Ja... Schwierig... Das ist quasi ein Symbol der Illyrer, würde ich sagen.“³⁰² Bezieht man den weiteren Verlauf des Gesprächs in die Analyse mit ein, scheint diese vorsichtige Formulierung dadurch zu erklären sein, dass G.I. über die Figurine ebenfalls nur wenig weiß. Trotz der Zögerlichkeit, die seine Aussage begleitet, greift G.I. auf die These der Abstammung von den Illyrern zurück und legitimiert die Bedeutung der Figurine mit ihrem vermeintlich illyrischen Ursprung. Dadurch wird die Figurine auch im Interview mit G.I. nicht außerhalb der nationalen Meistererzählung gedeutet.

R.H. interpretiert die Figurine zunächst ebenfalls innerhalb des nationalen Bezugsrahmens, indem er sie als eine „illyrische Figur“³⁰³ bezeichnet und festhält, sie habe einen „festen Platz“ und werde in der Gesellschaft „stark akzeptiert und als Leitfigur der Albaner gesehen, weil man mit ihr eigentlich die Herkunft der Albaner“ assoziiere.³⁰⁴ Dennoch wird in diesen Aussagen ein reflexiverer Zugang zur *Hyjnesha në fron* deutlich. Die Verwendung des Indefinitpronomens „man“ statt des Personalpronomens „wir“ lässt auf eine gewisse Distanzierung zur nationalen Interpretation schließen. Auch wenn R.H. die Figur im weiteren Verlauf des Gesprächs als „nationale Figur, die über 3000 Jahre alt ist“, bezeichnet, nennt er sie gleichzeitig auch eine „recycelte nationale Figur“.³⁰⁵ Damit spricht er den ahistorischen Vereinnahmungsprozess an. „Recycelt“ ist das Symbol laut R.H. nämlich insofern, als dass ihre Herkunft und Bedeutung unklar sei, sie aber dennoch als Symbol für die Kontinuität des albanischen Volkes gesehen werde. Mit dem Verweis auf die Venus von Willendorf, die R.H. ebenfalls als österreichisches Vergleichsobjekt bemüht, hält er fest, dass die nationale Vereinnahmung der *Hyjnesha në fron* kein Sonderfall sei:

Und damit (durch die Deutung der Figurine als Beweis für eine frühe „albanische“

301Interview mit B.J., 00:58:52-01:00:52

302Interview mit G.I., 00:44:32

303Interview mit R.H., 01:02:42

304Interview mit R.H., 01:04:10

305Interview mit R.H., 01:04:17

Besiedelung ihres Fundortes, Anm.) ist dann sehr spät auch eine Art neue Figur in die Identitätsstiftung hinzugekommen, was ja so gesehen ja jedes Volk macht. Man findet etwas - die Venus von Willendorf - und macht das sofort zu einer österreichischen Ikone, obwohl es damals keine Österreicher gab, aber egal: Sie ist eine österreichische Ikone.³⁰⁶

R.H. ist also bewusst, dass die Verbindung zwischen den Illyrern und der *Hyjnesha në fron* eine Konstruktion ist. Dennoch schließt er sich, wie die folgende Aussage illustriert, ebenfalls der nationalen Deutungsmaxime, die diese Verbindung naturalisiert, an:

Ich weiß auch nicht, ich meine, ich hab' sie immer als Figur gesehen und ich hab sie akzeptiert, einfach gewusst: „OK, sie ist illyrisch und das passt, das ist halt in unserer Linie drinnen.“ Ich hab mich aber nie direkt über sie informiert, was für eine Funktion sie hat, woher sie kommt, wo sie gefunden wurde und so, ja... Weil einfach... Viele Dinge: Man nimmt sie einfach als gegeben, weil die einen umgeben die ganze Zeit.³⁰⁷

Der nächste Interviewpartner, der hier im Bezug auf seine Aussagen zur *Hyjnesha në fron* dargestellt werden soll, ist Z.Z. Er hält, nach der Figurine gefragt, zunächst nur lapidar fest, sie sei ein „illyrisches Ding“ und ergänzt später, dass „es“ schon schwierig sei, weil man sich mehr mit der Geschichte auseinandersetzen müsste, um Genaueres zu wissen. Was genau Z.Z. mit „es“ meint, kann er nicht erklären. Er fügt aber hinzu, dass er oft nicht genau wisse, was er glauben solle. Laut Z.Z. würden viele Persönlichkeiten der albanischen Geschichte in der Öffentlichkeit und in den Wissenschaften ständig neu bewertet werden. Manchmal wisse er nicht mehr genau, was jetzt „eigentlich richtig oder falsch“ sei, ob diese Figur „dieses oder jenes“ bedeuten würde. Deshalb frage er sich manchmal, was er jetzt glauben sollte. Am liebsten wäre es ihm deshalb, nicht „alles“ über die Figuren zu wissen.³⁰⁸

In dieser Darstellung manifestiert sich nicht nur eine gewisse Unsicherheit, sondern auch eine ablehnende und resignierte Haltung gegenüber den Mechanismen und Prozessen der Nationalhistoriographie. Obwohl Z.Z. noch kritisch festhält, es sei „sehr interessant, wie die Geschichte entsteht und wer sie schreibt und ob das alles stimmt, was man in der Geschichte liest“,³⁰⁹ antwortet er auf die Frage, inwiefern die Figur seiner Ansicht nach innerhalb der kosovo-albanischen Gesellschaft wichtig sei, folgendes: „Wir sagen, dass wir Nachkommen der Illyrer sind und das sind dann sozusagen die Beweise.“³¹⁰ Für ihn persönlich seien sie und die anderen Figuren in Wien aber weniger wichtig. In Kosovo würden sie hingegen auch für ihn eine bestimmte Rolle spielen, da sie dort immer wieder

306Interview mit R.H., 01:04:17-01:05:31

307Interview mit R.H., 01:05:50-01:06:15

308Interview mit Z.Z., 00:09:52

309Interview mit Z.Z., 00:12:31

310Interview mit Z.Z., 01:06:04-01:06:04

verwendet werden würden.³¹¹

In diesen Aussagen wird zwar insofern eine gewisse Distanzierung von der einflussreichen Deutungsgewohnheit innerhalb der nationalen Meistererzählung deutlich, als dass Z.Z. festhält, es würde „gesagt werden“, die Albaner seien „sozusagen“ die Nachkommen der Illyrer. Außerdem distanziert er sich auch durch den Hinweis, für ihn würde die Figurine in Wien keine große Rolle spielen, von den Verbindlichkeiten des nationalen Diskurses. Gleichzeitig bleibt diese Distanzierung aber räumlich auf Österreich beschränkt. Sie gibt den Blick frei auf ein gängiges Identitätsmuster, das illustriert, wie Menschen ein Bewusstsein dafür entwickeln, verschiedenen Symbolsystemen anzugehören und ihre Deutungsgewohnheiten an das jeweils vorherrschende System anzupassen.

Im Interview mit F.A. ist interessant, dass dieser, nach der Figurine gefragt, die Illyrer mit keinem Wort erwähnt, obwohl er an einer anderen Stelle die These des illyrischen Ursprungs der Albaner vertritt.³¹² Die Figurine ist für ihn zunächst das Wahrzeichen von Prishtina. Wie in der Annäherung an das Idol schon angedeutet wurde, manifestiert sich im Interview mit F.A. in seiner Deutung der Figurine hauptsächlich der Konflikt mit Serbien. Diese Beobachtung legt nahe, F.A.s Deutung der Figurine in 4.2.3. genauer zu betrachten. Die Relevanz der Figurine für die Albaner sowie ihre Rolle im Konflikt zwischen Albanern und Serben begründet F.A. genau wie B.J. damit, dass die Figurine einen Beweis für die Autochthonie der Albaner in Kosovo darstelle. Laut F.A. könne der falschen Behauptung der „Slawen“, die Albaner wären erst nach ihnen von Albanien in den Kosovo „eingewandert“, mit der Figurine als stichhaltigem Gegenargument begegnet werden.³¹³ F.A.s Deutung der *Hyjnesha në fron* verlässt somit ebenfalls den vom nationalen Diskurs vorgegebenen Rahmen nicht. Im Gespräch mit F.A. findet sich weder eine Infragestellung der illyrischen Abstammung der Albaner bzw. der Verbindung zwischen der Figurine und den Illyrern noch eine Distanzierung von der nationalen Deutung.

A.B. ist jener Interviewpartner, der sich am stärksten von einer nationalen Interpretation der Symbolfigur entfernt. Seine Narration über die Bedeutung der Figur beginnt mit einer rhetorischen Gegenüberstellung zweier Deutungsoptionen: „Der Eine würde sagen: 'Das ist ein Beweis, dass mein Ururururgroßonkel da war und dass ich das Recht auf diesen Boden habe.' Ein Anderer sagt: 'Das ist ein Zeichen unserer Zivilisation, die vor Tausenden von Jahren beginnt.'“³¹⁴ Beide Positionen lehnt er mit dem Hinweis ab, dass es auch

311Interview mit Z.Z., 01:09:17-01:09:59

312Interview mit F.A., 00:36:30-00:38:03

313Interview mit F.A., 00:43:38-00:44:33

314Interview mit A.B., 00:50:22

„rechtens“ sei, die Frage zu stellen, ob beispielsweise die Völkerwanderung und andere Migrationsprozesse die Vorstellung, der direkte Nachfahre derer zu sein, die solche Figurinen vor Tausenden von Jahren geschaffen hätten, nicht ad absurdum führen würden. Die folgende Phrase, „vielleicht liegt das auch an mir als Person... Weil ich sehe die Sachen anders. Also: Ich glaube nicht, dass man nach dem Recht auf einen Boden vor Tausenden von Jahren suchen soll“, wirkt wie eine Entschuldigung für seine Ansichten, die von der nationalen Deutungsgewohnheit der Figur stark abweichen. Laut A.B. sei es zwar „vielleicht dumm“, Besitzansprüche auf ein Gebiet aus der Vergangenheit heraus zu argumentieren. Dennoch wären solche Legitimationsstrategien auf dem Balkan weit verbreitet. Als Beispiele nennt er die Konflikte zwischen Rumänien und Ungarn, Griechenland und Mazedonien sowie jenen zwischen Serbien und Kosovo. Bei solchen Vereinnahmungsbestrebungen käme ihm manchmal sogar „das Kotzen“.³¹⁵ Auch wenn sich A.B. nachträglich für diese Redewendung entschuldigt, bringt er seine Ablehnung damit deutlich zum Ausdruck.

A.B. sehe die Figurine „einfach als ein Zeichen der Zivilisation der Menschheit, egal wo es gefunden wurde.“³¹⁶ Durch die Anmerkung, eine Kontinuität der Besiedlung bzw. eine Abstammung der Albaner von den Illyrern könne mit Hilfe der Figurine nicht argumentiert werden,³¹⁷ hebt sich A.B. ebenfalls von der gängigen Deutung der Figurine als illyrisches Idol ab. Im weiteren Verlauf des Gesprächs fügt er jedoch hinzu, dass es dennoch gut sei, dass die Figurine in Kosovo gefunden wurde und schlecht, dass sie jetzt in Serbien wäre. Die weitere Argumentation und damit die vollständige Darstellung von A.B.s Interpretation der Figur soll in 4.2.3. fortgesetzt werden.

4.2.3. Die Reproduktion des Mythos vom permanenten Kampf der Albaner

Seine ablehnende Haltung gegenüber serbischer Besitzansprüche an die Figur argumentiert der Interviewpartner A.B. damit, dass die Serben die Figur während des Krieges „geklaut“ hätten.³¹⁸ Auf den ersten Blick lässt diese Aussage eine Parallele zur gängigen Argumentation nationaler Vereinnahmungen vermuten. Im weiteren Verlauf des Gesprächs hält A.B. jedoch fest, dass seiner Meinung nach die Figurine für beide Seiten

315Interview mit A.B., 00:50:22-00:53:01

316Interview mit A.B., 00:53:00

317Interview mit A.B., 00:53:37

318Interview mit A.B., 00:53:04

nur insofern relevant sei, als dass sie sehr alt und dadurch wertvoll sei sowie einen Beweis für die Besiedlung der Region vor dem 7. Jahrhundert nach Christus darstelle.³¹⁹ A.B. scheint es aber nicht darum zu gehen, serbische Besitzansprüche an die Figur stärker abzulehnen als albanische. Wie schon erwähnt wurde, hält er fest, dass weder Serben noch Albaner mit Hilfe der Figur ihre Autochthonie mit wissenschaftlich haltbaren Argumenten begründen könnten. Vielmehr kritisiert er anhand eines Beispiels die jugoslawische und serbische Politik, alle Hinweise auf eine nicht-slawische Besiedelung der Region zu zerstören: So seien in seiner Jugend in dem Dorf, in dem er aufgewachsen ist, Überreste illyrischer Gräber gefunden worden. Man habe einen Schlachthof errichten wollen und hätte den Bau unmittelbar nachdem feststand, dass es sich nicht um die Reste einer slawischen Kultstätte handelte, ohne weitere Grabungen fortgesetzt. Ähnlich wie diese Gräber seien laut A.B. in seiner Jugend zahlreiche andere nicht-slawische Funde behandelt worden.³²⁰ A.B. findet es „schade“, dass auch die Wissenschaft „nicht zu so einem hohen Niveau gekommen ist, dass man die Sachen ohne Emotionen betrachtet.“³²¹ A.B.s Argumentation aktualisiert demnach weniger den Mythos des permanenten Kampfes des albanischen Volkes gegen fremde Einflüsse oder Unterdrückung, sondern bringt auf der Metaebene jene Konflikte zur Sprache, die eine nationale Vereinnahmung der Figur mit sich bringt.

Von dieser Deutung hebt sich F.A.s Interpretation der *Hyjnesha në fron* deutlich ab. Wie in der Annäherung an die Figurine schon erwähnt, löst sie auch bei ihm sofort Assoziationen mit dem Konflikt zwischen Serben und Albanern in Kosovo aus: „Die Serben“ hätten im letzten Krieg einen großen Teil „der Kunst und der Geschichte der Albaner in Kosovo weggenommen“, nach Belgrad „abgeschleppt“ bzw. dort „versteckt“. Nachdem die Figurine gefunden worden war, sei von den Serben versucht worden, als „Adresse“ Serbien bzw. den jugoslawischen Staat anzugeben und die Figur dadurch für sich zu vereinnahmen. Laut F.A. sei dies einerseits deshalb geschehen, weil die Figurine sehr alt und deshalb sehr wertvoll sei. Andererseits habe das Idol für die Serben auch insofern ein Problem dargestellt, als dass ihr Alter in die Zeit vor der slawischen Besiedelung des Balkans zurück datiere. Aus diesem Grund sei sie auch für die Albaner ein wichtiges Artefakt, da sie deren Autochthonie in Kosovo beweise.³²²

Mit dieser Argumentation reproduziert F.A. als Symboldeuter die Verbindlichkeiten der

319Interview mit A.B., 00:56:24

320Interview mit A.B., 00:53:37-00:55:39

321Interview mit A.B., 00:55:43

322Interview mit F.A., 00:41:21-00:44:33

albanischen Meistererzählung vom Mythos des Ursprungs und der Autochthonie der Albaner. Gleichzeitig klingt in ihr aber auch die Aktualisierung eines weiteren identitätsstiftenden Mythos an. Auf die Frage, ob die Figurine für die Albaner in Albanien ebenfalls relevant sei, oder ob es sich bei der *Hyjnesha në fron* ausschließlich um eine kosovo-spezifische Figur handle, antwortet F.A. nämlich wie folgt:

Naja, das ist auch ein Zeichen, dass die Albaner damals in Kosovo waren. Weil es ist seit vielen Jahren, Jahrzehnten, immer wieder ein Krieg in der Politik, dass die Slawen behaupten, die Albaner sind nach Kosovo gekommen von Albanien. Und das (die Figur, Anm.) ist ein Grund dafür, der das Gegenteil sagt und zeigt und das gefällt denen dort nicht. Weil die haben Bücher und alles und sogar die Akademie von Belgrad hat es geschrieben und versucht über vierzig Jahre hindurch dem Westen und der Welt zu sagen: „Wir (die Albaner, Anm.) sind Einwanderer.“ Aber das (wiederum die Figur, Anm.) sagt das Gegenteil und das war der Grund, warum der serbische Staat immer wieder das haben wollte.³²³

In dieser Aussage zeigt sich noch einmal deutlich die Reproduktion des Mythos des Ursprungs bzw. der albanischen Autochthonie. Außerdem werden, ähnlich wie im Interview mit A.B., die Wissenschaft und ihre Motive kritisiert. Allerdings wird nur die serbische Vereinnahmung der Figur, die als ahistorisch aufgefasst wird, abgelehnt. Der albanische Besitzanspruch auf die Figur und ihre damit einhergehende Beweiskraft wird mit Hilfe des Mythos der Autochthonie legitimiert. Auch der Mythos des permanenten Kampfes gegen fremde Unterdrücker, die in diesem Fall durch Serbien repräsentiert werden, wird von F.A. in der Deutung der *Hyjnesha në fron* aktualisiert. Diese Deutungsstrategie fällt besonders durch F.A.s Wortwahl auf: So bezeichnet er die serbische Behauptung, die Albaner wären von Albanien nach Kosovo eingewandert als „Krieg in den Medien“.³²⁴ Auch die Bemühungen von albanischer Seite, die Figurine nach 2000 wieder nach Prishtina zurückzuholen, bezeichnet F.A. als „Kampf“.³²⁵ Bei F.A. kann demnach von einer Deutung der Figurine als Symbol innerhalb der albanischen Meistererzählung gesprochen werden. Der Interviewpartner Z.Z. erwähnt zwar ebenfalls, die Figurine sei von den Serben „gestohlen“ worden und erst mit Hilfe der Vermittlung „irgendeiner Organisation aus Deutschland, die geschaut hat, dass die dann auch wirklich zurück kommt“³²⁶ wieder nach Prishtina retourniert worden. Bei ihm spielt der Konflikt mit Serbien und die damit verbundene Aktualisierung des Mythos des permanenten Kampfes im Vergleich zu der Deutung von F.A. aber eine untergeordnete Rolle. Die Figurine wird wie oben beschrieben von Z.Z. nur insofern innerhalb der nationalen Meistererzählung interpretiert, als dass weder ihr illyrischer Ursprung noch die albanischen Besitzansprüche in Frage gestellt

³²³Interview mit F.A., 00:43:38-00:44:33

³²⁴Interview mit F.A., 00:43:38

³²⁵Interview mit F.A., 00:41:41

³²⁶Interview mit Z.Z., 01:08:10

werden. Der Konflikt mit Serbien wird zwar angesprochen, eine Reproduktion des Mythos des permanenten Kampfes findet jedoch nicht statt.

Auch bei den vier jüngeren Interviewpartnern spielt die Deutung der Figurine als Symbol für den Mythos des permanenten Kampfes bzw. für den Konflikt mit Serbien keine Rolle.

4.2.4. Die Figurine und ihr räumlicher Bezug zu Kosovo

Wie in der vorangegangenen Inhaltsanalyse der Interviews schon angeklungen ist, weist die Figurine *Hyjnesha në fron* einen verhältnismäßig starken Raumbezug zu Kosovo auf. Viele der Interviewpartner (F.A., G.I., R.H., Z.Z.) kennen sie als Wappen der Stadt Prishtina. J.O. hat sie im dortigen Museum besucht und auch Z.Z. weist auf ihren Fundort in der Nähe von Prishtina hin. Ihr räumlicher Bezug zur Hauptstadt Kosovos wird von einigen Interviewpartnern, wie ebenfalls schon dargestellt wurde, auch im Zuge der Argumentation der albanischen Autochthonie in dieser Region betont (F.A., B.J.). Im Kontext des mit ihr assoziierten Konflikts mit Serbien, der bei F.A., Z.Z. und A.B. anklingt, spielen räumliche Dimensionen insofern eine Rolle, als dass alle drei Interviewpartner angeben, die *Hyjnesha në fron* sollte besser in Kosovo als in Serbien ausgestellt werden. Auf die Frage, ob die Figurine innerhalb der albanischen Gemeinschaft ihren Raumbezug verliere und auch für die albanischsprachige Bevölkerung außerhalb Kosovos relevant sei, gibt es wiederum unterschiedliche Antworten.

A.B. erläutert beispielsweise, die Albaner in Mazedonien wären bis auf jene in der Region Dibra mehr mit den Albanern in Kosovo als mit den Albanern in Albanien verbunden. Die Albaner in Mazedonien hätten in den 1990ern beispielsweise auch gemeinsam mit den Kosovo-Albanern bei Demonstrationen mitgewirkt. Durch diese Verbindung innerhalb der föderativen Republik Jugoslawien sei die Figurine auch unter den Albanern in Mazedonien sehr bekannt.³²⁷

F.A. sieht die Relevanz der Figurine für alle Albaner, also auch für die Albaner in Albanien, Mazedonien und in anderen Siedlungsgebieten, wie weiter oben anhand eines Zitats schon deutlich wurde, wiederum durch ihre Beweiskraft für die albanische Autochthonie auf dem Balkan gegeben.³²⁸

Auch G.I. äußert schon im ersten Satz seiner Erzählung über die Figurine den Wunsch,

³²⁷Interview mit A.B., 00:58:33

³²⁸Interview mit F.A., 00:43:38-00:44:33

die *Hyjnesha në fron* nicht nur als auf Prishtina beschränktes Wappen wahrzunehmen. „Besser“ wäre es, das Idol als „Symbol für die ganze Nation“ zu verstehen.³²⁹

Obwohl in den anderen Interviews keine Daten dazu erhoben wurden, lassen vor allem die Aussagen von F.A. und G.I. eine vorherrschende Tendenz erkennen, die Figurine trotz ihrer räumlichen Gebundenheit an Prishtina als nationales Symbol zu deuten, das nicht nur im kosovarischen Kontext eine Rolle spielt. Obwohl A.B. auf eine engere Verbindung zwischen jenen albanischen Bevölkerungsgruppen, die bis in die 1990er-Jahre Teil Jugoslawiens waren, hinweist, kann anhand der Interpretation der *Hyjnesha në fron* durch die befragten Interviewpartner trotz ihres Raumbezugs zu Kosovo keine Konstruktion einer eigenständigen kosovarischen Identität erkannt werden, welche die Figurine als genuin kosovarisch vereinnahmt.

4.2.5. Geschlechtsspezifische Interpretationen

Der einzige Interviewpartner, der von sich aus eine geschlechtsspezifische Analyse der Figurine anstellt, ist R.H. Bei den anderen Interviewpartnern taucht eine solche Deutung nicht auf. Danach gefragt, inwiefern die Figurine für ihn eine bestimmte Darstellung von Weiblichkeit transportiere, beendete der Interviewpartner F.A. das Thema beispielsweise mit „keine Ahnung.“³³⁰

Nach der Erklärung, woher er die Figurine kenne, und dass sie für die Albaner ein Symbol für ihre „Vorfahren“ bzw. ihre Abstammung von den Illyrern sei, führt R.H. weiter aus, sie sei, soweit er wisse, „eine weibliche Figur (...) und soll (...) auch darstellen, dass halt der Respekt gegenüber der Frau schon extrem lange existiert in dieser Region.“³³¹

Diese Deutung macht R.H. hauptsächlich an der Ikonographie der Figurine fest, deren hoher sozialer Status von ihrer sitzenden Gestalt und von ihrem Stuhl bzw. Thron abzulesen sei.³³² Tatsächlich weist auch Alojz Ivanišević in seiner Auseinandersetzung mit der Rolle der Frauen im südslawischen Raum auf Spuren des Matriarchats hin, die vor allem im Hochzeitsbrauchtum noch vorhanden sind. So wird das Brautpaar traditionell im Haus der ältesten Frau der Großfamilie empfangen, die auf einem dreibeinigen Schemel sitzt.³³³

329Interview mit G.I., 00:44:32

330Interview mit F.A., 00:45:14

331Interview mit R.H., 01:03:14

332Interview mit R.H., 01:03:16

333Alojz Ivanišević 2003, S. 146

Auch wenn die *Hyjnesha në fron* ebenfalls auf einem dreibeinigen Stuhl sitzt, kann sie zwar in Bezug zu matriscen Spuren in ur- und frühgeschichtlichen Kontexten gestellt werden. Die Argumentation einer sozial durchgängig hochgestellten Rolle von Frauen ist jedoch vor dem Hintergrund der in 1.4. dargestellten Ergebnisse aus der Geschlechterforschung nicht haltbar. Dass bei R.H. die Deutung der Figurine dennoch in diese Richtung weist, macht auch die nächste Aussage deutlich, mit der er seine geschlechtsspezifische Interpretation weiter ausführt.

(...) Nachdem die gefunden worden ist, hat man aber dieses Alte des Albanischen zurück verfolgen können. Man hat gesagt: „OK, sie ist weiblich, die Frauen bei uns haben einen Rang.“ Auch wenn es nach außen hin nie erscheint, aber nach innen hin ist es immer so: Die Frau hat die Hosen an, da können die Männer sagen, was sie wollen.³³⁴

Die Figurine besitzt, wie diese Passage illustriert, also nicht nur Beweiskraft im Bezug auf die Autochthonie der Albaner in Südosteuropa. Vielmehr kommt in diesen Aussagen von R.H. zum Vorschein, dass die *Hyjnesha në fron* im Hinblick auf die Konstruktion von Geschlechterrollenbildern ebenfalls eine bestimmte Funktion übernimmt. So wird sie in diesem Kontext dazu verwendet, eine bestimmte Rolle der Frau mit dem Verweis, sie hätte so schon immer existiert, historisch zu legitimieren und damit zu naturalisieren. Diese Rolle ist zwar in der Deutung von R.H. zunächst eine „hohe Position“. Die Gegenüberstellung, der Mann habe nach außen, die Frau nach innen „die Hosen an“, entspricht jedoch wieder der klassischen Geschlechterrollenverteilung zwischen Männern und Frauen: Während die Männer als politische Akteure auftreten, welche die Anliegen ihrer jeweiligen Organisationsform nach außen vertreten, werden die Frauen hauptsächlich über ihre Mutterrolle und den Einsatz in ihrem vermeintlich „natürlichen“ Arbeitsumfeld - dem Haushalt - wahrgenommen. Auch die in 1.4. dargestellte Struktur des Patriarchalismus am Balkan, die sich durch Patrilinearität, Patrilokalität und ihre männerrechtliche Ordnung auszeichnet, trug oft zu jener Arbeitsteilung bei, die Männern die Repräsentation nach außen und Frauen die Arbeit innerhalb des Haushalts der erweiterten Großfamilie vorschrieb.³³⁵ Inwiefern Männer, die beispielsweise in politischen Institutionen wie der schon erwähnten *Oda* organisiert waren, und dort die wesentlichen Entscheidungen für das Zusammenleben trafen, bei diesen Entscheidungen auch ihre Frauen einbanden, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht ausgelotet werden. Dennoch scheint R.H.s Aussage, in Wirklichkeit hätten die Frauen „die Hosen an“ und würden im

334Interview mit R.H., 01:04:28

335Alojz Ivanišević hält hierzu ebenfalls fest, dass für Frauen in der patriarchalen Gesellschaft der Wirkungskreis auf den privaten Bereich beschränkt war (Alojz Ivanišević 2003, S. 153).

„Inneren“ die Entscheidungen treffen, die ihre Männer dann nach außen transportierten, vor den Ergebnissen der Geschlechter- und Familienforschung am Balkan kaum haltbar. So bezeichnet Karl Kaser die südosteuropäische Variante des Patriarchalismus im Bezug auf die Rolle der Frau und ihre Partizipationsmöglichkeiten am öffentlichen Leben als die „für die Frauen zweifellos ungünstigste“.³³⁶

Die Deutung der Figurine als Beweis für die sozial wichtige Stellung der Frau ist demnach eine ähnlich mythische Vereinnahmung, wie ihre Verwendung als Argument für die albanische Autochthonie in Kosovo. Dass R.H. bei der Interpretation des Symbols sofort auch eine geschlechtsspezifische Deutung mitliefert, muss einerseits vor dem in 1.4. beschriebenen Kontext der Neuausverhandlung geschlechtlicher Identitäten in der postsozialistischen Umbruchphase gesehen werden. Andererseits könnte bei R.H. auch seine Sozialisation in Österreich und das dort vorherrschende Balkanbild eine Rolle spielen, welches die Region wie in 1.2. beschrieben auch im Bezug auf gängige Geschlechterrollenbilder als besonders rückständig wahrnimmt.

4.2.6. Zusammenfassung der Ergebnisse mit Blick auf die Forschungsfragen

Im Folgenden sollen die Ergebnisse der vorangegangenen Inhaltsanalyse hinsichtlich ihrer Relevanz für die Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit zusammengefasst werden. Zunächst ist dabei festzuhalten, dass bei der nationalen Deutung der Figur nicht nur der für die albanische Nationalidentität grundlegende Mythos des illyrischen Ursprungs aktualisiert wird, sondern dass die Figur auch ein Symbol für den Mythos des permanenten Kampfes des albanischen Volkes gegen fremde Einflüsse und fremde Unterdrückung ist. Während der Mythos des illyrischen Ursprungs in fast allen Interviews eine Rolle bei der Rezeption der *Hyjnesha në fron* spielt, bzw. die Figurine auch als Beweis für die historische Korrektheit dieser Theorie verwendet wird, taucht der Mythos des permanenten Kampfes hauptsächlich in der Deutung von F.A. auf. Da auch Z.Z. und A.B. die Figurine mit dem Konflikt mit Serbien in Verbindung bringen, liegt die Vermutung nahe, dass das Idol von der älteren Generation nicht nur als Beweis für den vermeintlich illyrischen Ursprung der Albaner wahrgenommen wird. Vielmehr scheint die Figur in ihren Deutungen auch ein Symbol für die Auseinandersetzung mit Serbien zu sein, die für die jüngere Generation bei der Deutung der Figur keine Rolle mehr spielt.

³³⁶Karl Kaser 2003, S. 165

Wie dargestellt wurde, fällt die Interpretation der *Hyjnesha në fron* innerhalb des nationalen Diskurses bei allen Symbolverwendern ins Gewicht. Von J.O., B.J. und F.A. wird die These der Abstammung von den Illyrern unkommentiert übernommen und dadurch reproduziert. Bei G.I. und Z.Z. macht sich zwar durch ihre Wortwahl, die Phrasen wie „man sagt“ oder „sozusagen“ beinhaltet, eine gewisse Unsicherheit bemerkbar. G.I. schließt sich dennoch der nationalen Deutungsgewohnheit an. Z.Z. distanziert sich insofern von der nationalen Meistererzählung, als dass er festhält, die Figuren seien in Österreich für ihn nicht relevant, wohl aber in Kosovo. R.H., der ähnlich wie A.B., sowohl den ahistorischen Konstruktionscharakter der Illyrer-These, als auch der Verbindung zwischen den Illyrern und der Figurine anspricht, schließt sich dennoch ebenfalls der nationalen Deutungsgewohnheit an. A.B. ist demnach der einzige Interviewpartner, der sich vehement von der Interpretation des Symbols innerhalb der nationalen Meistererzählung abgrenzt und auch eine alternative Deutungsoption vorschlägt: Für ihn sei die Figurine, wie oben dargestellt, „ein Zeichen der Zivilisation der Menschheit“.³³⁷

Für jene Forschungsfrage, die auf die gegenwärtige Ausformung der albanischen Nationalidentität abzielt, ergibt sich demnach aus der Betrachtung der Figurine das vorläufige Ergebnis, dass zwei der wesentlichen Mythen, auf der diese Identität aufbaut, von der Mehrzahl der befragten Symbolverwender bei der Deutung der Figurine reproduziert werden. Diese Inhalte des kollektiven Gedächtnisses scheinen also für die Befragten nach wie vor eine gewisse Verbindlichkeit zu besitzen, was sich auch in den Unsicherheiten, die bei einer abweichenden Deutung auftreten, manifestiert.

Diese Verbindlichkeit der albanischen Meistererzählung, der sich auch in Wien lebende Kosovo-Albaner offensichtlich nur schwer entziehen können, lässt im Bezug auf die Figurine außerdem keine erkennbaren Abweichungen zu, die auf die Konstruktion einer eigenständigen kosovarischen Identität hinweisen würden.

Bei einem der sieben Interviewpartner, R.H., taucht aber eine Erweiterung des Mythenkomplexes auf. So wird von ihm eine Verbindung zwischen einem emanzipierten Frauenbild, der Figurine und der albanischen Nation dargestellt. Die *Hyjnesha në fron* wird in dieser Interpretation erneut als Objekt mit Beweiskraft gedeutet, welches dokumentiert, dass Frauen innerhalb der albanischen Nation seit jeher ein großes Ansehen und eine hohe soziale Stellung genießen würden.

Diese Analyseergebnisse decken sich auch mit den Einschätzungen der interviewten Expertin Stephanie Schwandner-Sievers. Diese charakterisiert die *Hyjnesha në fron*

337Interview mit A.B., 00:52:29

zunächst als „Figur, die die illyrische Abstammung bezeichnen soll.“³³⁸ Im weiteren Verlauf des Gesprächs geht Stephanie Schwandner-Sievers aber auch auf deren nationale Vereinnahmung ein und weist auf den Zusammenhang zwischen der Figurine und traditionellen Geschlechterstereotypen hin. Auch sie deutet Assoziationen mit einer „Urmutter“ bzw. der „Mutter Albanien“ an,³³⁹ die durch die Figurine ausgelöst werden. Die „Beweisfunktion“ der Figurine für die albanische Autochthonie in Kosovo stellt für Stephanie Schwandner-Sievers jedoch den wesentlichen Aspekt der *Hyjnesha në fron* als nationaler Symbolfigur dar.³⁴⁰

4.3. Shote Galica als Symbol: Zwischen Emanzipation und Kampf für die Nation

4.3.1. Erste Annäherung an Shote Galica anhand der Interviews

In 1.3. wurde die Vielschichtigkeit von Symbolfiguren im kollektiven Gedächtnis einer Gruppe bereits theoretisch umrissen. Im vorangegangenen Abschnitt zeigte sich dieses Phänomen anhand der unterschiedlichen Deutungen der *Hyjnesha në fron*. Shote Galica als Symbolfigur ist von der Vielschichtigkeit an zur Verfügung stehenden Deutungsmöglichkeiten ebenfalls betroffen. Auch wenn deren analytische Entflechtung eine eingehendere Betrachtung erheblich erleichtert, wird schon bei einem ersten Blick auf die erhobenen Daten deutlich, dass eine Zergliederung der unterschiedlichen Signifikate, die Shote Galica als Signifikant zugewiesen werden, eine Herausforderung darstellt. So tritt die Figur in den verschiedenen Interviews teilweise auch gleichzeitig in den zunächst widersprüchlich anmutenden Rollen der Kämpferin, der Ehefrau und der Mutter auf. In den zu analysierenden Interviews findet sich der Typus der Kämpferin jedoch am häufigsten. Im Wesentlichen lassen sich anhand der Daten zwei Deutungsstrategien erkennen: Einerseits wird Shote Galica als Modell einer emanzipierten Frau wahrgenommen, andererseits ist sie als Kämpferin auch ein Symbol für den Mythos des permanenten Kampfes für die Nation.

So wird die Figur beispielsweise von R.H. mit der Emanzipation der Frauen assoziiert. Gleichzeitig wird sie von ihm aber auch als nationales Symbol für die „kämpferische Natur

338Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:02:12

339Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:49:01-00:49:55

340Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:54:21-00:54:41

der Frauen“ gedeutet, die „im Endeffekt jene Faktoren gewesen“ seien, „die das Land gehalten haben.“³⁴¹ Im Gespräch mit B.J. wird ebenfalls ersichtlich, dass Shote Galica einerseits deshalb wertgeschätzt wird, weil sie „wie ein Mann kämpfte“ und dadurch ein alternatives Frauenbild darstellt. Andererseits genießt sie unter anderem deshalb Ansehen, weil sie laut B.J. „für alle Albaner“ viel geleistet habe.³⁴² G.I. erwähnt zunächst in gleichem Sinn den emanzipatorischen Wert Shote Galicas als Symbol und Rollenmodell. Er gliedert sie aber dennoch in die nationale Meistererzählung vom permanenten Leid, Kampf und Opfertum der Albaner ein.³⁴³ Der Interviewpartner F.A. beginnt seine Erzählung über Shote Galica mit dem Hinweis auf die gängigen Geschlechterrollenbilder, welche durch die Figur irritiert worden seien. Viele hätten damals laut F.A. gedacht: „Um Gottes Willen, eine Frau ist im Krieg!“ Gleichzeitig habe Shote Galica aber auch „viel gemacht für das Volk.“³⁴⁴

In diese Aussagen der genannten Gesprächspartner kommt einerseits die Vielschichtigkeit des Symbols zum Vorschein. Andererseits fällt bereits auf, dass auch diese Figur trotz vielfältiger Interpretationsangebote meist innerhalb des nationalen Narratives gedeutet wird.

Bei Z.Z. wird bemerkbar, dass Shote Galica sofort mit starken und mutigen Frauen assoziiert wird, die sich gegen das Patriarchat stellen. Wofür Shote Galica gekämpft hätte, bleibt im Gespräch mit ihm aber offen. Eine nationale Deutung im Sinne der Reproduktion des Mythos des Kampfes ist bei Z.Z. nicht ersichtlich. Auch für den Interviewpartner A.B. ist Shote Galica in erster Linie deshalb wichtig, weil sie „ein Beispiel war, das die Emanzipation der Frau betrifft“.³⁴⁵ Die nationalen Deutungsmöglichkeiten, die sich für die Figur ergeben, spricht er zwar an. Für A.B.s Interpretation Shote Galicas bleiben sie jedoch irrelevant.

Die Komplexität und Vielschichtigkeit der Interpretationsangebote, die sich für Shote Galica ergeben, werden auch in den beiden Expertinneninterviews deutlich. Stephanie Schwandner-Sievers arbeitet im mit ihr geführten Interview vor allem die Rolle heraus, die Shote Galica als Erinnerungs- und Symbolfigur sowohl in der mündlichen Erzähltradition der albanischen Institution *Oda* als auch im Schulsystem spielt. Im Rahmen dieser Kanonisierungsprozesse wurde Shote Galica laut Stephanie Schwandner-Sievers im

341Interview mit R.H., 00:48:52

342Interview mit B.J., 00:21:31

343Interview mit G.I., 00:21:22-00:23:39

344Interview mit F.A., 00:10:12

345Interview mit A.B., 00:20:06

Verlauf des 20. Jahrhunderts zum heroischen Modell der „wehrhaften Frau“.³⁴⁶ Dieser Typus bündelt sowohl die Deutung Shote Galicas als Symbol für die Emanzipation der Frauen als auch jene Interpretationen, die ihren Einsatz für die Nation hervorheben. Parallel zu ihrer Rolle als Kämpferin nennt die zweite interviewte Expertin, Elife Krasniqi, ihr bekannte Erinnerungen, die Shote Galica als Mutter einiger Waisenkinder kennen und dadurch den Typus der Kämpferin durch ein traditionelles Frauenbild erweitern.³⁴⁷

In der soeben erfolgten überblicksartigen Darstellung der Interviewergebnisse wird ersichtlich, dass innerhalb beider Kategorien sowohl eine nationale, als auch eine von der nationalen Meistererzählung unabhängige Deutung möglich ist. Im Folgenden sollen die unterschiedlichen Deutungsstrategien der einzelnen Interviewpartner anhand der in 3.5. vorgestellten Analysekatoren zusammengefasst und analysiert werden.

4.3.2. Shote Galica als Symbol für die Emanzipation der Frau

Falldarstellungen

Wie in der Annäherung bereits angeklungen ist, schwingt in der Deutung aller Interviewpartner Shote Galicas Bruch mit den Geschlechterrollenerwartungen als wesentliches Charakteristikum der Figur mit. Inwiefern Shote Galicas demnach als Symbol für die Emanzipation der Frau wahrgenommen wird, soll im Folgenden anhand der einzelnen Interviews herausgearbeitet werden.

Die Gesprächspartnerin B.J. beantwortet die Frage nach Frauen, die für sie eine ähnliche Rolle spielen würden, wie die von ihr schon genannten männlichen Persönlichkeiten, sofort mit Shote Galica. Sie sei für sie deshalb wichtig, weil sie „gemeinsam mit ihrem Mann gegen die Osmanen gekämpft“ habe.³⁴⁸ Ihrer augenscheinlichen Freude über Shote Galica als Gesprächsthema verleiht B.J. auch mit folgender Erklärung Ausdruck: Shote Galica sei für sie besonders wichtig, weil die Figur für eine Frau „besonders viel“ gemacht habe: „Es gab auch andere Frauen, die im Krieg geholfen haben, aber sie ist wie ein Mann gewesen. Sie hat mit dem Schwert gekämpft.“³⁴⁹ In ihrer Aussage wird deutlich, dass von B.J. zwar der Bruch mit den Geschlechterrollenerwartungen registriert wird, die Deutung

346Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:08:07 – 00:09:06

347Interview mit Elife Krasniqi, 00:18:52

348Interview mit B.J., 00:13:23

349Interview mit B.J., 00:13:33

der Figur aber weniger darauf hinausläuft, Shote Galica als Symbol für die Emanzipation der Frauen zu dekodieren. Vielmehr wird hier der Mythos des Kampfes reproduziert, da Shotas Leistungen für B.J. hauptsächlich in ihrem „Kampf für Albanien“³⁵⁰ bestehen. Diesem Argumentationsstrang soll in 4.3.3. noch mehr Raum gegeben werden.

Auch G.I. nennt Shote Galica auf Nachfrage und hält fest, sie habe „natürlich mit ihrem Mann viel gemacht“.³⁵¹ Auf die Frage, was sie denn genau gemacht hätte, bzw. weshalb sie für ihn und seine Familie eine Rolle spielen würde, entschuldigt er sich und hält fest, dass zwar in seiner Familie viel über Shote Galica gesprochen worden wäre, er aber „eigentlich“ nicht viel über sie wisse.³⁵² Sie sei deshalb wichtig, weil sie „auch mit ihrem Mann gekämpft hat als Frau, so wie ein Mann.“³⁵³ Shote Galicas Besonderheit, die sich aus dem Bruch mit gängigen Geschlechterrollenerwartungen ergibt, kontextualisiert G.I. mit folgender Passage:

Sie hat auch eine Emanzipationsbotschaft, weil damals gab es für die Frauen sowas (die Möglichkeit, in bewaffneten Konflikten gemeinsam mit Männern zu kämpfen, Anm.) nicht. Es gab keine Frauen, die gekämpft haben. Nicht nur bei uns nicht, sondern ich würde sagen auf der ganzen Welt gab es so etwas nicht.³⁵⁴

In dieser Aussage manifestiert sich einerseits G.I.s Deutung Shote Galicas als Symbol für die Emanzipation der Frauen. Andererseits ist auch interessant, dass er einen Vergleich der Situation von Frauen im albanischsprachigen Kontext mit der „ganzen Welt“ herstellt. Ähnlich wie die Analogie, welche der Interviewpartner R.H. im Bezug auf die Vereinnahmungsprozesse zwischen der *Hyjnesha në fron* und der Venus von Willendorf herstellt, wirkt auch dieser Vergleich entschuldigend. Inwiefern bei G.I. von einer anderen Passage auch eine Deutung des Symbols innerhalb des nationalen Narratives abgelesen werden kann, soll in 4.3.3. diskutiert werden.

Im Gespräch mit F.A. wird ebenfalls deutlich, dass bei der Interpretation Shote Galicas mehrere Signifikate auftauchen. Zunächst hält F.A., der Shote Galica ähnlich wie die schon genannten Interviewpartner auf die Nachfrage nach relevanten weiblichen Persönlichkeiten nennt, fest, sie sei „im Krieg ziemlich stark gewesen mit ihrem Mann.“³⁵⁵ Wie weiter oben schon erwähnt, umschreibt er die zeitgenössischen Reaktionen auf sie mit dem Ausruf: „Um Gottes Willen, eine Frau ist im Krieg!“³⁵⁶ F.A. führt weiter aus, Shote Galica sei „nie mit drapierten Haaren gesehen worden wie eine Frau, sondern sie war

350Interview mit B.J., 00:17:15

351Interview mit G.I., 00:15:22

352Interview mit G.I., 00:17:53-00:18:52

353Interview mit G.I., 00:19:02

354Interview mit G.I., 00:19:21-00:19:41

355Interview mit F.A., 00:09:05

356Interview mit F.A., 00:10:49

wirklich wie ein Mann.“³⁵⁷ Obwohl sie „parallel mit den Männern nicht sehr gerne empfangen“ worden wäre, habe sie ihre Sache „super gemacht und vieles erreicht.“³⁵⁸ Vor allem habe sie aber dazu beigetragen, dass eine Frau auch „parallel mit den Männern in den Krieg gehen kann.“³⁵⁹

Diese Aussagen machen deutlich, dass Shote Galica von F.A. als Symbol für die Emanzipation der Frauen gesehen wird. An dieser Stelle wird von ihm jedoch gleichzeitig die Verbindung zwischen Shote Galica und den Kampfhandlungen, in die sie verwickelt war, mit „dem letzten Krieg“³⁶⁰ hergestellt. An diesem hätten laut F.A. mehr als 20 Prozent der Frauen als Kämpferinnen mitgewirkt. Auf die Frage, wofür Shote Galica gekämpft hätte, antwortet F.A. mit „für die Albaner“.³⁶¹ Für ihn sei sie deshalb auch ein Symbol für die „Gemeinschaft der Albaner“.³⁶² Auf F.A.s Deutung von Shote Galica innerhalb des nationalen Narratives des permanenten Kampfes soll in 4.3.3. genauer eingegangen werden.

Obwohl die Interviewpartnerin J.O. Shote Galica nicht von selbst nennt, freut sie sich augenscheinlich über das Gesprächsthema. Auch sie weist darauf hin, Shote habe „gekämpft wie ein Mann“ und sei „eine ziemliche Kämpfernatur“ gewesen.³⁶³ Ihr Vater, der J.O. von Shote Galica erzählt habe, hätte auch immer betont, man habe „eigentlich überhaupt nicht mitgekriegt, dass sie eine Frau war.“³⁶⁴ J.O. registriert zwar, dass Shote Galica durch ihr Verhalten „aus dem Rahmen“³⁶⁵ gefallen sei und mit den Geschlechterrollenerwartungen brach. Dennoch scheint Shote Galica für J.O. nicht ausschließlich ein Symbol für die Emanzipation der Frauen zu sein. Vielmehr stellt sie einen Konnex zwischen Shote Galica und den Anliegen und Verhaltensweisen ihrer Generation her. Ihre Schwester und sie seien so wie viele andere Jugendliche genau wie Shote Galica „Kämpfernaturen“ und würden „generell die Wahrheit bevorzugen“ und „aufstehen, wenn irgendwas nicht passt oder uns irgendjemand erdrücken will.“³⁶⁶ Shote Galica wird von J.O. mehr zur Symbolfigur für die Emanzipation ihrer Generation von der älteren als zum Symbol für die Gleichstellung der Frauen.

Auf die Frage, inwiefern Shote Galica auch ein Vorbild für junge Frauen sei, führt sie

357Interview mit F.A., 00:20:54

358Interview mit F.A., 00:11:01

359Interview mit F.A., 00:11:02

360Interview mit F.A., 00:11:29

361Interview mit F.A., 00:19:14

362Interview mit F.A., 00:19:21

363Interview mit J.O., 00:32:54

364Interview mit J.O., 00:32:32

365Interview mit J.O., 00:34:04

366Interview mit J.O., 00:32:59

folgendes aus:

Ja schon, aber, ich weiß nicht. Sie ist trotzdem irgendwie so... Also, wenn man von ihr redet, heißt es trotzdem immer so: „Azem dhe Shote Galica.“ Also immer er und sie. Also es gibt schon manchmal Leute, die zu dir sagen: „He, du hast ein Foto wie Shote Galica gemacht: Bravo!“ Im Kopf ist es schon so: „Bravo, was sie alles geleistet hat“, aber wenn es um die Erinnerung geht, wird Azem auch meist dazu gezogen.³⁶⁷

J.O. spricht damit schon die Rezeption der Symbolfigur an, die offensichtlich auf ihre Wahrnehmung der Figur abfährt. So ist in der eben angeführten Aussage eine gewisse Skepsis im Bezug auf die Deutung Shote Galicas als Symbol für die Emanzipation der Frauen zu erkennen. Da sie in der kollektiven Erinnerung trotz ihres Verhaltens nicht ohne ihren Ehemann Azem Galica aufscheint, ist für J.O. unklar, ob sie wirklich als geeignetes Emanzipationssymbol fungieren kann. Dieser Spur, welche die Rezeption der Figur betrifft, soll in 4.3.4 noch weiter nachgegangen werden. Ähnlich wie bei den schon angeführten Interviewpartnern spielt auch bei J.O. als Symbolinterpretin die Aktualisierung des Mythos vom permanenten Kampf eine Rolle. Das Interview mit J.O. wird daher ebenfalls in 4.3.4. erneut auftauchen.

Für den Interviewpartner R.H. symbolisiert Shote Galica genau wie für J.O. die Emanzipation „seiner Generation“ von „der älteren“. Dies macht sich unter anderem dadurch bemerkbar, als dass R.H. zunächst ausführt, „seine“ Generation sei beispielsweise auch im Bezug auf die Emanzipation der Frauen „die 68-er Generation der Österreicher und Deutschen“.³⁶⁸ Unmittelbar darauf danach gefragt, ob es hierfür auch historische Persönlichkeiten gäbe, die ein Symbol für diese Gleichstellung wären, antwortet er mit Shote Galica.³⁶⁹ Anders als bei J.O. ist Shote Galica für R.H. also nicht nur ein Symbol für den Bruch zwischen den Generationen, sondern auch für die Emanzipation der Frauen. Jene Zuweisungen, die in R.H.s Deutung dem Frauenbild der Kämpferin für die Nation bzw. anderen traditionellen Geschlechterrollenzuschreibungen entsprechen, sollen wie bei den anderen Interviewpartnern in 4.3.3. näher beleuchtet werden.

Z.Z. kommt ebenfalls von sich aus auf Shote Galica zu sprechen, indem er sie als ein Beispiel für „starke und mutige Frauen“ nennt, die sich trotz ihrer traditionell untergeordneten Rolle in einer Männerdomäne positionierten.³⁷⁰ Er skizziert die Probleme, mit denen Shote Galica als kämpfende Frau konfrontiert war. So habe sie laut Z.Z. einerseits „aus praktischen Gründen“ Hosen getragen, obwohl dies für eine Frau unüblich

367Interview mit J.O., 00:35:26

368Interview mit R.H., 00:46:23

369Interview mit R.H., 00:47:33

370Interview mit Z.Z., 00:25:33-00:26:24

gewesen sei. Andererseits sei die Hose ein Medium gewesen, um „männlich auszusehen und respektiert zu werden“ und hätte demnach auch eine soziale Funktion gehabt.³⁷¹ Z.Z. stellt zwar an diesem Punkt ähnlich wie F.A. eine Parallele zum „letzten Krieg mit den UÇK“³⁷² her. Auch 1998/1999 hätten laut Z.Z. viele Frauen gekämpft, die sich ebenfalls wie männliche Soldaten gekleidet hätten. Dies habe seiner Meinung nach „einfach mit Emanzipation zu tun.“³⁷³ Eine Deutung Shote Galicas als Symbol für den Kampf um die Nation bleibt bei Z.Z. allerdings aus.

Insofern lässt sich auch eine Verbindung zwischen Z.Z.s Deutung von Shote Galica und der Interpretation des Gesprächspartners A.B. erkennen. Dieser begründet zunächst, warum Shote Galica für ihn eine Heldin ist. Sie sei laut A.B. ein gutes Beispiel für die Emanzipation der Frauen gewesen. Mit folgenden Worten skizziert er die zeitgenössische Situation der Frauen und hält fest, inwiefern sich Shote Galica von den vorherrschenden Geschlechterrollenerwartungen abgehoben hätte:

Sie war eine Frau, die mit Männern gekämpft hat, in einer Zeit, in der alle Frauen verschlossen waren, weil sie vielleicht nicht einmal jemanden in die Augen sehen durften. Ansonsten hätten sie als „unruhige Frauen“ gegolten.³⁷⁴

Shote Galica habe demnach insofern zur Emanzipation der Frauen beigetragen, als dass sie den „Begriff 'Frau'“ grundlegend verändert habe. Gleichzeitig spricht A.B. auch den mobilisierenden Effekt an, den Shote Galica in einer männlich dominierten Gesellschaft und innerhalb der nationalen Meistererzählung hat: „Sie war aber auch eine Unterstützung für die Männer, weil ein Mann in einer patriarchalen Gesellschaft würde denken: 'OK, sie als Frau kämpft – wo bleibe ich?'“³⁷⁵ Hier zeigt sich wieder der reflexive Zugang A.B.s zu den Symbolen, die ihn umgeben. Im weiteren Verlauf des Interviews hebt er noch einmal die Bedeutung Shote Galicas für ihn hervor:

Sie ist eine Unterstützung für die Gesellschaft, weil die Männer, die geglaubt haben, „OK, die Frau gehört nach Hause“, haben gesehen, dass die Frau nicht mehr wirklich nur nach Hause gehört, sondern dass sie auch etwas Anderes machen kann, außer putzen.³⁷⁶

Weiters weist A.B. darauf hin, dass Shote Galica als „Kämpferin“ sehr geschätzt werden würde und „eben nicht als fleißige Frau zuhause.“³⁷⁷ Zuletzt stellt auch A.B. eine Verbindung zwischen den Kampfhandlungen zu Beginn des letzten Jahrhunderts mit dem Krieg am Ende desselben her, indem er darauf hinweist, Shote und Azem Galica würden

371Interview mit Z.Z., 00:27:43

372Interview mit Z.Z., 00:27:17

373Interview mit Z.Z., 00:28:27

374Interview mit A.B., 00:20:06

375Interview mit A.B., 00:21:02

376Interview mit A.B., 00:23:09

377Interview mit A.B., 00:23:53

oft auch mit Xheve und Femhi Ladvoci verglichen werden. Dieses Paar habe im „UÇK-Krieg“ zusammen gekämpft. Das Phänomen der Kontextualisierung, welches bereits bei mehreren Interviewpartnern aufgetaucht ist, soll im Kapitel 3.4.4. eingehender untersucht werden.

Auch wenn A.B. die nationale Deutung der Figur zwar mit dem Hinweis auf ihren mobilisierenden Effekt kurz anschnidet, ist sie für ihn ausschließlich ein Symbol für die Emanzipation der Frau. Seine Wertschätzung für Shote Galica als Heldin kommt, wie in den zitierten Passagen erkennbar, von ihrem Bruch mit den Geschlechterrollenbildern und nicht davon, dass sie „Großes für die Nation geleistet“ habe, wie andere Interviewpartner betonen.

Kurze Zusammenfassung und Analyse der soeben dargestellten Daten

Bei der Analyse der erhobenen Daten wird ersichtlich, dass die Interpretation Shote Galicas als Symbol für die Emanzipation der Frauen kaum ohne die Verbindung mit nationalen Deutungen auskommt. Beinahe alle Interviewpartner führen nicht nur an, dass Shote Galica über ihre Rolle als Kämpferin zum Symbol für die Emanzipation der Frauen wird, sondern interpretieren ihr Verhalten als nationale Leistung.

Interessante Ergebnisse bringt deshalb ein genauerer Blick auf das Konzept Emanzipation mit sich, welches von den geführten Interviews abgeleitet werden kann. Shote Galica wird von den befragten Gesprächspartnern hauptsächlich deshalb als „emanzipiert“ wahrgenommen, weil sie sich einerseits wie ein Mann verhält und andererseits jede Verwendung weiblicher Geschlechtsmarker vermeidet. So erwähnt F.A. beispielsweise, Shote wäre nie „mit drapierten Haaren“ gesehen worden und auch R.H. weist, wie weiter oben dargestellt, darauf hin, dass Shote Galica auf der Fotografie im elterlichen Haus für ihn nicht als Frau erkennbar war. Ihre „Emanzipation“ bleibt in der Deutung oft auf Shote Galicas Aussehen beschränkt, wobei männliches Auftreten immer den wesentlichen Bezugsrahmen darstellt. Insofern ihre Handlungsweisen überhaupt thematisiert werden, wird Shote Galica ausschließlich durch ihr „Kämpfen“ als „emanzipiert“ wahrgenommen. Wie die Aufgabenteilung innerhalb ihres Kampfverbandes aussah und inwiefern sich beispielsweise ihre Handlungsoptionen durch den Bruch mit den gängigen Geschlechterrollen in diesem neuen Kollektiv erweitert hatten, kann von den Interviews nicht abgelesen werden.³⁷⁸

³⁷⁸Barbara Wiesinger weist in ihrer Analyse der Partizipation und Rolle von Frauen im sogenannten

Dennoch soll hier darauf hingewiesen werden, dass Shote Galica mit ihrer Entscheidung sowie deren Umsetzung, gemeinsam mit Männern an Kampfhandlungen teilzunehmen, bereits eine Handlungsoption wahrnahm, die von vielen Frauen aufgrund der gängigen Wert- und Normvorstellungen unvorstellbar blieb. Interessant ist demgegenüber, dass die beiden Signifikate „Emanzipation“ und „Kampf für die Nation“ innerhalb des Symbols „Shote Galica“ so eng miteinander verschmelzen, dass der emanzipatorische Wert Shote Galicas fast ausschließlich auf ihrer Wahrnehmung als Kämpferin für die Nation beruht. Inwiefern Shote Galica als Symbol für den Mythos des permanenten Kampfes gedeutet wird, soll im Folgenden anhand der Interviews nachgezeichnet werden.

4.3.3. Die Reproduktion des Mythos des permanenten Kampfes

Im vorangegangenen Abschnitt ist schon mehrmals angeklungen, dass Shote Galica von vielen Interviewpartnern als nationales Symbol gedeutet wird. Eine solche Deutung zeigt sich hauptsächlich in der Interpretation Shote Galicas als Symbol für den Kampf für die albanische Nation. Während bei der vorangegangenen Analyse bereits ersichtlich wurde, dass die Interpretation Shote Galicas als Emanzipationssymbol ebenfalls Anknüpfungen zur nationalen Meistererzählung bietet, soll in diesem Teil der vorliegenden Arbeit explizit auf die Deutung Shote Galicas als Kämpferin für die Nation eingegangen werden.

Bei zwei Gesprächspartnern, nämlich B.J. und F.A., gibt die Frage, wofür Shote Galica ihrer Ansicht nach gekämpft hätte, den Anstoß für eine emotionale Positionierung. B.J. führt aus, Shote Galica habe für Albanien gekämpft und begründet dies folgendermaßen:

(...) Früher war nur Albanien, es gab kein Kosovo. Es waren alle Albaner. Zum Beispiel, bevor Krieg in Kosovo war, habe ich immer bei meiner Staatsbürgerschaft „Albanien“ geschrieben und danach war es so... (Zögern, Anm.)... „Kosovo“, jetzt schreibe ich Kosovo. Aber eigentlich sind wir alle Albaner, aber ich weiß nicht wieso, warum das geändert wurde. Weil... (erneutes Zögern, Anm.)... Wir sind

„Volksbefreiungskampf“ darauf hin, dass Frauen, die im Zweiten Weltkrieg als Partisaninnen gemeinsam mit Männern gegen die deutsche Besatzung des Ersten Jugoslawiens kämpften, vielfältigen Diskriminierungen ausgesetzt waren. Trotz gegenteiliger Propaganda wurden sie nicht immer als gleichgestellte Mitglieder ihrer Einheiten wahrgenommen (Vgl: Barbara Wiesinger: Partisaninnen. Widerstand in Jugoslawien 1941-1945, Wien u.a. 2008). So berichtet die Autorin auf Basis von Interviews mit ehemaligen Partisaninnen, dass Frauen in der „Volksbefreiungsarmee“ oft mit einer Doppelbelastung konfrontiert waren: Sie mussten nicht nur kämpfen, sondern hatten auch jene Tätigkeiten, wie Waschen, Flickern und Kochen, die als „Frauenarbeiten“ wahrgenommen wurden, zu erledigen (Barbara Wiesinger 2008, S. 111) Dass Shote Galica zwei Jahrzehnte früher als Frau in einer Männerdomäne wahrscheinlich mit ähnlichen Problemen konfrontiert war, wird in den Interviews kaum deutlich. Nur einzelne Interviewpartner wie Z.Z. und F.A. weisen zwar darauf hin, dass Shote Galica als kämpfende Frau „nicht gern gesehen“ wurde (F.A.) und dass das Tragen von Hosen aufgrund der Geschlechterrollenerwartungen problematisch war (Z.Z.). Die heroisierte Darstellung der Figur überschattet jedoch Erinnerungen, von denen sich Shote Galicas Alltagserfahrungen ablesen ließen.

irgendwie so verschieden geworden, obwohl wir ja eine Sprache haben. OK, mit Dialekten und so, wie in Österreich. Aber wir sind letztens alle Albaner.³⁷⁹

Abgesehen davon, dass in dieser Passage wieder der Vergleich mit Österreich ins Auge sticht, beinhaltet B.J.s Aussage den Hinweis darauf, dass Shote Galica für sie auch ein nationales Symbol ist, weil sie den Kampf für die gesamte albanische Nation symbolisiert. Außerdem werden im zitierten Abschnitt Informationen über B.J.s Wahrnehmung der gegenwärtigen Ausformung der albanischen Nationalidentität gegeben. Obwohl sie feststellt, dass sich die Beziehungen zwischen den Albanern in Albanien und den Albanern in Kosovo seit der kosovarischen Eigenstaatlichkeit verändert hätten, weil sich beide „verschieden“ entwickelt hätten, kann sie diese Entwicklungsprozesse nicht nachvollziehen und reagiert mit Unverständnis. Eine eigenständige kosovarische Identität bzw. die „Verschiedenheit“ zwischen Albanern in Albanien und Albanern in Kosovo ist für B.J. nicht in diese Nationalidentität integrierbar.

Ähnliches manifestiert sich auch in den Daten, die im Interview mit F.A. erhoben wurden. Auf die Frage, was er mit Shote Galica assoziiere antwortet er wie folgt:

Vieles. Die hat versucht das albanische und kosovarische – (unterbricht sich selbst, Anm.) Bitte, wenn ich sage „albanisch“, das ist nicht kosovarisch, sondern „albanisch“ heißt auch Kosovo – Und die (Shote Galica, Anm.) hat sehr viel zur Kriegszeit gemacht für dieses Volk.³⁸⁰

Auch in diesem Zitat wird zunächst deutlich, dass F.A. Shote Galica als nationales Symbol deutet, das „viel für das albanische Volk gemacht“ hätte. Andererseits löst Shote Galica bei ihm offensichtlich auch das Gefühl aus, die oft verwendeten Adjektive „albanisch“ und „kosovarisch“ definieren zu müssen. Ein kosovarisches Volk bzw. einen Unterschied zwischen „albanisch“ und „kosovarisch“ gäbe es laut F.A. nicht. Im weiteren Verlauf des Gesprächs taucht bei der Deutung Mutter Teresas eine ähnliche Situation auf. Dort bekräftigt F.A. seine Positionierung noch einmal mit dem Hinweis, es gäbe „keine Kosovaren auf der Welt, nur Albaner.“³⁸¹

Nachdem er eine längere Geschichte über die Ehe zwischen Azem und Shote Galica erzählt, die in 4.3.4. noch von Bedeutung sein wird, nennt F.A. Shote Galica „ein Symbol für alle Albaner“ und hält folgendes fest: „Endgültig ist, dass sie (Shote und Azem Galica, Anm.) für das Land und für den Staat gekämpft haben und zwar für den Staat Albanien und nicht Kosovo.“³⁸²

Dies macht deutlich, dass F.A. Shote Galica vor allem deshalb wertschätzt, weil sie für

379Interview mit B.J., 00:17:39-0018:27

380Interview mit F.A., 00:10:05

381Interview mit F.A., 00:59:08

382Interview mit F.A., 00:13:57

„den Staat Albanien“ gekämpft hätte und er sie als „Symbol für alle Albaner“ auch national deutet.

Ebenso interessant ist die Interpretation von J.O., welche Shote Galica, wie weiter oben schon angeschnitten, als eine „Kämpfernatur“ deutet. Auf die Nachfrage, ob sie deshalb für J.O. eine Nationalheldin sei, antwortet sie mit folgender Stellungnahme:

Ja, es ist eigentlich so: Wir Albaner, unser Leben ist eigentlich immer durch Kampf geprägt. Auch unser normales Leben, weil jeder Mensch muss ja kämpfen. Das heißt jetzt zum Beispiel: Auf der Uni musst du kämpfen und manche setzen sich halt dann mit diesen Nationalhelden in eine Linie und sagen: „Ja, wir müssen weiterkämpfen!“ Wir lernen das auch so als Kinder. Da sagen die Eltern: „Du musst kämpfen. Das Leben ist nicht einfach. Wenn du nicht kämpfst und aufgibst, dann wirst du nichts und schaffst es nicht.“ Und dann kommen sie auch immer mit solchen Argumenten: „Wir haben 500 Jahre Türkenbelagerung und 100 Jahre serbische Belagerung überstanden und dann kommst du daher und sagst mir, du schaffst deine Schule nicht?“³⁸³

Diese Aussage beinhaltet ein weiteres Beispiel für die Reproduktion des Mythos des permanenten Kampfes, der sich nicht nur auf die Geschichtsschreibung und eine spezifische Auffassung von Geschichte beschränkt. Vielmehr kommt zum Vorschein, dass der Mythos des permanenten Kampfes als gewichtiger Identitätsbaustein auch im Alltag von J.O. eine Rolle spielt. So ist die Wahrnehmung ihrer Alltagserfahrungen, wie zum Beispiel das Studieren an der Universität, wesentlich davon geprägt, sich durchsetzen und „kämpfen“ zu müssen. Den vermeintlichen Auslöser für diese Denkweise nennt J.O. ebenfalls und weist auf den Einfluss der elterlichen Erziehung hin. Besonders das am Ende des Zitats angeführte Argument der Eltern zeigt die enge Verbindung zwischen einem bestimmten Geschichtsbild und den Alltagserfahrungen: Die albanische Geschichte wird hier dazu verwendet, in der Gegenwart Verbindlichkeiten zu erzeugen.

Der Interviewpartner G.I., der zunächst hauptsächlich auf Shote Galicas Bruch mit gängigen Rollenerwartungen eingeht, lässt am Ende des Gespräches, ähnlich wie die schon genannten Gesprächspartner, ebenfalls eine nationale Deutung der Figur erkennen. So meint er, nach der Relevanz Shote Galicas für seinen Alltag in Wien gefragt, es gäbe keinen Albaner, der Shote Galica nicht kenne. Unmittelbar nach dieser Aussage stellt er sie in eine Linie mit anderen „Helden“ wie Azem Galica, Adem Jashari und Skanderbeg, die ebenfalls große Popularität genießen würden. Den Grund für die Vielzahl an unterschiedlichen Nationalhelden sieht er in der „Besonderheit“ der albanischen Geschichte. Die Albaner hätten immer viel gelitten. Sowohl durch die „Eroberung von der Türkei“ als auch „durch die Serben“ seien sie gezwungen gewesen, ihr Land zu verlassen und hätten in der Diaspora „immer viel Heimweh“ gehabt. Diese „Qualen“ seien laut G.I.

383Interview mit J.O., 00:40:10-00:50:52

mit ein Grund dafür, dass die besprochenen Figuren für jeden Albaner wichtig wären.³⁸⁴

In G.I.s Darstellung ist die albanische Geschichte eine lange Abfolge von Unglücken und reproduziert einen laut Pål Kolstø gängigen Mythentyp, der die eigene Nation als Opfer feindlicher Unterdrücker sieht.³⁸⁵ Davon abgehoben sind nur jene Kämpfer, die gegen die Unterdrücker Widerstand leisten und damit einem moralisch überlegenen, gerechten Heldentypus entsprechen, der für das nationale Selbstverständnis wichtig ist. Die von G.I. genannten Figuren Shote Galica, Azem Galica, Adem Jashari und nicht zuletzt auch Skanderbeg erfüllen diese Rolle der widerständigen Kämpfer und bieten dadurch in der Erinnerung an die aus endlosen Qualen bestehende Geschichte positive Bezugspunkte, die sowohl zur inneren Solidarisierung der Großgruppe, als auch zu ihrer Abgrenzung von anderen Gruppen beitragen.³⁸⁶

Auch wenn G.I. Shote Galica nicht direkt als Kämpferin für die Nation bezeichnet, wird durch seine Begründung ihrer Relevanz deutlich, dass er die Figur ebenfalls innerhalb des nationalen Narratives deutet, das rund um die Mythen des Kampfes, der Unterdrückung und der Aufopferung für die Nation kreist.

Das Gespräch mit R.H. macht gleichermaßen die Vielschichtigkeit Shote Galicas als Symbolfigur deutlich. Während er seine Interpretation noch mit der Wahrnehmung als Symbol für die Emanzipation der Frauen beginnt, wirkt schon bald die nationale Meistererzählung in R.H.s Symboldekodierung hinein:

Sie (Shote Galica, Anm.) gehört eigentlich zu den Frauenbildern, die für die Albaner die kämpferische Natur der Frauen zeigen sollen. Also dass die Frauen eigentlich nie aufgeben haben, sondern im Endeffekt jene Faktoren gewesen sind, die das Land gehalten haben. Weil es gibt ja auch einen Spruch, wo man sagt: „Die Mütter der Albaner haben Kosovo gerettet.“ Ohne sie hätte das nie funktionieren können. Erstens einmal wegen der hohen Geburtenrate und zweitens waren Frauen eben auch wegen ihrer kämpferischen Natur wichtig, weil sie darauf beharrt haben, ihre Kinder auch so zu erziehen, dass sie für's Land kämpfen und im Land bleiben wollen.³⁸⁷

Obwohl R.H. wie unter 4.3.2. schon angeführt, Shote Galica als Symbol für die Gleichstellung der Frauen nennt, die sich in „seiner Generation“ im Gegensatz zur älteren schon als wichtiger Wert etabliert hätte, wird Shote Galica hier schnell zum Symbol für die vermeintlich typische „kämpferische Natur der Frauen“. Diese habe als weibliche Eigenschaft wesentlich dazu beigetragen, „das Land zu halten“. Vom Bild Shote Galicas, die in Männerkleidung und bewaffnet in einer traditionellen Männerdomäne auftritt, bleibt in den folgenden Erzählungen über die „kämpferische Natur der Frauen“ nicht mehr viel

384Interview mit G.I., 00:21:22-00:22:43

385Pål Kolstø 2005, S. 26

386Vgl. ebenfalls Pål Kolstø 2005

387Interview mit R.H., 00:48:38-00:49:14

übrig. Vielmehr entsprechen die wertgeschätzten Eigenschaften, viele Kinder zu gebären und diese zu nationalbewussten Menschen zu erziehen, die von R.H. mit der „kämpferischen Natur“ verbunden werden, jenen traditionellen Geschlechterrollen, mit denen Shote Galica als kämpfende Frau brach. Das von R.H. an dieser Stelle reproduzierte Frauenbild, das die Frauen als Mütter der Nation versteht, basiert auf jenen patriarchal-nationalen Werten, die in 1.4. bereits ausführlich besprochen wurden.

Interessant ist an dieser Stelle erneut der Hinweis auf eine weitere Deutungsmöglichkeit der Figur Shote Galica, die im Interview mit der Soziologin Elife Krasniqi auftaucht. Wie weiter oben schon erwähnt, berichtet diese, ihr seien aus Erzählungen auch solche Erinnerungen bekannt, in denen Shote Galica als Mutter mehrerer Waisenkinder auftaucht.³⁸⁸ Shote Galica scheint demnach im kollektiven Gedächtnis nicht nur ein Modell für eine wehrhafte Frau zu sein, sondern auch als Mutter erinnert zu werden. Weitere Rollen, welche die Figur innerhalb kollektiver Erinnerungen einnimmt, sollen in 4.3.5. diskutiert und einander gegenüber gestellt werden.

4.3.4. Shote Galica: Ein dominantes Symbol innerhalb der nationalen Meistererzählung?

Falldarstellungen

Im nun folgenden Unterkapitel wird zunächst ermittelt werden, inwiefern Shote Galica ausgehend von den erhobenen Daten als dominantes Symbol innerhalb der albanischen Meistererzählung bezeichnet werden kann. Hierbei soll auf die von den Interviewpartnern genannten Reproduktionsmedien eingegangen werden. Die Verortung der Figur innerhalb der albanischen Meistererzählung geht einher mit einem genaueren Blick auf die Rolle Shote Galicas innerhalb des albanischen Geschichtsbildes.

Sechs der sieben Interviewpartnern nennen Shote Galica von sich aus unter anderem auf die Nachfrage nach weiblichen Figuren, die für sie in Jugend und Kindheit eine Rolle gespielt hätten. J.O., die in Österreich geboren wurde und aufgewachsen ist, nennt Shote Galica nicht von selbst, merkt aber auf sie angesprochen an: „Ja, genau, Shote und Azem Galica! Die kenn' ich schon, aber die wären mir jetzt gar nicht eingefallen!“³⁸⁹

388Interview mit Elife Krasniqi, 00:18:52

389Interview mit J.O., 00:32:13

Auffallend ist, dass sich alle Interviewpartner über Shote Galica als Gesprächsthema freuen und mit ihr offensichtlich positiv besetzte Werte assoziieren. Wie oben dargestellt wurde, reicht die Bandbreite dabei vom Symbol für die Gleichstellung der Frauen bis hin zur Verteidigung der Nation.

Auf die Frage, woher sie Shote Galica kennen würden, antworten die meisten Interviewpartner (J.O., R.H., Z.Z., F.A., G.I., A.B.) entweder, ihre Eltern hätten ihnen von Shote und Azem Galica erzählt oder sie hätten in ihrem Umfeld immer wieder Geschichten über deren „Heldentaten“ gehört. So erklärt J.O., ihr Vater habe immer wieder von ihr erzählt und darauf hingewiesen, „dass man überhaupt nicht mitbekommen hat, dass Shote Galica eine Frau war und dass sie einfach gekämpft hat, wie ein Mann.“³⁹⁰ Wie in 4.3.3. schon dargestellt wurde, spielte Shote Galica in J.O.s Erziehung offenbar auch innerhalb ihres Alltags die Rolle eines Vorbildes.

In der Erzählung von R.H. wird deutlich, dass Shote Galica in seiner Familie ebenfalls als wichtiges Symbol gedeutet wurde. Ausgelöst durch die berühmte Fotografie von Shote und Azem Galica (siehe Kapitel 2.3., Abbildung 2), die laut R.H. im Haus seiner Familie in Kosovo aufgehängt war, habe er seine Mutter einmal gefragt: „Mama, warum hat der Mann hier denn so lange Haare?“³⁹¹ Diese habe ihm dann erklärt, dass es sich bei Shote Galica nicht um einen Mann, sondern um eine Frau handeln würde, die so wie ein Mann gekämpft hätte. Am Abend ihrer Hochzeit hätten sie und ihr Mann in den Krieg ziehen müssen und weil Shote im Krieg nicht mit „Frauenkleidung“ herum laufen hätte können, hätte sie einfach „Männergewand“ angezogen.³⁹²

R.H. hält fest, dass ihm seine Mutter immer viel über die albanische Geschichte erzählt und ihm die Bedeutung bestimmter Nationalhelden durch Erzählungen verständlich gemacht habe.³⁹³ Gleichzeitig weist er darauf hin, dass seiner Ansicht nach auch die *Oda* eine wichtige Rolle bei der Reproduktion dieser Figuren spielen würde. Durch sie könnten Geschichten und bestimmte Wertvorstellungen über Generationen hinweg transportiert werden. Hierzu nennt er folgendes Beispiel: „Man hat in der *Oda* dann so gesagt: 'Wie Azem Galica das so und so gemacht hat und seine Frau Shote Galica.'“³⁹⁴

Auch in der noch anzuführenden Aussage des Interviewpartners F.A., der selbst Kinder hat, wird deutlich, dass die Reproduktion Shote Galicas größtenteils innerhalb der Familie zu passieren scheint: „Gerne erzähle ich meinen Söhnen und meinen Töchtern, was ich

390Interview mit J.O., 00:32:25

391Interview mit R.H., 00:47:45

392Interview mit R.H., 00:48:09

393Interview mit R.H., 00:48:29

394Interview mit R.H., 00:59:23

weiß. Und da gibt es genug zu wissen, genügend Geschichten.“³⁹⁵

A.B. bekräftigt dies ebenfalls, indem er festhält, er habe oft gehört, „wie ein Vater zu seiner Tochter sagt: 'Möge Gott, du wirst so wie Shote Galica!'“, oder dass eine Großmutter zu ihrer Enkelin meint: „Du bist mir wie Shote Galica geworden.“³⁹⁶ Ähnlich wie R.H. nennt A.B. aber auch die Heldenlieder als eine Quelle für sein Wissen über Shote Galica und dass diese vor allem in den 1990er-Jahren bei der Reproduktion der Figur immer wichtiger geworden wären.³⁹⁷

Der Interviewpartner G.I. gibt an, dass in seiner Familie genauso über Shote Galica und „ihren Mann“ gesprochen worden wäre. Er könne sich aber nicht mehr genau erinnern, „woher eigentlich diese Informationen gekommen“ wären: „Entweder in der Schule oder auch in der Familie, auf jeden Fall wurde viel über dieses Thema gesprochen.“³⁹⁸

Auch Z.Z. hält fest, sich an viele Geschichten erinnern zu können, die in seiner Kindheit und Jugend von Figuren wie Shote Galica gehandelt hätten.³⁹⁹

B.J. ist die einzige Interviewpartnerin, die ausführt, sie habe hauptsächlich in der Schule über „Shote und Azem Galica“ gelernt, „weil sie gegen die Osmanen gekämpft haben und das in der fünften Klasse zum Stoff gehört“.⁴⁰⁰

Kurze Zusammenfassung und Analyse der soeben dargestellten Daten

In der soeben erfolgten Darstellung wird deutlich, dass Shote Galica im Vergleich mit der *Hyjnesha në fron* wesentlich mehr Interviewpartnern reflexiv verfügbar ist, bzw. dass sie von mehr Interviewpartnern auf die Frage nach „wichtigen historischen oder fiktiven Persönlichkeiten oder Figuren“ assoziiert wird. Dass sie innerhalb der albanischen Meistererzählung eine der dominanteren weiblichen Figuren zu sein scheint, wird unter anderem dadurch deutlich, dass sie laut der Aussagen einzelner Interviewpartner sowohl in der Familie und der oralen Erzähltradition, als auch im Schulunterricht kanonisiert wird. Auffallend ist hingegen, dass keiner der Interviewpartner im Gespräch über Shote Galica ohne die Nennung von Azem Galica auskommt. Wie in 4.3.2. schon festgehalten wurde, weist die Interviewpartnerin J.O. darauf hin, dass Shote nie ohne ihren Mann auftaucht und sich die Wertschätzung ihrer Handlungen immer auf beide Persönlichkeiten beziehe.

395Interview mit F.A., 00:12:46

396Interview mit A.B., 00:21:44

397Interview mit A.B., 00:21:43

398Interview mit G.I., 00:18:30

399Interview mit Z.Z., 00:26:36

400Interview mit B.J., 00:12:41-00:13:24

Auch im Vergleich zu männlichen Persönlichkeiten, die von den Interviewpartnern zunächst als Beantwortung der erzählgenerierenden Eingangsfrage genannt wurden, bleibt Shote Galica ein untergeordnetes Symbol.

Dennoch scheint sie gemeinsam mit Azem Galica durchaus eine wichtige Funktion innerhalb der nationalen Meistererzählung einzunehmen. Die Tatsache, dass einige Interviewpartnern (A.B., F.A., Z.Z.), wie dargestellt wurde, im Gespräch über Shote Galica auch eine Verbindung zwischen ihr und den Kampfhandlungen, in die sie verstrickt war, und dem zeitgenössischen Krieg am Ende der 1990er-Jahre herstellen, weist ebenfalls darauf hin, dass Shote und Azem Galica im nationalen Narrativ fest verankert sind. Die Kontinuität der albanischen Nation und der Mythos des permanenten Kampfes gegen fremde Einflüsse bzw. fremde Unterdrückung wird von Skanderbeg ausgehend über Persönlichkeiten der sogenannten „*Rilindja*“ bis hin zu Azem und Shote Galica als frühe Vertreter des 20. Jahrhunderts konstruiert und mit jüngst mythologisierten Persönlichkeiten wie Adem Jashari und Femhi und Xheve Ladvoci komplettiert. Letztere wurden von A.B. als eine Art zeitgenössische Entsprechung von Azem und Shote Galica im Krieg von 1998/1999 genannt.

Ein letzter Hinweis für die Aktualität Shote Galicas als nationale Symbolfigur ist wie in 2.3. schon angesprochen wurde durch ihren Übergang von der sogenannten „Volkskultur“ in die „Hochkultur“ und anschließend auch in die Populärkultur gegeben. Während Shote Galica in den Interviews meist als eine Figur der oralen Erzähltradition und der Heldenlieder gesehen wird, entspricht ihre Heroisierung auch dem sozialistischen Frauenbild. Außerdem taucht sie in weiterer Folge, wie in 2.3. dargestellt, ebenfalls als literarische Figur in Film- und Theaterproduktionen auf und wird nicht zuletzt auch in der Populärkultur verwendet und rezipiert. Neben ihrer schon erwähnten Darstellung im Musikvideo von Adelina Ismajli soll hier außerdem auf einen Auftritt der Sängerin Genta Ismajli hingewiesen werden, in dem Shote Galica als Sexsymbol aktualisiert wird und dadurch die in 1.4. beschriebene sexuelle Aufladung nationaler Empfindungen illustriert.⁴⁰¹

4.3.5. Geschlechtsspezifische Interpretationen: Shote Galica als Modell für unterschiedliche Frauenbilder

Innerhalb des kollektiven Gedächtnisses, dessen Reproduktionsmedien im

401 <http://festinagenta.skyrock.com/2957177731-Genta-Ismajli-Shote-Galica.html> (Stand 20.01.14 09:53:16)

vorangegangenen Abschnitt besprochen wurden, verkörpert Shote Galica sehr unterschiedliche Frauenbilder. Dies wird beispielsweise in zahlreichen Geschichten deutlich, die um sie als Figur kursieren. In diesem Abschnitt der vorliegenden Arbeit sollen die einander teilweise widersprechenden Frauenbilder, welche bereits in 4.3.2 und 4.3.3. zum Vorschein kamen, noch einmal gesammelt bzw. ergänzt werden.

Shote Galica als Modell für die Rolle einer „wehrhaften Frau“⁴⁰²

Innerhalb der nationalen Meistererzählung wird Shote Galica, wie bereits dargestellt wurde, unter anderem als Modell für eine wehrhafte Frau weitertransportiert, da sie trotz gegenteiliger Geschlechterrollenerwartungen an Kampfhandlungen teilnahm. Stephanie Schwandner-Sievers, von welcher der Terminus „wehrhafte Frau“ stammt, weist im mit ihr geführten Interview darauf hin, dass Shote Galica dadurch in den heroisierenden Diskurs eingepasst wird, der durch die Kanonisierung männliche Symbolfiguren geschaffen bzw. reproduziert wird.⁴⁰³ Als Modell einer wehrhaften Frau ist Shote Galica wie in 4.3.2. herausgearbeitet wurde unter anderem ein Symbol für die Emanzipation der Frauen. Gleichzeitig wird ihre Rolle als Kämpferin aber auch in das nationale Narrativ eingepasst, indem diese Wehrhaftigkeit als Kampf für die Nation interpretiert wird. Der damit einhergehende Bruch mit den Geschlechterrollenerwartungen wird insofern akzeptiert, als dass ein Kausalzusammenhang zwischen Shotes Verhalten und ihrem angeblichen Wunsch, die Nation zu verteidigen, hergestellt wird.

Shote Galica als Modell für die Rolle einer Ehefrau

Neben dem Frauenbild der wehrhaften Frau, das Shote Galica verkörpert, fungiert sie im kollektiven Gedächtnis gleichzeitig als Modell einer Ehefrau. Ähnlich wie bei ihrer Rolle als Kämpferin kommt in der Rezeption als Ehefrau ebenfalls die Vielschichtigkeit der Figur zum Vorschein. Da sich hier zunächst die Unvereinbarkeit mit den gängigen Geschlechterverhältnissen manifestiert, hält Shote Galica als Symbol eine Alternative zur traditionellen, untergeordneten Rolle der Frau innerhalb einer Ehe bereit. Besonders die erhaltene Fotografie (Abbildung 2) von Azem und Shote Galica zeigt dies deutlich: Hier wird Azem Galica einzig durch das Rauchen einer Zigarette in seiner sozial höher

402Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:09:28

403Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:09:28

gestellten männlichen Rolle dargestellt. Die anderen „Männlichkeitsmarker“ wie das Tragen von Hosen und der Besitz einer Waffe tauchen auch bei Shote auf, die als gleichberechtigte und gleichgestellte Partnerin und nicht als untergeordnete Ehefrau dargestellt wird.

Dennoch wird durch Geschichten, welche die Beziehung zwischen Azem und Shote und die Rechtmäßigkeit ihrer Ehe verhandeln, greifbar, dass eine nationale Deutungsoption der beiden Figuren im kollektiven Gedächtnis fest verankert ist und die Interpretation als Emanzipationssymbol überlagert. Da der Bruch mit den Geschlechterverhältnissen in der Beziehung zwischen Azem und Shote Galica weder mit den traditionellen Wert- und Normvorstellungen, noch mit dem Patriarchalismus innerhalb nationaler Zugehörigkeitsempfindungen vereinbar ist, wird in der Reproduktion der beiden Figuren das Konzept der Nation in die Erinnerung an sie integriert. Die von beiden erbrachten „Heldentaten“ werden als „große Leistungen“ für die Nation interpretiert und im Bezug auf ihre „Ehrhaftigkeit“ über den „schändlichen“ Bruch mit traditionellen Wert- und Normvorstellungen gestellt.⁴⁰⁴ Dies wird in folgender Passage aus dem Interview mit F.A. deutlich:

Der Azem war früher verheiratet und der hat sich dann entschieden für die Shote und sie sind dann beide in den Krieg gezogen. Da hat es jahrelang, jahrzehntelang eine Diskussion gegeben: „Wie? Warum? War das gut? Haben die das gut gemacht oder nicht?“, und endgültig ist, dass sie wirklich für das Land und für den Staat gekämpft haben (...).⁴⁰⁵

Obwohl Shote und Azem Galica mit konventionellen und verbindlichen Handlungsstrategien brechen, verlieren sie nicht an „Ehrhaftigkeit“ oder „Heldentum“. Weil sie „für das Land und für den Staat gekämpft haben“, wie F.A. sich ausdrückt, wird ihr Abweichen von gängigen Norm- und Wertvorstellungen akzeptiert.

Diese Deutungsstrategie der beiden Symbolfiguren erinnert an die Beobachtungen von Nita Luci. Wie in 1.4. dargestellt wurde, kam es bei den Blutfehdeaussöhnungsaktionen zu ähnlichen Verschiebungen im Bereich der Wertvorstellungen, die letztendlich die Nationsbildung erst ermöglichten: Während das Konzept der Ehre im nordalbanischen Bereich zunächst vorsah, sich dem Gewohnheitsrecht des sogenannten „*Kanun*“ unterzuordnen und im Rahmen von „Blutfehden“ Mitglieder anderer Familie zu töten, bewirkte das Einfügen des Konzepts Nation in diesen Diskurs eine Veränderung der Vorstellungen von Ehre und Schande. Nun galt es nicht mehr als ehrenhaft, einen anderen

404Zum schon öfter erwähnten Begriffspaar der „Ehre“ und „Schande“ im albanischen Kontext siehe genauer: Stephanie Schwandner-Sievers: „Freund, Feind und Ehre“, in: Helmut Eberhart u.a. (Hg.): Albanien. Stammesleben zwischen Tradition und Moderne, Wien u.a. 1995, S. 117-132

405Interview mit F.A., 00:13:01-00:13:56

Albaner zu töten, sondern vielmehr als schändliches Verhalten gegenüber der Nation.⁴⁰⁶ Die Bewertung des Verhaltens von Shote und Azem Galica innerhalb der nationalen Deutungsmaxime bewirkt eine ähnliche Verschiebung der gängigen Wertvorstellungen und spiegelt dadurch den albanischen Nationalisierungsprozess wider.

Shote Galica als Modell für die Mutterrolle

Ein letztes Frauenbild, das bei der Rezeption von Shote Galica einflussreich ist, stellt ihre Mutterrolle dar, auf die Elife Krasniqi im mit ihr geführten Interview hinweist. Wie schon in mehreren Zusammenhängen angeklungen ist, gibt Elife Krasniqi eine ihr bekannte Geschichte wider, in der Shote Galica als Mutter mehrerer Waisenkinder auftritt. Nach dem Tod von Azem Galica habe sie seine Position als Anführerin der Gruppe übernommen und weiter gekämpft. Später sei sie jedoch in das Gebiet des heutigen Albanien geflohen und habe durch die Kampfhandlungen verwaiste Kinder in ihre Obhut genommen.⁴⁰⁷ Laut Elife Krasniqi ist ein Brief erhalten, in dem Shote Galica den damaligen König Zog um Hilfe für sich und ihre Waisenkinder bittet.⁴⁰⁸

Offensichtlich ist Shote Galica also nicht nur ein Modell für eine Kämpferin und Ehefrau sondern integriert auch das Bild der fürsorglichen Mutter. Im Rahmen dieser Arbeit kann zwar der Einfluss bzw. die Popularität der angeführten Erinnerung nicht ermittelt werden. Dennoch fügt sich die Deutung Shote Galicas als mütterliche Figur in den nationalen Diskurs ein, in dem, wie in 1.4. dargestellt wurde, Frauen hauptsächlich im Zusammenhang mit ihren „reproduktiven Kräften“ auftauchen.

Außerdem kommt im Interview mit R.H. ebenfalls eine Verbindung zwischen der Deutung Shote Galicas als wehrhafter Frau und der traditionell weiblichen Geschlechterrolle als Mutter und Erzieherin zum Vorschein. So ergibt sich in R.H.s Narration ein fließender Übergang zwischen den beiden Assoziationen: Nachdem er zunächst auf Shote Galica zu sprechen kommt, weil sie für ihn ein Symbol für die Gleichstellung der Frauen in „seiner Generation“ darstelle,⁴⁰⁹ spricht er wenig später schon über die „kämpferische Natur“ der Frauen, die sich vor allem in ihren Rollen als nationalbewusste Mütter manifestiere.⁴¹⁰

Die Deutung Shote Galicas als Modell für eine wehrhafte Frau, eine Ehefrau bzw. eine Mutter macht wie schon angesprochen die Vielschichtigkeit des Symbols deutlich.

406Nita Luci 2005, S. 152f

407Interview mit Elife Krasniqi, 00:18:52

408Interview mit Elife Krasniqi, 00:31:36

409Interview mit R.H., 00:46:49-00:47:33

410Interview mit R.H., 00:48:09-00:49:15

Gleichzeitig illustrieren die in den Interviews erzählten Geschichten auch, dass bei allen drei Frauentypen eine Deutungsoption innerhalb der nationalen Meistererzählung möglich ist, bzw. dass die Figur durch die Verknüpfung mit diesen drei unterschiedlichen Modellen in das nationale Narrativ eingepasst wird: Shote Galica kann sowohl als wehrhafte Frau, als Ehefrau als auch als Mutter innerhalb des nationalen Diskurses gedeutet und so als nationales Symbol interpretiert werden.

4.3.6. Zusammenfassung der Ergebnisse hinsichtlich der Forschungsfragen

Einerseits wurde in den vorangegangenen Abschnitten versucht, die vielschichtigen Bedeutungsebenen der Symbolfigur Shote Galica zu entflechten und anhand der Ergebnisse aus den Interviews darzustellen. Dazu wurden die beiden häufigsten Deutungsoptionen, die Shote Galica als Symbol für die Emanzipation der Frauen bzw. als Symbol für den permanenten Kampf der albanischen Nation gegen fremde Unterdrückung dekodieren, genauer analysiert und einander gegenübergestellt. Als Ergebnis ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass Shote Galica bei allen Interviewpartnern zunächst als Symbol für die Emanzipation der Frauen auftaucht. Die meisten gehen in ihrer Symbolinterpretation außerdem einen Schritt weiter und assoziieren mit der Figur auch Vorstellungen, die den Mythos des permanenten Kampfes reproduzieren. So ergibt sich für Shote Galica erneut eine Deutungsoption innerhalb des nationalen Narratives.

Andererseits verfolgte Kapitel 4.3. das Ziel, die verschiedenen Frauentypen, die bei der Dekodierung Shote Galicas als Symbol auftauchen, zu sammeln und vor dem Hintergrund geschlechtertheoretischer Forschungsergebnisse zu analysieren. Dabei traten in den erhobenen Daten drei unterschiedliche Frauentypen - Shote Galica als wehrhafte Frau, als Ehefrau sowie als Mutter - zu Tage. Während die beiden ersten Kategorien neben der nationalen Interpretation auch Anknüpfungspunkte in Richtung der Deutung als Symbol für die Emanzipation der Frauen geben, passt sich Shote Galica als Modell für die weibliche Rolle als Mutter in das patriarchal-nationale Frauenbild ein.

Die Interviews als Grundlage für die Analyse der Bedeutungszuschreibungen Shote Galicas ergaben bei näherer Betrachtung aber auch, dass die Typen wehrhafte Frau und Ehefrau ebenfalls in den nationalen Diskurs eingepasst werden. Da Shote Galica als Kämpferin nicht nur emanzipatorischer Wert zugeschrieben wird, sondern ihr Verhalten von vielen Interviewpartnern auch als Kampf für die Nation interpretiert wird, ergibt sich

eine nationale Deutungsoption für den Typus der wehrhaften Frau. Auch als Modell für eine Ehefrau wird Shote Galica in den nationalen Diskurs insofern eingegliedert, als dass die von F.A. erzählte Geschichte bezeugt, dass die Bewertung der Ehe von Azem und Shote Galica von Wertvorstellungen des nationalen Denkens beeinflusst ist. So wird Shote Galicas Bruch mit den Geschlechterrollen deshalb akzeptiert, weil sie und Azem trotz ihres Abweichens von Norm- und Wertvorstellungen für die Nation „Großes geleistet“ hätten.

Durch diese in 4.3.5 genauer beschriebene Verschiebung gesellschaftlicher Ordnungsprinzipien wird verständlich, warum Shote Galica innerhalb des Nationalbewusstseins noch immer eine wichtige Rolle spielt. Die Nationalisierung der Erinnerung an sie und Azem Galica bietet ein vielschichtiges Frauenbild, das einerseits über ihre „Wehrhaftigkeit“ einen mobilisierenden Effekt hat, andererseits aber auch den klassischen Geschlechterrollen entspricht, indem Shote Galica als Mutter und – wie die Interviews zeigen – nicht ohne ihren Mann Azem Galica erinnert wird.

Aus den erhobenen Daten ergibt sich außerdem, dass die Reproduktion der Figur nach wie vor über die klassischen Kanäle der mündlichen Erzähltradition innerhalb der Familie erfolgt und die Figur dort bereits sprichwörtliche Bedeutung erreicht zu haben scheint. Gleichzeitig spielen Shote und Azem Galica auch im Bildungskanon der Schulen eine Rolle und werden im Rahmen des Geschichtsunterrichts ebenfalls kanonisiert.

Durch die Verbindung zwischen Emanzipation und Kampf, die in den geführten Interviews immer wieder auftaucht, kann auf den ersten Blick auch ein Anknüpfungspunkt zu Barbara Jancar-Websters Konzept des „*partisan myth of equality*“⁴¹¹ ausgemacht werden: Der von ihr geprägte Begriff benennt die ahistorische Konstruktion einer Gleichstellung von Männern und Frauen, die als Partisanen im Zweiten Weltkrieg kämpften. Im Geschichtsbild des Zweiten Jugoslawiens spielen die Vorstellungen eine wichtige Rolle, Frauen hätten ohne Probleme, Vorurteile und Einschränkungen als gleichberechtigte Mitglieder der sogenannten „Volksbefreiungsarmee“ ihren Beitrag leisten können und damit zu ihrer Emanzipation beigetragen.⁴¹² Die heroisierte Darstellung von Frauen als Kämpferinnen entspricht demnach der in 1.4. kurz vorgestellten sozialistischen Ideologie der Gleichstellung zwischen Männern und Frauen. Inwieweit Frauen während des Sozialismus auch eine Aufwertung erfahren konnten, wurde in 1.4. ebenfalls diskutiert. Shote Galica scheint, wie die erhobenen Daten suggerieren, gleichermaßen in den Diskurs der heroisierten Darstellung von Frauen eingepasst worden zu sein. Diese These

411Zitiert nach: Barbara Wiesinger 2008, S. 133

412Barbara Wiesinger 2008, S. 133

wird auch durch Stephanie Schwandner-Sievers im mit ihr geführten Interview bestätigt.⁴¹³ Dennoch weisen viele Interviewpartner auf die für Frauen ungünstige Ausgangslage hin, vor der sich Shote Galica Bruch mit den Geschlechterrollenerwartungen vollzog. Eine Deutung der Figur im Sinne des „*partisan myth of equality*“, in dem Shote Galica als Beweis für die schon damals erfolgte Emanzipation der Frauen reproduziert werden würde, lässt sich in den Interviews aber nicht erkennen.

Ein letztes interessantes Ergebnis, das aus der Analyse der Figur gewonnen werden konnte, stellen die beiden Positionierungen von F.A. und B.J. dar, die Aufschluss über die gegenwärtige Ausformung der albanischen Nationalidentität geben. Während sich F.A. ausgelöst durch die Symbolfigur Shote Galica energisch zur albanischen Nationalidentität bekennt und keine kosovarische Teilausformung akzeptiert, erfolgt die Positionierung von B.J. wesentlich unsicherer. Auch sie hält zwar fest, dass die Albaner „ein Volk“ wären. Die Albaner in Kosovo und die Albaner in Albanien hätten sich aber vor allem nach 2000 „verschieden“ entwickelt, worauf sie mit Unverständnis und Unsicherheit reagiert. Eine eindeutige Positionierung für eine unabhängige kosovarische Teilidentität innerhalb der albanischen Nationalidentität ist von den Interviews über Shote Galica als nationale Symbolfigur jedoch nicht abzulesen.

4.4. Mutter Teresa: Eine katholische Nonne als „Nationalheldin“ in Kosovo?

4.4.1. Erste Annäherung an Mutter Teresa anhand der Interviews

Anders als die beiden schon besprochenen Symbole ist Mutter Teresa die einzige weibliche Figur, die von einigen Interviewpartnern (Z.Z., J.O., R.H.) bereits als Antwort auf die Eingangsfrage genannt wird. Während der Gesprächspartner Z.Z. Mutter Teresa als allererste Person anführt,⁴¹⁴ weisen J.O. und R.H. nach Erzählungen über andere für sie wichtige Persönlichkeiten ebenfalls schon am Anfang des Interviews auf sie hin.⁴¹⁵ Im Gespräch mit F.A. spielt Mutter Teresa unter anderem als Reaktion auf die Frage nach weiblichen Figuren, die für ihn eine bestimmte Relevanz hätten, eine Rolle.⁴¹⁶ Die drei

413Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:08:07-00:09:30

414Interview mit Z.Z., 00:03:31

415Interview mit J.O., 00:06:58; Interview mit R.H., 00:16:12

416Interview mit F.A., 00:06:55

verbleibenden Befragten, A.B., B.J. und G.I., bringen Mutter Teresa zwar nicht von sich aus in das Gespräch ein. Mutter Teresa ist ihnen dennoch nicht nur bekannt, sondern ruft auch bei diesen Interviewpartnern ausschließlich Freude, Bewunderung und Zustimmung hervor.

Dadurch unterscheidet sich Mutter Teresa bereits nach einem ersten Blick auf die erhobenen Daten von der in 4.2. analysierten Figurine *Hyjnesha në fron*, die in keinem Interview von den Befragten selbst angesprochen wurde. Die Reaktionen auf die Figurine als Gesprächsthema lösen außerdem keine vergleichbaren Emotionen aus. Shote Galica, die zwar von den meisten Interviewpartnern auf die Nachfrage nach für sie relevante Frauen genannt wurde, scheint Mutter Teresa dennoch ebenfalls untergeordnet zu sein. Für diese Annahme spricht einerseits die Tatsache, dass manche Interviewpartner Mutter Teresa bereits als Antwort auf die Eingangsfrage nennen. Andererseits wird auch in den Narrativen um Mutter Teresa deutlich, dass viele Interviewpartner mit dieser Figur wesentlich mehr Berührungspunkte haben und mehr über sie erzählen können. Während die meisten Interviewpartner, wie in 4.3. dargestellt wurde, in ihrer Kindheit zwar Geschichten über Shote und Azem Galica gehört haben, können die wenigsten Episoden aus ihrem Leben wiedergeben. In den Gesprächen über Mutter Teresa tauchen hingegen immer wieder detaillierte Angaben über ihre Herkunft und ihre Biographie auf.⁴¹⁷

Dabei wird außerdem deutlich, dass einige Interviewpartner (R.H., G.I., A.B., F.A.) angeben, Mutter Teresa stamme aus Kosovo. So hält A.B. beispielsweise fest, Mutter Teresa komme aus Prizren. In Skopje sei sie zwar geboren worden, aufgewachsen wäre sie aber in Kosovo.⁴¹⁸ Z.Z. behauptet ebenfalls, Mutter Teresa stamme aus Kosovo, sei aber in Mazedonien aufgewachsen.⁴¹⁹ Der Interviewpartner G.I. betont in gleicher Weise Mutter Teresas Herkunft aus Kosovo. Zusätzlich räumt er aber ein, Mutter Teresa habe sowohl „Wurzeln“ in Kosovo als auch in Mazedonien und Albanien: „Sie hat etwas von Gjakova, Prizren, Shkup und Shkodra.“⁴²⁰ Im Gespräch mit R.H. fällt ebenfalls Mutter Teresas räumlicher Bezug zu Kosovo auf: Laut dieses Interviewpartners sei Mutter Teresa in Shkodra geboren worden, hätte ihre Kindheit aber in Gjakova und Prizren verbracht und

417So erzählt R.H. beispielsweise, Mutter Teresa stamme aus Shkodra und sei dann über Gjakova und Prizren nach Skopje gekommen. Weiters gibt er Informationen über die Herkunft ihrer Eltern, sowie über ihren „einflussreichen Vater“. Im weiteren Verlauf des Gespräches erzählt er noch einige Geschichten aus Mutter Teresas Leben. So hätte sie bei ihrer Ankunft in Kalkutta nur 100 Rupien in der Tasche gehabt, die sie sofort „dem ersten Bettler“ gegeben hätte. Laut R.H. sei sie deshalb auch heute noch auf dem 100-Rupien-Geldschein abgebildet (Interview mit R.H., 00:27:25).

418Interview mit A.B., 01:08:32

419Interview mit Z.Z., 00:05:36

420Interview mit G.I., 00:31:13

sei erst später mit ihrer Familie nach Skopje ausgewandert.⁴²¹

Die Erzählungen der Befragten machen darüber hinaus ersichtlich, dass die meisten Interviewpartner in den unterschiedlichsten Bereichen ihres Alltags mit Mutter Teresa konfrontiert wurden. So zeigt der Interviewpartner F.A. während des Gesprächs über Mutter Teresa eine Danksagung, die er im Laufe seiner Karriere in Österreich von einer katholischen, albanischen Mission verliehen bekommen hatte.⁴²² J.O. wiederum erzählt von der wichtigen Rolle, die Mutter Teresa in ihrer Familie spielen würde, und dass ihre jüngere Schwester nach ihr benannt worden sei.⁴²³ B.J. erinnert sich außerdem genau, dass der Tod Mutter Teresas in ihrer Familie sofort große Trauer auslöste, nachdem ihr Bruder mit den Neuigkeiten nach Hause gekommen war.⁴²⁴ Ein anderer Interviewpartner, A.B., hält fest, er hätte in seiner Zeit als Student ein Bild von Mutter Teresa in seinem Zimmer hängen gehabt und sie als seine Beschützerin angesehen.⁴²⁵ Als letztes Beispiel für die alltagsweltliche Bedeutung Mutter Teresas sei noch auf einen Ausschnitt aus dem Gespräch mit R.H. hingewiesen. Dieser erzählt in einer längeren Episode, wie er in Österreich über einen seiner Lehrer von Mutter Teresas albanischer Herkunft erfahren und sich darüber sehr gefreut hätte.⁴²⁶

In diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis darauf wichtig, dass einige Interviewpartner (z.B. R.H. und Z.Z.) Mutter Teresa gemeinsam mit den kanonisierten Figuren Skanderbeg und Adem Jashari besprechen und sie schon dadurch in den Kontext der nationalen Meistererzählung einordnen.

Mutter Teresa kann demnach nicht nur als nationales Symbol verhandelt werden, sondern im Vergleich zu den anderen ausgewählten Symbolen im Bezug auf Häufigkeit der Nennung, Stellung innerhalb der Meistererzählung und den Bezug zur jeweiligen Lebenswelt der Interpreten als dominantes Symbol bezeichnet werden.

4.4.2. Mutter Teresa als „*pars pro toto*“ für die Eigenschaften der Albaner

Bei fünf von sieben Interviewpartnern kommt es im Verlauf der Gespräche zu einer Gleichsetzung zwischen den Eigenschaften Mutter Teresas und jenen aller Albaner, die in

421Interview mit R.H., 00:27:25

422Interview mit F.A., 00:49:53

423Interview mit J.O., 00:07:01

424Interview mit B.J., 00:51:01

425Interview mit A.B., 01:14:41

426Interview mit R.H., 00:16:07-00:18:07

diesem Abschnitt hinsichtlich ihrer Ausgestaltung und der speziellen Funktion genauer analysiert werden soll.

Eine der jüngeren Gesprächspartnerinnen, B.J., hält beispielsweise fest, Mutter Teresa sei ein gutes „Beispiel“ für die Albaner.⁴²⁷ Für die Gesprächspartnerin J.O. steht sie ebenfalls „für uns alle, für die ganze Welt und für die Albaner.“⁴²⁸ Im Interview mit R.H. taucht Mutter Teresa als Symbol für die „albanische Gutmütigkeit“ auf und „repräsentiert mit dieser Gutmütigkeit, mit ihrer Offenheit, dadurch, dass sie immer für alle anderen da war, alle Albaner.“⁴²⁹ Auch der Interviewpartner A.B. verwendet bei der Beschreibung Mutter Teresas folgenden Vergleich: „Ich sehe sie als die Seele des albanischen Volkes, wenn es friedlich ist“.⁴³⁰

In diesen Aussagen manifestiert sich die „*pars pro toto*“-Funktion Mutter Teresas, bei der ein Teil (Mutter Teresa) für ein Ganzes (das albanische Volk) steht. Auch in A.B.s Feststellung, die Eigenschaften Mutter Teresas seien „typisch“ für die Albaner,⁴³¹ ist eine solche Gleichsetzung erkennbar. Aus dem Interview mit A.B. kann außerdem der Zweck einer solchen Deutung Mutter Teresas abgelesen werden:

Sie (Mutter Teresa, Anm.) zeigt (...) andere Eigenschaften der Albaner. Sie ist human, sie ist solidarisch, sie ist hilfsbereit, sie gibt alles um den anderen zu helfen und so weiter und so fort. Sie hilft denen, die in Not sind (...).⁴³²

Dadurch wird nicht nur abermals erkennbar, wie die Eigenschaften Mutter Teresas und ihre Taten mit jenen aller Albaner verbunden werden. Vielmehr ist auch der Grund für das beobachtete Phänomen ersichtlich: Mutter Teresa als international wertgeschätzte Figur, die gleichzeitig auch eine „typische Albanerin“ ist, transportiert positive Merkmale nach außen. Dadurch sollen ihre Eigenschaften von der „Außenwelt“, den Nicht-Albanern, ebenfalls als charakteristisch „albanisch“ aufgefasst werden. In diesem Sinne ist Mutter Teresa als Widerstand gegen gängige negative Vorurteile gegenüber den Albanern zu verstehen.

Außerdem zeichnet sich im Gespräch mit A.B. ein möglicher Auslöser für Mutter Teresas Verwendung als nationale Symbolfigur mit externem Adressatenbezug ab. In seiner Deutung ist die serbische Propaganda gegen die Albaner ein wesentlicher Motor für die Konstruktion Mutter Teresas als albanische Idealfigur:

Die Albaner werden oft verschieden angegriffen, sprich, wenn man an Vuk Drašković denkt (serbischer Schriftsteller und Politiker, ehemaliger serbischer

427Interview mit B.J., 00:57:34

428Interview mit J.O., 00:08:51

429Interview mit R.H., 01:01:58-01:02:12

430Interview mit A.B., 01:01:48

431Interview mit A.B., 01:02:15

432Interview mit A.B., 01:09:58

Außenminister, Anm.). In den 90er-Jahren (des letzten Jahrhunderts, Anm.) hat er die Albaner als fundamentalistische Islamisten bezeichnet. Sie (Mutter Teresa, Anm.) war das beste Beispiel, dass es bei den Albanern keinen fundamentalistischen Islamismus geben kann. Wieso ist Mutter Teresa dann keine Islamistin, sondern eine christliche und selig gesprochene Frau?⁴³³

Für A.B. als Symbolinterpreten funktioniert die Argumentation, die Albaner könnten aufgrund der Persönlichkeit und des Wirkens Mutter Teresas keine religiösen Fundamentalisten sein, deshalb, weil er die Gleichung zwischen Mutter Teresa und allen Albanern voraussetzt. Gleichzeitig lässt sich darin auch eine gewisse Internationalisierung der Figur erkennen. Indem Mutter Teresa als „Gegenbeweis“, welcher der serbischen Propaganda widersprechen soll, verwendet wird, richtet sich das Symbol an die Weltöffentlichkeit, an die auch die serbische Propaganda adressiert ist.

Der Einsatz Mutter Teresas als internationales Aushängeschild erscheint als geeignetes Mittel gegen die serbische Propaganda, da die Figur in den 1990ern international nicht nur eine hohe Popularität genoss, sondern auch, wie in 2.3. dargestellt, überwiegend positiv rezipiert wurde. Dieser Interpretation, die bei der Deutung der albanischen Symbolfigur vor allem den Aspekt der Internationalisierung der Anliegen der Albaner betont und auf ihre Funktion als Widerstand gegen negative Vorurteile eingeht, schließt sich auch Stephanie Schwandner-Sievers im mit ihr geführten Interview an.⁴³⁴

Im Gespräch mit dem Interviewpartner Z.Z. tauchen ähnliche Deutungen des Symbols auf. Zunächst wird wiederum der Zusammenhang zwischen der Deutung Mutter Teresas als Beispiel für „typisch“ albanische Eigenschaften und einer bestimmten Adressatenorientierung deutlich. So würde sich Z.Z. „wünschen“, Mutter Teresa wäre ein „Bild“ für die Albaner: „Aber das ist halt nur eine. Wenn wir mehr hätten, dann wäre es vielleicht (...) leichter, das Image ein bisschen zu ändern.“⁴³⁵ In dieser Aussage schwingt ebenfalls die Funktion, die Mutter Teresa mit dieser Deutungsvariante einnimmt, mit. Als Verkörperung der international positiv rezipierten Ideale der Aufopferung und der Nächstenliebe soll sie als Beispiel für die Albaner gesehen werden und deren Ansehen in der Welt verbessern. Die Gleichsetzung ihrer Eigenschaften mit typisch „albanischen“ Wesenszügen baut Z.Z. auch mit folgender Begründung seiner Deutung weiter aus:

Sie ist schon wirklich ein Bild von den Albanern. Wir sind schon solidarisch. Weil sie (die Albaner, Anm.) einfach immer gelitten haben, weil sie einfach immer unterdrückt waren. (...) Wenn man dann wirklich klein und schwach ist, dann solidarisiert man sich (...).⁴³⁶

433Interview mit A.B., 01:09:58-01:11:02

434Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:51:01- 00:51:58

435Interview mit Z.Z., 00:18:58-00:19:24

436Interview mit Z.Z., 00:19:25-00:19:55

Mutter Teresas soziales Engagement leitet sich in dieser Erklärung unmittelbar von ihrem „Albanertum“ ab. Die albanische Eigenschaft der Solidarität wird im Gespräch mit Z.Z. durch die Selbstwahrnehmung als Opfer erklärt: Das ständige Leiden und die Unterdrückung der Albaner würden Solidarisierungsprozesse bewirken. Obwohl auch Z.Z. das „schlechte Bild“ der Albaner in der Weltöffentlichkeit anspricht,⁴³⁷ findet sich im Gespräch mit ihm kein Hinweis auf eine Deutung Mutter Teresas als Gegenbeweis gegen serbische Propaganda.

Der letzte Interviewpartner, bei dem die Interpretation des Symbols der „*pars pro toto*“-Gleichsetzung von Mutter Teresa mit den Albanern auftaucht, ist F.A. Auch er gehört der Altersgruppe von Z.Z. und A.B. an und weist, ähnlich wie A.B., auf die Beispielwirkung Mutter Teresas hin. Warum Mutter Teresa für ihn wichtig ist, begründet F.A. unter anderem wie folgt:

Sie beweist, dass wir (...) doch nicht sind, was der serbische Staat jahrelang an Büchern und Zeitungen geschrieben hat, sondern wir sind schon ein ruhiges, ein hilfsbereites Volk. (...) Und sie ist auch ein Zeichen, dass auch die Albaner versuchen, den anderen Menschen das Beste zu geben und gut zu sein.⁴³⁸

Diese Aussage erinnert inhaltlich stark an die Argumentation von A.B. und macht ersichtlich, dass die Deutung Mutter Teresas als albanisches Idealbild auch als eine Reaktion auf die anti-albanische Propaganda Serbiens verstanden werden kann. Im folgenden Gesprächsverlauf ist noch eine weitere Passage enthalten, in der F.A. Mutter Teresa mit dem Konflikt mit Serbien in Zusammenhang bringt:

Sie (Mutter Teresa, Anm.) hatte seit ihrer Kindheit die Bereitschaft, Menschen zu helfen (...) Wie sie die Entscheidung getroffen hat, dass sie Ordensschwester wird und wie sie das durchgezogen hat bis dorthin, wo sie hingekommen ist: Dass die ganze Welt sie kennt und dass die ganze Welt nur positiv von ihr reden kann, weil das gar nicht anders geht. Auch die Serben. Die können vieles machen, aber sie können nichts gegen Mutter Teresa sagen, weil das muss man dokumentiert haben und das haben sie nicht. Die ganze Welt ist über so einen Menschen froh.⁴³⁹

Mit dieser Aussage hält F.A. an einer völlig anderen Stelle des Gesprächs noch einmal fest, woraus sich für ihn die Bedeutung Mutter Teresas ergibt. Hier werden ihre Entscheidungen und Handlungen ähnlich wie in anderen Interviews nicht nur positiv bewertet, sondern auch für „die ganze Welt“ als wertvoll erachtet. Implizit schwingt dabei Mutter Teresas Funktion als internationale Botschafterin der Albaner mit. Jegliche Kritik an Mutter Teresa wird durch die Idealisierung ihrer Person als „unmöglich“ abgewiesen. Somit kommt erneut Mutter Teresas Funktion im Konflikt mit Serbien zum Vorschein. Nicht

437In einem informellen Gespräch im Anschluss an das Interview erzählt er von seinen Erfahrungen in Wien, und dass „Albanertum oft mit Gangstern und Mafiosi assoziiert“ werde.

438Interview mit F.A., 00:55:39-00:56:21

439Interview mit F.A., 00:56:55-00:57:59

einmal den Serben, die laut F.A. „viele machen“ könnten, sei es möglich, Mutter Teresa zu kritisieren, weil ihnen dazu schlicht der Anlass fehlen würde. Mutter Teresa wird dadurch nicht nur jeder Kritik entzogen. Auch die anti-albanische Propaganda Serbiens wird als irrationale Unwahrheit kritisiert, der international ohne jegliches Verständnis begegnet werden würde. Interessant ist, dass der Zusammenhang zwischen dem Wunsch, Mutter Teresa international als mit den Albanern verbundenes Idealbild zu deuten, und dem Konflikt mit Serbien genau wie die sehr ähnliche Deutung der in 4.2. besprochenen *Hyjnesha në fron* nur bei den älteren Interviewpartnern auftaucht.

Die einzige Interviewpartnerin, die Zweifel an der „*pars pro toto*“-Interpretation von Mutter Teresa hegt, ist B.J. Dabei kritisiert sie jedoch nicht die Gleichung zwischen den Eigenschaften Mutter Teresas und jenen der Albaner. Vielmehr richten sich ihre Bedenken an die Wirkmächtigkeit dieser Deutung. Auf die Frage, ob sie denke, Mutter Teresa sei ein gutes Aushängeschild für die Albaner, meint B.J., sie habe viele Menschen getroffen, die nichts von Mutter Teresas albanischer Herkunft wussten: „Ich glaube, sie wird international nicht als Albanerin wahrgenommen.“⁴⁴⁰ Dennoch bezeichnet B.J. Mutter Teresa nach wie vor als ein „gutes Beispiel“ für die Albaner und verlässt damit die Vorgaben der „*pars pro toto*“-Deutung der Figur nicht.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Funktion dieser Interpretationsvariante einerseits der Widerstand gegen international gängige Vorurteile gegenüber den Albanern ist. Andererseits suggerieren die Interviews mit A.B. und F.A., dass diese Deutung konkret auch eine Art „Gegenbeweis“ gegen serbische Propaganda gewährleisten soll und Mutter Teresa als nationales Symbol mit dem Konflikt mit Serbien im Zusammenhang gebracht wird. Mutter Teresa weist als Symbol mit dieser Deutungsoption in beiden ermittelten Fällen eine Adressatenbezogenheit auf, die auf ein internationales Publikum zugeschnitten ist und weniger die Albaner selbst betrifft.

4.4.3. Mutter Teresa als Symbol zwischen religiösen und nationalen Deutungsoptionen

Religiöse Assoziationen mit der Figur

Bei drei der sieben befragten Symbolinterpreten ruft Mutter Teresa als Symbolfigur

⁴⁴⁰Interview mit B.J., 00:57:02

zunächst explizit religiöse Assoziationen hervor. So erzählt Z.Z. zu Beginn des Gesprächs über Mutter Teresa, dass für ihn bei dieser Figur ganz stark die „religiöse Bedeutung“ mitschwingt.⁴⁴¹ Auch bei den Interviewpartnern R.H. und F.A. machen sich religiöse Assoziationen bemerkbar: Während R.H. seine Erzählungen über Mutter Teresa mit den Worten, „also, sie ist katholisch und ursprünglich stammt sie aus Shkodra (...)“⁴⁴², beginnt, streicht F.A. gleich am Anfang des Gespräches heraus, dass er sich unter anderem deshalb mit Mutter Teresa verbunden fühle, weil sie genau wie er selbst als Muslimin geboren worden wäre.⁴⁴³

Bei den anderen Interviewpartnern fällt anfangs zwar keine Deutung Mutter Teresas als religiöses Symbol auf.⁴⁴⁴ Ihre Religionszugehörigkeit spielt früher oder später dennoch in fast allen Interviews eine wichtige Rolle. Dabei wird von den meisten Interviewpartnern Mutter Teresas Religionszugehörigkeit hinter ihre „Leistungen“ und die ihr zugeschriebenen Eigenschaften wie Humanismus und Nächstenliebe gestellt. So hält die Interviewpartnerin J.O. beispielsweise folgendes fest:

Aber es ist wurscht, ob sie Katholikin war oder nicht, weil das hat ja nicht das ausgemacht, was sie alles gemacht hat, sondern schon alleine sie als Person: Du musst einmal so einen Willen haben, dass du dich in Kalkutta und überall einfach so einsetzt für die Leute.⁴⁴⁵

Wie in 4.4.2. dargestellt wurde, beruht eine einflussreiche Deutungsoption der Figur innerhalb des nationalen Diskurses auf der Gleichsetzung Mutter Teresas mit dem „Wesen“ der albanischen Nation. Ähnlich wie im Interview mit Z.Z., der Mutter Teresas besondere „Leistungen“ durch ihr „Albanertum“ erklärt, geht auch bei J.O. die Motivation für Mutter Teresas positiv bewertete Handlungen nicht von ihren religiösen Überzeugungen, sondern von ihrer Persönlichkeit aus.

Mutter Teresa und der Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion

Die Gespräche mit Z.Z., R.H. und F.A. zeigen aber, dass der religiöse Aspekt nicht ganz aus dem Bedeutungsfeld des Symbols verschwindet. Obwohl die genannten Interviewpartner Mutter Teresa nur insofern als religiöses Symbol deuten, als dass sie mit

441Interview mit Z.Z., 00:13:58

442Interview mit R.H., 00:27:25

443Interview mit F.A., 00:45:59

444Im Gespräch mit J.O., die als einzige Interviewpartnerin katholisch ist, fällt beispielsweise eine sehr alltagsbezogene Deutung des Symbols auf. So berichtet J.O., dass Mutter Teresa in ihrer Familie immer wieder appellativ als Beispiel für Nächstenliebe und Bescheidenheit herangezogen worden sei: „Bei uns bedeutet sie einfach, dass man nicht vergessen soll, dass man Leute respektieren soll, dass man helfen soll, dass es Leute gibt, denen es schlechter geht als uns.“ (Interview mit J.O., 00:07:59-00:08:32)

445Interview mit J.O., 00:10:01-00:10:19

ihr auch ihre Religionszugehörigkeit assoziieren, zeigt sich in den Gesprächen, dass eine solche Interpretation einen Widerspruch mit Deutungsoptionen innerhalb der nationalen Meistererzählung provoziert. Diesen vermeintlichen Widerspruch zwischen Mutter Teresas Zugehörigkeit zu einer Minderheitenreligion und ihrem Status als „Nationalheldin“ bringt der Interviewpartner A.B. mit folgender Aussage zum Ausdruck: „Die Mehrheit der Albaner sind noch Muslime, trotzdem ist sie eine ihrer Helden.“⁴⁴⁶

Im Folgenden sollen verschiedene Ansätze, welche von den jeweiligen Gesprächspartnern zur Auflösung dieses Widerspruches verwendet werden, zur Darstellung kommen. Dabei ist eine wesentliche Strategie der Verweis auf die untergeordnete Rolle, welche die Religion für die Albaner spiele. Diese Vorstellung wurde in 2.2. bereits als Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion genauer dargestellt.

Die deutlichste Anspielung auf diesen identitätsstiftenden Mythos findet sich im Gespräch mit J.O., die ausgehend von Mutter Teresa folgende Narration beginnt:

Im Krieg und auch vor dem Krieg war es immer so: Es gibt da einen Spruch, ich glaube, das hat Naim Frashëri (Persönlichkeit der „Rilindja“, Anm.) gesagt (...): „Lasst die Kirche und lasst eben die Moscheen gehen, denn unsere eigentliche Religion ist das ganze Albanertum, also Albaner zu sein“. Und das war halt in unseren Köpfen eigentlich drinnen. So bin ich aufgezogen worden (...).“⁴⁴⁷

Obwohl in J.O.s späteren Ergänzungen⁴⁴⁸ die katholische Religion als wichtige Identitätsstifterin ihrer eigenen Familie auftaucht, ist für sie die albanische Nation per definitionem areligiös.

Die Aussagen des Interviewpartners F.A. weisen in eine ähnliche Richtung. Nach der Bemerkung, dass „der Glauben am Balkan früher besser gewesen“⁴⁴⁹ sei, hält er folgendes fest:

Es hat nie einen Streit gegeben. Es waren immer die Versuche von slawischen Ländern und von Griechenland, einen Krieg zu... (unterbricht sich selbst, Anm.) Die Griechen versuchen auch heute noch in Albanien einen Krieg zu machen zwischen Muslimen und Orthodoxen und Orthodoxen und Katholiken oder zwischen Katholiken und Muslimen. Aber das hat es noch nie gegeben.“⁴⁵⁰

Auch in diesem Gesprächsausschnitt wird die Vorstellung reproduziert, die Religion spiele für das Selbstverständnis der albanischen Nation nur eine untergeordnete Rolle. Außerdem wird in F.A.s Aussage ebenfalls der Mythos des permanenten Kampfes gegen fremde Einflüsse und Unterdrückung fortgeschrieben, indem Griechenland und die

446Interview mit B.A., 01:02:39

447Interview mit J.O., 00:09:01-00:10:01

448So hätten ihre Eltern auch immer gesagt, sie solle gegenüber anderen Religionen tolerant sein, weil „wir alle einmal Katholiken gewesen, und jetzt durch die Türkenbelagerung halt zu 90 oder noch mehr Prozent türkisch, also muslimisch geworden sind.“ (Interview mit J.O., 00:09:53)

449Interview mit F.A., 00:50:41

450Interview mit F.A., 00:51:53-00:52:35

„slawischen Länder“ von F.A. beschuldigt werden, Religionskriege in Albanien auslösen zu wollen.

Der Interviewpartner G.I. definiert sich im Verlauf des Gesprächs über Mutter Teresa in gleicher Weise entsprechend des Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion wie folgt: „Erst einmal bin ich Albaner und dann bin ich einmal Moslem.“⁴⁵¹

In der im Anschluss wiedergegebenen Narration, die im Interview mit A.B. enthalten ist, wird über eine scheinbar unbedeutende Episode aus A.B.s Biographie die Reproduktion des Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion ebenfalls deutlich:

Die Religion spielt, oder besonders früher, hat sie keine Rolle gespielt. Das war nichts. OK, ich meine, zum ersten Mal wurde ich über meine Religion in Österreich gefragt. Und meine Antwort war: „Warum?“ Aber es war lustig, weil ich auf meinen Meldezettel meine Religion schreiben sollte (...). Damals mussten wir uns bei der Polizei melden und ich habe auf den Meldezettel geschrieben: „Moslem-Katholisch“ Das war wirklich ein Spiel, und der Polizist fragte mich: „Gibt's das?“, und ich sagte: „Ja!“, und er fragte: „Wo?“, und da sagte ich: „Bei mir. Ich war vier mal in einer Moschee und fünf mal in einer Kirche, und ja: Wie sollte ich mich anders bezeichnen?“⁴⁵²

Diese Geschichte, die von A.B. mehr als Schwank, denn als wichtige Information erzählt wird, lässt erkennen, wie sich A.B.s Selbstverständnis auch in der Diaspora mit dem Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion deckt. Dennoch ist darauf hinzuweisen, dass A.B. anders als die anderen Interviewpartner hier von seinen individuellen Konzepten spricht und diese nicht ausdrücklich mit der gesamten albanischen Nation in Zusammenhang bringt.

Die soeben gesammelten Aussagen der unterschiedlichen Interviewpartner veranschaulichen, dass die Auffassung, die Religion spiele bei der Selbstwahrnehmung und Identitätsbildung der Albaner keine große Rolle, weit verbreitet zu sein scheint. Bevor der Zusammenhang zwischen dieser Vorstellung und einer nationalen Deutung Mutter Teresas erläutert wird, soll kurz auf einen zweiten Ansatz zur Auflösung des Widerspruches zwischen Mutter Teresas Religionszugehörigkeit und ihrer Bewunderung als albanische „Nationalheldin“ eingegangen werden.

Im Gespräch mit F.A., der Mutter Teresa als einziger Interviewpartner auch eine muslimische Identität zuweist, taucht ein zweiter Lösungsansatz auf. Wie bereits am Beginn dieses Unterkapitels festgehalten wurde, stellt F.A. schon am Anfang des Gesprächs über Mutter Teresa eine Verbindung zwischen ihm und Mutter Teresa her, indem er ihre gleiche Religionszugehörigkeit betont: Sowohl er selbst, als auch Mutter

451Interview mit G.I., 00:40:55

452Interview mit A.B., 01:03:38-01:05:05

Teresa seien als Muslime geboren worden.⁴⁵³ In folgender Aussage schwingt eine solche Erweiterung des Signifikats ebenfalls mit: „Sie (Mutter Teresa, Anm.) war mal Muslimin, das schwingt mit, das ist drinnen.“⁴⁵⁴

Die katholische Nonne Mutter Teresa wird durch den Hinweis auf ihre ursprüngliche Religion für den Muslimen F.A. zur Identifikationsfigur und Orientierungsgestalt. F.A. nimmt Mutter Teresa ähnlich wie die anderen Interviewpartner gleichzeitig aber auch als katholische Nonne wahr und schließt sich der im folgenden Abschnitt noch darzustellenden Interpretation ebenfalls an. Diese von ihm wahrgenommene Deutungsoption dokumentiert, dass F.A. als Symbolinterpret gleich mehrere der vielschichtigen Interpretationsoptionen, welche die Figur bietet, auswählt.

Status Quo in Kosovo: „Islamisierung“ oder religiöse Gleichgültigkeit?

Im vorangegangenen Abschnitt wurden jene Aussagen der einzelnen Interviewpartner gesammelt, in denen die Reproduktion des Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion klar erkennbar wird, bzw. mitschwingt. Daran anknüpfend soll nun dargestellt werden, wie Mutter Teresa vor diesem Hintergrund als nationales Symbol gedeutet wird. Wie weiter oben bereits angesprochen, wird aus einer ersten Durchsicht der erhobenen Daten deutlich, dass Mutter Teresa nicht nur in ihrer Funktion als „*pars pro toto*“ für die Eigenschaften der Albaner als nationale Figur interpretiert werden kann. Vielmehr gliedert sich auch jene Deutungsoption, die im weiteren Verlauf dargestellt werden soll, in das nationale Narrativ ein. So wird Mutter Teresa ausgehend von den religiösen Assoziationen, die sie bei den Interviewpartnern weckt, ebenfalls als nationales Symbol gedeutet. Der Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion bietet hierzu die Basis. Wie am Anfang dieses Abschnitts schon angesprochen wurde, beobachten alle Interviewpartner einen gegenwärtig in Kosovo stattfindenden „Islamisierungsprozess“, vor dessen Hintergrund Mutter Teresa mit Hilfe des Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion gegenüber religiös motivierter „Attacken“⁴⁵⁵ verteidigt wird.

Die rätselhaft anmutenden Anspielungen von Z.Z., der bestimmte „geheime Organisationen“ verdächtigt, dazu beizutragen, dass „Skanderbeg und andere Helden, die sich für das Christentum eingesetzt haben, jetzt keine albanischen Helden mehr sind“,⁴⁵⁶

453Interview mit F.A., 00:45:59

454Interview mit F.A., 00:49:20

455Interview mit A.B., 01:15:12

456Interview mit Z.Z., 00:14:08-00:15:23

wurden bereits erwähnt.

Im Gespräch mit dem Interviewpartner F.A. werden diese „geheimen Organisationen“ bereits etwas greifbarer:

Es sind jetzt in den letzten zehn oder fünfzehn Jahren so viele Sekten gekommen von den arabischen Ländern, die auch die Geldsache machen. Das gibt's in Österreich auch, leider. Und die sind eine Gefahr. Nicht nur in Kosovo. Auch in Wien, in Berlin und in Paris. Und die sind sehr aktiv. Und die haben Geld und das ist das Problem. Das gibt es auch hier in Wien: Frauen mit Kopftüchern und ich kenn' die Frau von vor zwanzig Jahren mit kurzen Hosen und die macht das, aber weil die 600, 700 Euro wahrscheinlich im Monat für das Kopftuch kriegt. Sie hat aber kein Herz, weil sie glaubt weder an Orthodoxes noch an...⁴⁵⁷

Neben dem Hinweis, dass die Situation in Kosovo durchaus mit jener in Österreich und anderen mitteleuropäischen Ländern vergleichbar sei, der auch bei der Deutung der *Hyjnesha në fron* durch die in der Diaspora lebenden Interviewpartner immer wieder auftaucht, wird hier gleichfalls der schon erwähnte „Islamisierungsprozess“ angesprochen. F.A. erklärt diese Entwicklung durch den Einfluss verschiedener „Sekten“ aus den „arabischen Ländern“, die in Kosovo Menschen dafür bezahlen würden, Kopftücher zu tragen.⁴⁵⁸

Auch im Gespräch mit J.O. manifestieren sich ähnliche Wahrnehmungen:

Ich weiß nicht, weil alle streiten das immer ab, aber man hört immer von so weniger Gläubigen: „Ja, keine Ahnung, die kommen halt vom Sudan und dies und das und wollen bei uns Moscheen bauen, weil sie so viel Geld haben, Islamunterricht bringen sie uns rein und dies und das.“ Und dann gibt's Moslems, die sagen: „Wir brauchen das alles nicht. Wir haben das bis jetzt nicht gehabt, wir waren das nicht gewohnt.“, und dann gibt es wieder andere, die das voll super finden und so weil sie dann teilweise jetzt auch schon zum ersten Mal das verstehen, weil das kommt dann alles auf Albanisch. Erstens schaffen die unter Führungszeichen „Arbeitsplätze“, zweitens bekommen die Leute teilweise Geld für das Verschleiern und so.⁴⁵⁹

Die Interviewpartnerin beobachtet, ähnlich wie die schon genannten Gesprächspartner, einen „Konflikt“, über den sie sich „aufregt, weil wir eigentlich viel zu viele Probleme noch mit der Wirtschaft und der Politik und der Korruption und so haben.“ Anstatt sich mit der „Islamisierung“ zu beschäftigen und „mit den Kopftüchern hin oder her und mit Geld zahlen hin oder her“ sollte man laut J.O. besser vorher die „anderen Probleme“ lösen.⁴⁶⁰

457Interview mit F.A., 00:50:41-00:51:49

458Dass von vielen Interviewpartnern immer wieder das Kopftuch als Symbol für das Erstarren der muslimischen Religion genannt wird, lässt sich womöglich dadurch erklären, dass selbiges in den Debatten über das Verhältnis zwischen Staat und Religion, die in Kosovo geführt werden, immer wieder auftaucht. Die beiden folgenden Artikel spiegeln diese Entwicklungen gut wider:
<http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/umstrittenes-kopftuchverbot-in-kosovo-1.6469505>,
<http://derstandard.at/1358304927258/Radikaler-Islam-als-tickende-Bombe-im-Kosovo> (Stand jeweils 02.12.13 12:04:36)

459Interview mit J.O., 00:15:58-00:16:55

460Interview mit J.O., 00:15:13-00:15:44. Auch R.H., der weiter unten noch besprochen werden soll, erklärt in diesem Zusammenhang, Kosovo sei für Debatten dieser Art noch nicht bereit, weil es „unmittelbar aus dem Krieg“ komme und vorher andere Probleme zu bewältigen hätte (Interview mit R.H., 00:34:21-

Von F.A., der die beobachteten Prozesse und das Verhalten der von ihm als Beispiel genannten Frau, die für Geld ein Kopftuch tragen würde, mit dem Hinweis, sie habe kein Herz, kategorisch ablehnt, hebt sich J.O. dennoch ab. Sie stellt distanzierter und differenzierter die verschiedenen Reaktionen auf die gegenwärtige Situation dar. Obwohl J.O. dabei relativ objektiv bleibt und die verschiedenen Stimmen, welche bei der Aushandlung der Rolle der Religion mitwirken, wiedergibt, bezeichnet sie die Situation dennoch als „Konflikt“. Dadurch wird deutlich, dass sie diese Entwicklung weniger als Ausdruck eines demokratischen Aushandlungsprozesses wahrnimmt. Vielmehr wird die Debatte über die Neubewertung der Rolle der Religion in der Öffentlichkeit von ihr mit dem Hinweis, man solle zuerst andere Probleme lösen, als unwichtig abgetan.

Im Interview mit G.I. findet sich eine Narration, die nicht nur darstellt, dass auch G.I. einen Islamisierungsprozess wahrnimmt, den er negativ bewertet. Bei ihm findet sich in diesem Zusammenhang außerdem eine Abgrenzung gegenüber den Albanern in Mazedonien:

Es gibt ein Problem vielleicht im Bezug auf die Religion, weil (...) es ja in Kosovo 90 Prozent Muslime und neun Prozent Katholiken gibt. Dieses Problem der Religionszugehörigkeit hatten wir in Kosovo bis zum Jahr 2000 nicht gehabt. Da ist dann schon ein wenig der Einfluss vom Ausland, da gab es dann Konflikte, die es vorher nicht gab. Also es gibt einen Einfluss aus dem Ausland. Jetzt gibt es plötzlich verschiedene Sekten und was auch immer. Das sind Leute, die einfach etwas bekommen, um einen Streit zu machen aber gottseidank, die Mehrheit ist nicht anfällig. In Kosovo vor allem. In Mazedonien gibt es dieses Problem schon. Dort setzen die Albaner die Religion vor die Nation und in Kosovo ist es das Gegenteil (...).⁴⁶¹

In G.I.s Stellungnahme kommt ebenfalls die Vorstellung zutage, dass ein stärkeres Auftreten religiöser Symbole bzw. religiöser Empfindungen in der kosovo-albanischen Gesellschaft ein „Problem“ darstelle. Diese Entwicklungen sind für ihn schwer mit der mythischen Selbstdefinition der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion in Einklang zu bringen.

G.I. hält außerdem fest, dass der stärker werdende religiöse Einfluss auf die Menschen in Kosovo ein „neues Problem“ darstelle, das erst nach der Jahrtausendwende verstärkt feststellbar sei. Verantwortlich für das Erstarren der Religion als Identitätsstifterin ist auch für G.I., ähnlich wie für die schon genannten Interviewpartner, zunächst unter anderem das „Ausland“. Interessant ist bei diesem Gesprächsverlauf, dass G.I.s Stellungnahme zum „Religionsproblem“ mit einer Abgrenzung von den Albanern in Mazedonien einhergeht, welche die Religion laut G.I. über ihr nationales Zugehörigkeitsempfinden stellen würden.

00:35:31).

461 Interview mit G.I., 00:38:48-00:40:55

Aus dem Gespräch mit A.B. ergibt sich ein ähnlicher Eindruck über die derzeitige Rolle der Religion in der kosovarischen Gesellschaft. A.B. umreißt zunächst, dass die Albaner versucht hätten, „ihre Nation auf Basis der Sprache und Kultur (...) zu gründen. Aber keineswegs auf der Basis der Religion.“⁴⁶² Etwas später hält auch er fest, dass es „in den letzten Zeiten“ die „erhöhte Tendenz der Islamisten“ gäbe, „bei den Menschen das Gefühl der Religion zu verstärken.“⁴⁶³ A.B. führt dies ähnlich wie die schon genannten Gesprächspartner auf den „Einfluss verschiedener Hilfsorganisationen und NGOs“⁴⁶⁴ zurück.

Als letzter Interviewpartner sei hier noch R.H. genannt, der ebenfalls von vergleichbaren Beobachtungen erzählt:

(...) Wenn man sich mittlerweile die Entwicklungen in der Religionsauffassung anschaut (...): Die Sache ist jetzt, dass sich durch diesen eher extremen Islamisierungsprozess in Kosovo selbst oder Mazedonien vor allem die Albaner nicht mehr so stark als Albaner, sondern mehr durch die Religion definieren. Also durch den Islam.⁴⁶⁵

In dieser ersten Annäherung fällt ähnlich wie beim Gesprächspartner G.I. die Abgrenzung von den Albanern in Mazedonien auf, welche sich laut R.H. mehr über die Religion definieren würden, als die Albaner in Kosovo. Auch die zeitliche Einordnung des Islamisierungsprozesses setzt R.H. genau wie G.I. „nach dem Krieg“ an: „Es war am Anfang gleich nach dem Krieg ein kleiner Trend da, danach hat er sich wieder gelegt, war auf einmal weg. Und jetzt ist er wieder stärker im Kommen.“⁴⁶⁶

Die soeben dargestellten Beispiele machen deutlich, dass fast alle Interviewpartner in den letzten Jahren eine Veränderung im Bezug auf die Religionsauffassung innerhalb der kosovo-albanischen Gesellschaft bemerken. Von der etablierten Vorstellung, die albanische Nation zeichne sich durch die Gleichgültigkeit gegenüber der Religion aus, weichen die Beobachtungen der Interviewpartner, welche einen Islamisierungsprozess wahrnehmen, ab.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Entwicklungen von allen Interviewpartnern wie Kleinigkeiten, welche nur eine Minderheit berühren würden, behandelt werden. Die Mehrheit der Albaner in Kosovo stelle laut der verschiedenen Gesprächspartner nach wie vor die Nation über die Religion. So hält Z.Z. beispielsweise fest, dass nur ganz wenige Leute auf den Einfluss der von ihm genannten Organisationen

462Interview mit A.B., 01:13:02

463Interview mit A.B., 01:13:55

464Interview mit B.A., 01:03:08-01:03:35

465Interview mit R.H., 00:28:23-00:31:59

466Interview mit R.H., 00:31:04

reagieren würden.⁴⁶⁷ Auch G.I. konstatiert: „(...) Aber gottseidank, die Mehrheit ist nicht anfällig.“⁴⁶⁸

Durch diese Aussagen wird abermals der Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion reproduziert. Indem jener Teil der Bevölkerung, der laut der zitierten Gesprächspartner für die Veränderung des Stellenwerts der Religion „anfällig“ ist, als „herzlose“ Minderheit (F.A.) dargestellt wird, wird nicht nur ihr Einfluss negiert, sondern auch die moralische Überlegenheit der nationalen Meistererzählung weiter ausgebaut.

Außerdem wird in zwei Interviews ersichtlich, dass im Bezug auf die Religionsauffassung ein Unterschied zwischen den Vorstellungen der Albaner in Kosovo und jenen der Albaner in Mazedonien konstruiert wird. So weisen die Interviewpartner G.I. und R.H. darauf hin, dass sich der Stellenwert der Religion in Kosovo bzw. in Mazedonien insofern unterscheidet, als dass die Albaner in Mazedonien anders als die Albaner in Kosovo ihre Religion über ihr nationales Zugehörigkeitsempfinden stellen würden. Auch mit diesen Aussagen werden die Vorstellungen des Mythos der albanischen Gleichgültigkeit gegenüber der Religion reproduziert und die Albaner in Kosovo gegenüber den Albanern in Mazedonien aufgrund ihrer Areligiosität als ungleich „albanischer“ charakterisiert.

Die Verteidigung Mutter Teresas als nationales Symbol gegenüber religiöser „Attacken“⁴⁶⁹

Welchen Einfluss die soeben dargestellten Beobachtungen auf die Deutung der Symbolfigur Mutter Teresa haben, soll nun herausgearbeitet werden.

Die einflussreiche Auffassung, die albanische Nation sei eine Großgruppe, die sich unter anderem über eine gemeinsame Sprache und Kultur, keinesfalls aber über eine gemeinsame Religion definiere, schafft für die Interpretation Mutter Teresas als Symbol bestimmte Voraussetzungen. Der soeben anhand der Interviews herausgearbeitete „Islamisierungsprozess“, der sich gegenwärtig in Kosovo zu vollziehen scheint, beeinflusst die Wahrnehmung der Figur ebenfalls. Gemeinsam tragen die beiden Vorstellungen dazu bei, Mutter Teresa gegenüber religiös motivierter Ablehnung zu verteidigen und hauptsächlich als nationales Symbol zu dekodieren.

In allen geführten Gesprächen⁴⁷⁰ lässt sich die Tendenz erkennen, Mutter Teresa als Opfer

467Interview mit Z.Z., 00:15:23

468Interview mit G.I., 00:40:02

469Interview mit A.B., 01:15:12

470Ausnahme ist hier wiederum das Interview mit B.J.

der konstatierten Islamisierungsprozesse zu sehen, das es zu verteidigen gilt. So erzählt F.A., dass sowohl Gegner als auch Fürsprecher, die sich für Mutter Teresa als albanische „Heldin“ einsetzen würden, versucht hätten, „ein bisschen etwas zu schreiben und zu sagen“, aber dass die Gegner „eh verlieren werden.“⁴⁷¹ Diese Formulierung erinnert an F.A.s Ton bei der Interpretation des Symbols *Hyjnesha në fron*. Auch bei Mutter Teresa verwendet er Wörter wie „verlieren“, die im Kontext des restlichen Gesprächs Assoziationen mit dem einflussreichen Motiv des „Kampfes“ entstehen lassen.

J.O. stellt den Zusammenhang zwischen der Symbolfigur Mutter Teresa und dem von ihr beobachteten Islamisierungsprozess insofern her, als dass „sie (die Akteure werden von J.O. nicht genauer definiert, Anm.) traurigerweise jetzt schon anfangen, die Mutter Teresa nur ins Licht der Katholiken zu geben in Kosovo, was eigentlich nicht so ist.“⁴⁷² Wie weiter oben schon dargestellt wurde, kann J.O. mit einer solchen Verengung des Bedeutungsfeldes der Figur nichts anfangen, weil Mutter Teresa für die Interviewpartnerin „für alle Albaner“ steht. Sie erzählt weiter, dass eine Statue von Mutter Teresa in Istog, einer Stadt im Nordwesten Kosovos, aus einem Kreisverkehr entfernt hätte werden sollen:

Die Politiker sagten: „Ja, wir müssen die wegnehmen, weil wir sind ja eigentlich mehr muslimisch.“ Deshalb hat sie ihnen nicht gepasst. Und dann ist ein Zettel durch die ganzen Häuser und Dörfer gegangen, so eine Art Petition: „Ja, wir wollen uns dafür einsetzen, dass wir unser Symbol behalten dürfen. Das können sie mit uns nicht machen, weil das die Mutter der Albaner ist.“ Und das haben die dann auch erreicht, dass die jetzt nicht weggenommen wird.“⁴⁷³

In dieser Narration wird der Gegensatz zwischen zwei gesellschaftlichen Kräften deutlich, die für die Deutung der Figur einflussreich zu sein scheinen. J.O. stellt den „Politikern“, die „von oben“ die Entfernung der Statue verordnet hätten, weil sie ihnen aufgrund ihrer Religion nicht „passen“ würde, den Willen des „Volkes“ gegenüber. Durch dessen Einsatzbereitschaft sowie mit Hilfe eines Flugblattes, hätte die Verbannung Mutter Teresas verhindert, und die „Mutter der Albaner“ weiterhin im Kreisverkehr verbleiben können. Durch die Gegenüberstellung von „Obrigkeit“ und „Volk“, welches durch gemeinsames Engagement die Durchsetzung seiner Interessen erreichen konnte, wird nicht nur die Einigkeit der Albaner diesbezüglich betont, sondern auch der mobilisierende Wert Mutter Teresas für dieses Kollektiv deutlich.

J.O. liefert außerdem im weiteren Verlauf des Gesprächs eine genauere Erklärung dafür, warum Mutter Teresa den Politikern nicht „passen“ würde. Dabei nennt sie den Imam von Prishtina, Shefqet Krasniqi, der auch von anderen Interviewpartnern als einer der

471Interview mit F.A., 00:50:09

472Interview mit J.O., 00:08:28-00:08:51

473Interview mit J.O., 00:11:12

Hauptakteure in der gegenwärtigen Debatte um die Rolle der Religion in Kosovo genannt wird. Mit leiser Stimme erzählt J.O., Krasniqi habe „eben zur Mutter Teresa ziemlich schlechte Sachen gesagt und dass sie sozusagen unter Anführungszeichen (ihre Stimme wird noch leiser, Anm.) eine 'Hure' war und so.“⁴⁷⁴ J.O. beklagt, dass Krasniqis Aussagen kaum sanktioniert worden wären und dass „dann auch noch ein Katholik blöd geredet“⁴⁷⁵ hätte: „Ja, was wollt ihr denn, wir waren ja alle Katholiken! Mutter Teresa gehört nur uns!“⁴⁷⁶ Mit leichter Verzweiflung stellt J.O. am Ende des Gespräches fest: „Ja, jetzt fangen sie wirklich wegen Sachen zum Streiten an... (seufzt, Anm.) So richtig tolerant, obwohl wir es sagen, sind wir dann halt doch nicht.“⁴⁷⁷

Auch wenn J.O. Mutter Teresa sowohl vor der religiösen Vereinnahmung seitens der Christen als auch gegen die Aussagen des Imams verteidigt und Mutter Teresa als nationales Symbol deutet, entfernt sie sich mit ihrer abschließenden Feststellung ein großes Stück vom hegemonialen Diskurs der nationalen Meistererzählung. Das Verhalten der Vertreter der beiden Religionen und ihre Aussagen über Mutter Teresa lassen bei J.O. das Gefühl entstehen, dass es sich bei der von ihr als für die albanische Nation charakteristisch bezeichneten Toleranz gegenüber der Religion mehr um ein Klischee als um die Realität handle.

Der Interviewpartner G.I. nennt ebenfalls den Imam Shefqet Krasniqi als einen der wesentlichen Einflussnehmer auf den stattfindenden Islamisierungsprozess und bewertet seine Aussagen ähnlich wie J.O. als schlecht: „Ein Imam sollte ein Imam bleiben, aber nicht über politische Figuren oder eben halt über Mutter Teresa sprechen. Ja, das finde ich nicht gut.“⁴⁷⁸ Auch er sieht Mutter Teresa als nationales Symbol, indem er sie gegenüber der Aussagen von Krasniqi verteidigt und ihre Relevanz für alle Albaner herausstreicht. Die Kritiker Mutter Teresas werden bei ihm, ähnlich wie bei den schon zitierten Interviewpartnern, zu einer Minderheit erklärt, welche gegen die mit Mutter Teresa solidarische Mehrheit nichts ausrichten könnte:

Wir sind eh sehr stolz auf sie (Mutter Teresa, Anm.). Nicht alle natürlich. Es gibt einen Teil, der will Mutter Teresa kritisieren. Es gab da eine Debatte, würde ich sagen, von ein paar muslimischen Imamen (...). Aber den (Prishtinas Imam Shefqet Krasniqi, Anm.) würd' ich natürlich nicht ganz ernst nehmen. Also die Mehrheit ist total dagegen, was die paar Leute reden. Das ist ganz willkürlich. Man sollte sich nicht zu viel auf diese Leute konzentrieren (...).⁴⁷⁹

474Interview mit J.O., 00:18:30

475Interview mit J.O., 00:18:49

476Interview mit J.O., 00:18:54

477Interview mit J.O., 00:18:30-00:19:20

478Interview mit G.I., 00:44:14

479Interview mit G.I., 00:42:15-00:43:38

Der Interviewpartner R.H. sieht den Einfluss, welchen der von ihm festgestellte Islamisierungsprozess in Kosovo auf die Bewertung von Mutter Teresa ausübt, ebenfalls als problematisch. Er solidarisiert sich wie die schon genannten Interviewpartner mit Mutter Teresa und verteidigt sie gegenüber religiös motivierter Ablehnung:

(...) „Die ist katholisch. Das ist nicht unsere!“, sagen die Leute. Da sag ich: „He Leute, habt ihr einen Poscha (umgangssprachlich für „Seid ihr verrückt?“, Anm.)? Das ist unsere. Punkt.“ Dann die wieder: „Aber die ist katholisch!“, dann sag ich nur: „Na und?“⁴⁸⁰

In R.H.s Aussage wird der emotionale Aspekt, der bei der Verteidigung der Figur gegenüber religiösen Interpretationen offensichtlich eine Rolle spielt, besonders deutlich. Indem er seine Gesprächspartner fragt, ob sie verrückt seien, Mutter Teresa als Symbol für das katholische Christentum anzusehen, verleiht er der von ihm vollzogenen nationalen Interpretation der Figur noch mehr Gewicht. Mutter Teresa als rein christliches Symbol zu deuten bzw. ihre Religionszugehörigkeit stärker zu betonen als ihre „Leistungen“ und ihre albanische Herkunft, wird, wie die bereits angeführten Beispiele zeigen, nicht nur von R.H. als absolut unnachvollziehbar und „falsch“ abgelehnt.

Der einzige Interviewpartner, der zwar den Islamisierungsprozess und dessen Auswirkungen auf die Deutung des Symbols anspricht, Mutter Teresa aber nicht im selben Atemzug vor religiösen „Attacken“ verteidigt, ist A.B. Er hält zwar fest, die „Islamisten“ wüssten ganz genau, „welche Rolle diese Frau bei der Bevölkerung spielt“ und dass es „Versuche gab, sie zu attackieren.“⁴⁸¹ Dennoch hält er nur lapidar fest, die Angriffe seien „gleich gestoppt“ worden, weil es eine „harte Gegenattacke von der Bevölkerung und den einfachen Menschen selbst“⁴⁸² gegeben hätte.

Obwohl eine Verteidigung der Figur gegenüber diesen religiösen „Attacken“ bei A.B. fehlt, fällt dennoch auf, dass auch er in seiner Stellungnahme metaphorische Begriffe aus dem Bedeutungsfeld des Kampfes bzw. des Krieges verwendet und dadurch den geschilderten Ereignissen eine bestimmte Dramatik verleiht. Außerdem kommt bei A.B. genau wie bei J.O. die Gegenüberstellung zwischen „Obrigkeit“ und „Volk“ zum Vorschein, wenn er wie oben zitiert meint, dass es „von der Bevölkerung und den einfachen Menschen selbst“ eine harte „Gegenattacke“ gegeben hätte. Indem Mutter Teresa auch bei A.B. eine Figur des „Volkes“ bleibt, verlässt er die vom nationalen Narrativ abgesteckten Deutungsmöglichkeiten nicht völlig.

480Interview mit R.H., 00:34:01-00:34:16

481Interview mit A.B., 01:14:26

482Interview mit A.B., 01:14:59

4.4.4. Erstes Fazit: Mutter Teresa als Symbol mit zweifachem Adressatenbezug

In 4.4.2. und 4.4.3. wurden jeweils unterschiedliche Interpretationen, mit denen der Symbolfigur Mutter Teresa in den geführten Interviews begegnet wurde, dargestellt. Die Deutung Mutter Teresas als Symbol für positiv besetzte Werte wie Humanität und Nächstenliebe stand in 4.4.2. im Vordergrund. In den meisten Interviews konnte dabei eine Gleichsetzung zwischen den als internationale Ideale wahrgenommenen Eigenschaften Mutter Teresas und der albanischen Nation beobachtet werden. Mutter Teresa wird in dieser Interpretation zum Beispiel für alle Albaner.

Die Funktion dieser Deutung liegt, wie bereits angesprochen wurde, einerseits darin begründet, international verankerte negative Vorurteile gegenüber der Albaner abzubauen. Durch eine auf der ganzen Welt wertgeschätzte Persönlichkeit wie Mutter Teresa soll ein positives Bild der albanischen Nation gezeigt werden. Andererseits deuten zwei der geführten Interviews darauf hin, dass Mutter Teresa in dieser Funktion konkret als „Gegenbeweis“ gegen die serbische Propaganda verwendet wird. Durch die Betonung der albanischen Herkunft Mutter Teresas und ihre Beispielhaftigkeit für die albanische Nation soll auf serbische Anschuldigungen reagiert und bewiesen werden, dass die Albaner weder religiöse Fundamentalisten noch gefährliche Kriminelle sind.

Dieser erste Signifikatenkomplex, der aus den Interviews für den Signifikanten Mutter Teresa abgeleitet werden kann, betont also die positiven Eigenschaften der Figur und stellt sie in direkten Zusammenhang mit Mutter Teresas albanischer Herkunft. In dieser Funktion weist das Symbol eine nach außen gerichtete Adressatenbezogenheit auf: Nicht die Albaner, sondern die ganze Welt soll mit Hilfe Mutter Teresas von den positiven Eigenschaften der albanischen Nation in Kenntnis gesetzt und überzeugt werden. Auch Stephanie Schwandner-Sievers legt im mit ihr geführten Interview dar, dass es bei der Konstruktion Mutter Teresas als „patriotischer Figur“⁴⁸³ vor allem um die „Internationalisierung“ gehe. Mutter Teresa wird laut Stephanie Schwander-Sievers dazu verwendet, den „Ruf der Nation in der Welt“ zu verbessern.⁴⁸⁴ Durch die internationale Adressiertheit und die Funktion dieser Deutungsoption kann die „*pars pro toto*“-Interpretation des Symbols als eine nationale gedeutet werden.

Ähnliches kann auch für die in 4.4.3. dargestellten und analysierten Bedeutungszuschreibungen festgehalten werden. Dennoch unterscheidet sich die

483Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:01:40

484Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers, 00:51:01-00:51:58

Deutung der Figur im Kontext religiöser Assoziationen in einigen Punkten gravierend von jenen Interpretationen, die vor allem Mutter Teresas Eigenschaften und ihre Herkunft betonen. Obwohl Mutter Teresas Religionszugehörigkeit bei den in 4.4.3. untersuchten Deutungen ebenfalls eine geringe Rolle spielt und die Figur von den befragten Interviewpartnern kaum als religiöses Symbol wahrgenommen wird, scheint die Religion dennoch Einfluss auf die Interpretation Mutter Teresas innerhalb der albanischen Gemeinschaft zu haben. So wird von den Interviewpartnern in den letzten Jahrzehnten ein „Islamisierungsprozess“ wahrgenommen, der sich auf die Bewertung Mutter Teresas als albanische „Nationalheldin“ auswirkt. Viele Interviewpartner weisen beispielsweise auf die Polemiken des Imam Shefqet Krasniqi hin, der Mutter Teresa als religiöses Symbol der katholischen Christen ablehnt und sie diffamiert. Vor dem Hintergrund des wirkmächtigen Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion werden ablehnende Haltungen bzw. Polemiken gegen Mutter Teresa von vielen Interviewpartnern (R.H., F.A., A.B. und zum Teil auch J.O.) als „Attacken“ aufgefasst und rufen teilweise emotionale Verteidigungsreflexe hervor.

Um die Figur Mutter Teresa vor religiös motivierter Ablehnung zu schützen, wird von den Interviewpartnern immer wieder betont, sie sei nicht als religiöses, sondern als nationales Symbol zu verstehen. Da die albanische Nation sich nicht in einer gemeinsamen Religion sondern durch andere Werte manifestiere, sei der Religionszugehörigkeit Mutter Teresa auch keine große Bedeutung beizumessen. Vielmehr würden ihre Persönlichkeit, ihre Leistungen, sowie ihre Identität als Albanerin für ihre Popularität ausschlaggebend sein. Die Mutter Teresa bei dieser Deutungsoption zugewiesenen Signifikate sind einerseits wiederum die albanische Nation, andererseits der Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion, auf dem diese Nation unter anderem beruht.

Im Gegensatz zur in 4.4.2. beschriebenen „*pars pro toto*“-Funktion Mutter Teresas tauchen bei dieser Interpretationsvariante die Albaner selbst als Adressaten auf. Einige Interviewpartner (F.A., G.I., R.H., A.B., J.O.) bestätigen explizit die integrierende Funktion, die Mutter Teresa innerhalb der albanischen Nation einnimmt. So schildert J.O. eine Erzählung ihrer Taufpatin, in der es darum geht, wie die Albaner aller Religionen nach dem Krieg gemeinsam eine Messe zu Ehren Mutter Teresas gefeiert hätten.⁴⁸⁵

Dennoch wurde in den Gesprächen auch ersichtlich, dass die Deutung Mutter Teresas bereits jene Entwicklungen widerspiegelt, die von den Interviewpartnern als „Islamisierungsprozesse“ bezeichnet und abgelehnt werden. Inwieweit Mutter Teresa ihre

485Interview mit J.O., 00:14:21

integrierende Funktion als nationales Symbol in Zukunft behalten wird können, oder ob sich jene Tendenzen, die eine Interpretation als religiöses Symbol nach sich ziehen, verstärken werden, bleibt fraglich.

4.4.5. Geschlechtsspezifische Interpretationen: „Mutter der Albaner“⁴⁸⁶ oder „eine Frau, die so stark ist, wie ein Mann“⁴⁸⁷?

In den meisten Interviews treten zwar keine geschlechtsspezifischen Deutungen der Figur auf, die Gespräche mit Z.Z., J.O. und F.A. enthalten jedoch Interpretationen, welche bestimmte Vorstellungen über Männlichkeit und Weiblichkeit transportieren. Diese Zuschreibungen, die durch die Auslegung Mutter Teresas ausgelöst werden, sollen in diesem Abschnitt, ähnlich wie in den Abschnitten über die anderen Symbolfiguren, genauer betrachtet und vor dem Hintergrund der in 1.4. erarbeiteten geschlechtertheoretischen Zugänge analysiert werden.

Der Interviewpartner Z.Z. der im Verlauf des Gesprächs immer wieder von sich aus die Rolle der Frauen in der albanischen Gesellschaft thematisiert, äußert Freude über die Tatsache, dass mit Mutter Teresa auch eine Frau zu einer wichtigen Orientierungsgestalt für die Albaner werden konnte: „Sie war halt eine Frau, egal, wie sie sich präsentiert hat und das ist gut, weil es muss unter den Helden auch Frauen geben.“⁴⁸⁸ In einem informellen Gespräch nach dem Interview weist Z.Z. außerdem darauf hin, dass ihm die untergeordnete Rolle der Frau ein Dorn im Auge sei und dass ihn die gegenwärtigen Entwicklungen, die laut Z.Z. immer mehr in Richtung Emanzipation und Gleichstellung weisen, hoffnungsvoll machen würden. Dennoch schwingt in der oben zitierten Aussage auch mit, dass Mutter Teresa seinen Vorstellungen von Weiblichkeit anscheinend nicht ganz entsprechen kann.

Im Interview mit F.A. finden sich ähnliche Hinweise. Dieser reflektiert zunächst ebenfalls die problematische Stellung der Frau in der albanischen Gesellschaft, indem er zeitgenössische Reaktionen auf Mutter Teresa wie folgt zusammenfasst: „Um Gottes Willen, eine Frau reist um die Welt herum.“⁴⁸⁹ F.A. ist demnach bewusst, dass Mutter Teresa im Laufe ihres Lebens mit gängigen Geschlechterrollenerwartungen brach. Auch

486Interview mit J.O., 00:11:39

487Interview mit F.A., 00:56:52

488Interview mit Z.Z., 00:25:17

489Interview mit F.A., 00:46:21

die von ihm immer wieder betonte Konversion vom Islam zum Christentum wird von F.A. als Bruch wahrgenommen: „Um Gottes Willen, eine Frau geht vom Islam zum Christentum.“⁴⁹⁰ Bei der Begründung, warum Mutter Teresa für ihn eine wichtige Persönlichkeit sei, spielen die patriarchalen Strukturen in Mutter Teresas Umfeld jedoch keine Rolle mehr. Vielmehr kommt es dabei zu einer Reproduktion gängiger Geschlechterstereotype, die mit dem in der Region vorherrschenden Patriarchalismus zusammenhängen:

Sie war zwar eine Frau, aber sie war stark wie ein Mann. Ich schätze sie, so wie sie ist und wie ich das glaube. Aber die Weiblichkeit von ihr, da ist nicht viel zu sehen. Sie hatte seit ihrer Kindheit die Bereitschaft, Menschen zu helfen, und das ist etwas. Wie sie die Entscheidung getroffen hat, dass sie Ordensschwester wird und wie sie das durchgezogen hat bis dorthin, wo sie hingekommen ist: dass die ganze Welt sie kennt. (...) Die ganze Welt ist über so einen Menschen froh. Und die Weiblichkeit: Vergiss es, die war sowohl Mann als auch Frau und sie war wirklich stolz und hat das gemacht, was sie im Kopf hatte, und das finde ich gut.⁴⁹¹

Mutter Teresas Bruch mit bestimmten Rollenzuschreibungen wird hier nicht miteinbezogen. Der Interviewpartner F.A. geht sogar so weit, durch die Zuweisungen bestimmter Attribute Mutter Teresas weibliche Identität gänzlich zu verneinen. So sei sie „stark wie ein Mann“ gewesen. Von ihrer „Weiblichkeit“, die auch bei F.A. nicht näher definiert wird, sei weiters „nicht viel zu sehen“. Mutter Teresas Relevanz für F.A. ergibt sich aus ihrer Bereitschaft, den Menschen zu helfen und durch ihre internationale Bekanntheit. Die Möglichkeit, dass Mutter Teresa als Frau im Reigen der ausschließlich männlichen „Nationalhelden“ eine gewisse Appellfunktion einnehmen und Druck auf gängige Geschlechtervorstellungen ausüben könnte, wird von F.A. nicht thematisiert. Schlussendlich wird Mutter Teresa eine weibliche Identität gänzlich abgesprochen, indem behauptet wird, sie sei „sowohl Mann als auch Frau“ gewesen.

Im Gegensatz zu dieser Entgeschlechtlichung erfährt Mutter Teresa im Interview mit J.O. eine Deutung, die im Einklang mit gängigen Geschlechterrollenerwartungen verläuft. So gibt die Interviewpartnerin in der in 4.4.3. analysierten Geschichte eine weitere Deutungsoption des Symbols wieder: Im Rahmen der Petition gegen die Entfernung einer Statue von einem Kreisverkehr in Istog sei Mutter Teresa laut J.O. auch als „Mutter der Albaner“ bezeichnet worden.⁴⁹² Im weiteren Verlauf des Gespräches geht die Interviewpartnerin außerdem darauf ein, dass der albanische Diktator Enver Hoxha sich ebenfalls für diese Deutung Mutter Teresas eingesetzt habe: „Und er (Enver Hoxha, Anm.) hat auch gesagt: 'Ja, das (Mutter Teresas Religionszugehörigkeit, Anm.), ist wurscht und

490Interview mit F.A., 00:46:29

491Interview mit F.A., 00:56:48-00:58:12

492Interview mit J.O., 00:10:53-00:11:41

so und Mutter Teresa ist unsere Mutter."⁴⁹³

Mit Hilfe der geschlechtsspezifischen Deutung als Mutter Albaniens kommt eine von Katherine Verdery beschriebene Strategie zur Anwendung (vgl. 1.4.). Diese soll dazu beitragen, die Nation zu einem wirkmächtigen und verbindlichen Orientierungsgefüge zu machen. Wie in 1.4. dargestellt wurde, tritt bei Nationalisierungsprozessen oft eine enge Verzahnung zwischen nationalen Empfindungen und traditionellen Geschlechterrollenauffassungen zu Tage. Bei der Deutung Mutter Teresas als Mutter Albaniens geht es in Anlehnung an die Überlegungen von Katherine Verdery darum, die Figur zu einer für die Nation fruchtbaren Identitätsstifterin zu machen und über die Verbindung von traditionellen Weiblichkeitsbildern (Mutter Teresa als Mutter) mit der Nation (Mutter Teresa als Mutter aller Albaner) auch die der Nationsbildung entgegenwirkende religiöse Deutung der Figur auszuhebeln.

Zusammenfassend können daher zwei Punkte festgehalten werden: Erstens stellt Mutter Teresas Bruch mit bestimmten Geschlechterrollenerwartungen die Symbolinterpreten bei geschlechtsspezifischen Deutungen ähnlich wie die schon besprochenen Figuren vor einige Probleme. Besonders drastisch fällt die Interpretation beispielsweise bei F.A. aus, der Mutter Teresa ihre weibliche Identität zur Gänze abspricht. Zweitens tritt bei Mutter Teresa als Symbolfigur die enge Verzahnung zwischen traditionellen Frauenbildern und nationalem Gedankengut besonders deutlich hervor. Dass Mutter Teresa im Interview mit J.O. als „Mutter Albaniens“ auftaucht, deutet darauf hin, dass zur Verteidigung ihrer Deutung als nationales Symbol gegenüber religiösen Auslegungen auf traditionelle Geschlechterrollenbilder und deren emotionale Koppelung mit nationalen Empfindungen zurückgegriffen wird.

4.4.6. Zusammenfassung der Ergebnisse mit Blick auf die Forschungsfragen

Um die Ergebnisse der vorangegangenen Darstellungen bzw. Analysen hinsichtlich der Forschungsfragen zusammenzufassen, soll zunächst im Bezug auf die derzeitige Ausformung der albanischen Nationalidentität festgehalten werden, dass der Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion nach wie vor einflussreich ist. Mutter Teresa, die als katholische Nonne bei vielen Interviewpartnern zunächst Assoziationen mit der christlichen Religion weckt, wird von allen Gesprächspartnern als nationales Symbol

493Interview mit J.O., 00:13:18-00:14:56

gedeutet. Begründet wird diese Vorgangsweise teilweise recht explizit (J.O.) mit dem Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion. Beinahe alle Interviewpartner weisen darauf hin, dass die Religion für das Selbstverständnis der Albaner nur eine geringe Rolle spiele und dass Mutter Teresas Religionszugehörigkeit deshalb kaum Bedeutung beizumessen sei.

Bei diesen Positionierungen ergibt sich auch in einigen Gesprächen (beispielsweise in den Interviews mit R.H. und G.I.) eine Abgrenzung von den Albanern in Mazedonien. R.H. und G.I. weisen darauf hin, dass dort die Religion über die nationale Identität gestellt werden würde. Durch die negative Bewertung dieser Auffassung von Identität wird nicht nur der Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion, der für die albanische Nation verbindlich ist, reproduziert. Die Albaner in Kosovo werden dadurch im Vergleich zu jenen in Mazedonien auch als „albanischer“ aufgefasst. Das Festhalten am traditionell geringen Stellenwert der Religion in Kosovo wird dabei nicht als identitätspolitischer Eigenweg wahrgenommen. Vielmehr macht die negative Bewertung der Situation in Mazedonien deutlich, dass die Albaner in Mazedonien und nicht jene in Kosovo als von der nationalen Idee abweichende Gruppe wahrgenommen werden.

Im Bezug auf Mutter Teresa als Symbolfigur kann zudem festgehalten werden, dass diese im Vergleich zu den anderen weiblichen Figuren, die im Rahmen dieser Arbeit betrachtet werden, ein dominantes Symbol darstellt. In der nationalen Meistererzählung ist sie insofern fest verankert, als dass sie als einzige der fünf untersuchten Figuren von den Interviewpartnern als Antwort auf die erzählgenerierende Eingangsfrage genannt wird. Weiters ruft sie im Unterschied zu den anderen Symbolen bei vielen Gesprächspartner längere Narrationen hervor, die entweder Details über ihr Leben oder Informationen über ihren Bezug zur Lebenswelt der Interviewpartner enthalten. Von einigen Interviewpartnern wird darüber hinaus Mutter Teresas Herkunft aus Kosovo herausgearbeitet bzw. besonders hervorgehoben.

Außerdem bietet Mutter Teresa als Symbol komplexe Deutungsoptionen, die von den befragten Gesprächspartnern unterschiedlich wahrgenommen werden. Dennoch können in den meisten Gesprächen zwei dominierende Interpretationsvarianten festgestellt werden, die an dieser Stelle noch einmal zusammengefasst werden sollen. So kommt es in den meisten Gesprächen zu einer Gleichsetzung von Mutter Teresas Eigenschaften mit den Eigenschaften aller Albaner. Diese „*pars pro toto*“-Deutung überträgt die Mutter Teresa zugeschriebenen Idealwerte auf die albanische Nation um gegen international verbreitete negative Klischees vorzugehen. Dadurch kann diese Interpretationsstrategie nicht nur als

nationale Deutung des Symbols gesehen werden, sondern weist auch eine internationale Adressatenbezogenheit auf, die sich nicht an Angehörige der albanischen Nation, sondern an „die ganze Welt“ richtet. Damit im Zusammenhang stehen auch die Deutungen der beiden älteren Interviewpartner F.A. und A.B., die Mutter Teresa als eine Art „Gegenbeweis“ gegen die anti-albanische Propaganda Serbiens auslegen.

Von dieser ersten Deutungsoption mit ihrer nach außen gerichteten Adressatenbezogenheit hebt sich eine weitere Interpretationsvariante, die ebenfalls von den meisten Interviewpartnern wahrgenommen wird, ab. Hier geht es zwar abermals um eine Deutung der Figur innerhalb des nationalen Diskurses. Die Adressiertheit ist diesmal aber nach innen gerichtet. Im Sinne des Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion werden von den befragten Interviewpartnern „Islamisierungsprozesse“ abgelehnt, welche sich negativ auf die Deutung Mutter Teresas auswirken würden. Der Anfeindung Mutter Teresas als Symbol der christlichen Religion, die dadurch ihre Relevanz für die albanischen Muslime verliere, wird die Deutung als nationales Symbol entgegengesetzt. Als solches wird Mutter Teresa von den Interviewpartnern gegenüber religiöser „Attacken“ (A.B.) verteidigt. Die integrative Funktion, die Mutter Teresa als nationales Symbol in diesem Zusammenhang aufweist, ist an die gesamte albanische Nation gerichtet und soll den religionsübergreifenden Zusammenhalt der Großgruppe weiterhin gewährleisten. Interessant ist dabei, dass die meisten Interviewpartner im Laufe des Gesprächs über Mutter Teresa sowohl die nationale „*pars pro toto*“-Deutungsoption als auch die Verteidigung Mutter Teresas als nationales Symbol gegenüber religiöser Anfeindungen wahrnehmen.

Abschließend bleibt noch festzuhalten, dass geschlechtsspezifische Deutungen des Symbols in den Interviews zwar eine vergleichsweise geringe Rolle spielen. In ihnen kommen, ähnlich wie bei den schon analysierten Figuren der *Hyjnesha në fron* und *Shote Galica*, die patriarchalistischen Strukturen innerhalb des nationalen Diskurses jedoch erneut zum Vorschein. Mutter Teresa wird beispielsweise in der Interpretation von F.A. zum Mann umgedeutet und so dem Kanon der männlichen „Nationalhelden“ angepasst. Eine zweite Interpretationsoption macht die Verzahnung zwischen traditionellen Frauenbildern und nationalen Denkmustern sichtbar, da Mutter Teresa als Mutter der Albaner nicht nur geschlechtsspezifische Rollenbilder erfüllt, sondern auch die Funktion hat, die Figur als nationales und nicht als religiöses Symbol im Diskurs zu verankern.

4.5. Adelina Ismajli und Leonora Jakupi: Nationale Mobilisiererinnen oder unauthentische Geschäftsfrauen?

4.5.1. Annäherung an die beiden Figuren anhand der Interviews

Begründung der ausgewählten Analysekategorien

In 2.3. wurde dargestellt, dass sowohl Adelina Ismajli als auch Leonora Jakupi in den 1990er-Jahren mit ihrer Musik politische Themen aufgriffen und sich in ihren Songs und Videos in der Motivik des nationalen Gedankenguts bedienten.⁴⁹⁴ Diese Beobachtungen lieferten die Grundlage für die Auswahl der beiden Sängerinnen als Forschungsgegenstände der vorliegenden Arbeit, da sie eine Deutung der beiden Figuren als nationale Symbole erwarten lassen.

Die Analysen in 4.5.2. sollen demnach der Beantwortung der Frage nach der nationalen Mobilisierungskraft der beiden Sängerinnen dienen. Dabei wird geklärt werden, inwiefern Adelina Ismajli und Leonora Jakupi von den Interviewpartnern als politische Akteurinnen bzw. als Mobilisiererinnen für die nationale Sache wahrgenommen werden. Eine erste Durchsicht der erhobenen Daten ergibt zwar, dass die befragten Personen die beiden Sängerinnen weder als politische Akteurinnen noch als „Nationalheldinnen“ wahrnehmen. Eine der Ausgangsthesen der vorliegenden Arbeit, welche den beiden Figuren eine Funktion innerhalb der nationalen Identitätsbildung zuweist, lässt sich demnach nicht bestätigen. In 4.5.2. sollen die jeweiligen Argumentationsmuster der Befragten dennoch nachgezeichnet und die Bedeutung der beiden Figuren innerhalb der albanischen Meistererzählung resümiert werden.

Die Interviewtranskripte lassen nach einem ersten Blick nämlich erkennen, dass sich von den geführten Gesprächen interessante Erkenntnisse über den Umgang mit klassischen Geschlechterrollenzuschreibungen ableiten lassen. Das in 2.3. bereits angesprochene sexualisierte Auftreten von Adelina Ismajli wird von den meisten Interviewpartnern als Bruch mit gängigen Weiblichkeitsvorstellungen aufgefasst. Auch Leonora Jakupi wird mittlerweile weniger als patriotische Mobilisiererin, denn als leicht bekleidete Sängerin

⁴⁹⁴Hingewiesen sei hier unter anderem auf das in 2.3. bereits erwähnte Video zu Adelina Ismajlis Song „*Uragan çohen Krenarët*“, in dem sich die Sängerin in Militärstiefeln und mit Camouflage-Anzug schützend vor Männer, Frauen und Kinder in traditioneller albanischer Bekleidung stellt. Auch im Text sowie im Video zum Song „*Vritet Pafajësia*“ von Leonora Jakupi, der in 2.3. ebenfalls diskutiert wird, kommen mit den Wehrtürmen und Bildern von Soldaten in UÇK-Uniform Themen und Motive der albanischen Nationalidentität zum Einsatz.

wahrgenommen. Interessanterweise stößt dies bei den meisten Interviewpartnern zwar zunächst auf Ablehnung. Implizit lässt sich in manchen Fällen, vor allem im Bezug auf Adelina Ismajli, aber auch Bewunderung und eine positive Bewertung des Auftretens der Sängerinnen feststellen. In 4.5.3. soll deshalb der Frage nachgegangen werden, inwiefern Adelina Ismajli durch ihr Verhalten als ein Symbol für die Emanzipation angesehen wird. Da die ursprüngliche Hypothese, die hauptsächlich auf die Interpretation der beiden Sängerinnen als nationale Symbole abzielte, durch die erhobenen Daten nicht bestätigt wird, soll die folgende Darstellung der Analyseergebnisse aus Platzgründen so kurz wie möglich ausfallen. Dennoch wird versucht, die offensichtliche Verzahnung zwischen den Konzepten Nation und Geschlecht anhand der Daten herauszuarbeiten.

Annäherung an die Figuren und deren Status innerhalb der nationalen Meistererzählung

Keine der beiden Sängerinnen wird von den Interviewpartnern als Antwort auf die erzählgenerierende Eingangsfrage genannt. Die folgende Annäherung soll anhand der Figur Adelina Ismajli mit Hilfe zweier Beispiele illustrieren, dass die Sängerin in der Kindheit einiger Interviewpartner zwar so etwas wie ein „Vorbild“⁴⁹⁵ war. Dennoch stellt sie für keinen der Befragten eine „Heldin“ dar. So hält der Interviewpartner G.I. fest, er könne sich erinnern, dass Adelina in seiner Kindheit zu singen begonnen hätte:

Und da gab's halt endlich mal was Anderes. Bis damals haben wir keine albanischen Sängerinnen gesehen, die sich einfach halbnackt auf der Bühne ausziehen. Und da hat sie den Mut gehabt und heutzutage ist das eh ganz normal. Aber damals war sie die Nummer Eins und sehr revolutionär.⁴⁹⁶

Auch Z.Z. äußert sich zunächst positiv über die Sängerin: Er hätte Adelina „als Kind viel mitbekommen“ und auch „als Vorbild gesehen, weil sie so wild und frech war.“⁴⁹⁷

Als nationale „Heldin“ nimmt sie aber keiner von beiden wahr. Z.Z. leitet das Gespräch mit dem Hinweis, Adelina hätte ihm „als Kind besser gefallen als jetzt“, weil sie sich „mittlerweile einfach an den Markt angepasst hat, um auch funktionieren zu können in diesem Musikgeschäft“,⁴⁹⁸ auf die sogenannten „*Burneshas*“ um. Diese Frauen, die unter dem Begriff der „geschworenen Jungfrauen“ nicht nur in der neueren Forschung mehr und mehr Aufmerksamkeit erlangen,⁴⁹⁹ weil sie in den albanischen Stammesgesellschaften aus

495Interview mit Z.Z., 00:31:49

496Interview mit G.I., 00:49:37-00:50:43

497Interview mit Z.Z., 00:31:49-00:32:41

498Interview mit Z.Z., 00:32:01

499So erschienen in den letzten Jahren auch in einigen Zeitungen, nichtwissenschaftlichen Zeitschriften und

unterschiedlichen Gründen die soziale Rolle von Männern einnehmen, sind für Z.Z. „richtig große Heldinnen“.⁵⁰⁰ Sie würden sich laut des Interviewpartners „für die Familie und für etwas Großes opfern“.⁵⁰¹ Auch G.I. „würde nicht sagen“,⁵⁰² dass Adelina Ismajli für die Albaner in Kosovo eine „Nationalheldin“ ist.

Die Sängerin ist demnach weit davon entfernt, sich innerhalb der nationalen Meistererzählung als wichtige Symbolfigur zu verankern. Die Interviewpartnerin J.O. fasst Adelinas Stellenwert auf die Frage, inwiefern die Sängerin in der Zukunft noch eine Rolle für die Kosovo-Albaner spielen würde, wie folgt zusammen: „Ja, in den Köpfen wird sie schon bleiben. Aber eher so als verrückte Nudel oder so.“⁵⁰³

Ein erster Blick auf die erhobenen Daten zur Sängerin Leonora Jakupi lässt ähnliche Tendenzen in der Deutung der Figur erkennen. Sie wird zwar von einigen Interviewpartnern für ihr Lied „*Vritet Pafajësia*“ gelobt.⁵⁰⁴ Dass sie „mittlerweile ganz anders aussieht“⁵⁰⁵ und dem „typischen Auftreten von Sängerinnen am Balkan“⁵⁰⁶ entsprechen würde, wird genauso abgelehnt und kritisiert, wie Adelina Ismajlis Kleidungsstil und Verhalten. Leonora wird von allen Interviewpartnern im Vergleich zu Adelina, die meist als ihre Gegenspielerin wahrgenommen wird,⁵⁰⁷ positiver rezipiert. Dennoch wird auch Leonora von mehreren Interviewpartnern jegliche politische Relevanz abgesprochen. Der Gesprächspartner A.B. erzählt auf Leonoras nationale

Magazinen Artikel oder Reportagen zu den sogenannten „Schwurjungfrauen“ (z.B. in der *New York Times* http://www.ajc.com/news/content/news/stories/2008/06/24/albania_sworn_virgins.html sowie im Onlineportal des „Stern“ <http://www.stern.de/panorama/frauen-in-albanien-das-leben-hat-sie-zu-maennern-gemacht-660047.html>, und der deutschen Wochenzeitung *Die Zeit* <http://www.zeit.de/gesellschaft/2013-06/fs-sworn-virgins-hristova-2>, aber auch in der Onlineausgabe der österreichischen Tageszeitung *Der Standard* <http://diestandard.at/1234508506723/Albanien-Jungfrauen-als-Patriarchen>, Stand jeweils vom 31.12.13 16:22:26).

500Interview mit Z.Z., 00:22:41

501Interview mit Z.Z., 00:32:53

502Interview mit G.I., 00:52:35

503Interview mit J.O., 00:52:54

504Interview mit A.B., 00:49:49; Interview mit F.A., 00:32:15-00:33:32 und Interview mit B.J., 00:30:55

505Interview mit J.O., 00:56:32

506Interview mit A.B., 00:36:51

507So erzählen sowohl A.B., als auch Z.Z. sowie G.I. von einer „Schlägerei“ (Interview mit A.B., 00:35:00) zwischen Leonora Jakupi und Adelina Ismajli. Die beiden Sängerinnen hätten sich laut des Interviewpartners Z.Z. bei einem gemeinsamen Konzert „gestritten und dann anscheinend auch geschlagen“ (Interview mit Z.Z., 00:42:22). Während G.I. den Grund für diesem Streit in Adelinas Engagement für die LDK sieht, während Leonora nachgesagt wird, der PDK anzuhängen (Interview mit G.I., 00:54:43-00:55:34), ist der Interviewpartner Z.Z. hier skeptischer: „Dann später, aber erst viel später habe ich ein Interview von ihr (Adelina, Anm.) gesehen. Da hat sie gesagt, es (der Streit, Anm.) hatte mit Politik zu tun. Adelina gehört ja zum Rugova-Lager und sie (Leonora, Anm.) ist von der anderen Seite. Deswegen war das. Aber da frag ich mich wieder: 'Warum?' Das sind doch persönliche Sachen. Versuche doch nicht die Leute jetzt politisch für dich zu mobilisieren. Das hat nichts mit dem zu tun (Politik, Anm.), sicher nicht. Das hat sicher mit Geld und mit Geschäft zu tun... Nicht jetzt nur weil du die andere Seite politisch schätzt.“ Mit diesen Worten, die Z.Z. direkt an Adelina Ismajli zu richten scheint, macht er abermals deutlich, dass er die Sängerin mehr als Geschäftsfrau, denn als nationale Ikone sieht (Interview mit Z.Z., 00:42:22-00:43:40).

Mobilisierungskraft angesprochen nur lapidar, sie sei so unwichtig, dass er sich frage: „Wer ist die überhaupt?“⁵⁰⁸

Bei allen Interviewpartnern fällt auf, dass ein Gespräch über Adelina Ismajli meist zu emotionaleren Stellungnahmen führt, als Fragen über Leonora Jakupi. So wird Adelina von einigen Interviewpartnern nicht nur stark kritisiert, sondern teilweise auch diffamiert und beleidigt.⁵⁰⁹ Die meisten Gesprächspartner halten fest, dass Adelina Ismajli im albanischsprachigen Raum relevanter sei als Leonora Jakupi. Den erhobenen Daten folgend sowie aus Platzgründen wird im weiteren Verlauf der Arbeit Adelina Ismajli im Fokus der Betrachtungen stehen, während interessante Ergebnisse zu Leonora Jakupi an geeigneten Stellen ergänzt werden.

Obwohl die beiden Sängerinnen durch die soeben erfolgte exemplarische Darstellung der Ergebnisse nicht als dominante Symbole angesehen werden können, soll der folgende Abschnitt (4.5.2., 4.5.3.) verdeutlichen, dass die Bewertung und Deutung der beiden Sängerinnen durch die Interviewpartner dennoch stark von der albanischen Meistererzählung geprägt ist. Die im Folgenden darzustellenden Beispiele machen jene Verzahnung zwischen nationalem Denken und spezifischen Rollenerwartungen, die durch den nationalen Diskurs reproduziert wird, sichtbar.

4.5.2. Adelina Ismajli und Leonora Jakupi: Symbolfiguren mit nationaler Mobilisierungskraft?

Adelina Ismajli und Leonora Jakupi als unauthentische Geschäftsfrauen

Obwohl im Verlauf der Interviews, wie schon angeklungen ist, auch einige positive Bemerkungen über die beiden Sängerinnen fallen, sticht besonders die Intensität der Kritik an Adelina Ismajli ins Auge. Im Folgenden sollen demnach die negativen Bewertungen nachgezeichnet und kategorisiert werden. Dadurch wird ersichtlich, warum Adelina zumeist weder als politische Akteurin noch als nationale Symbolfigur gedeutet wird.

Bei vielen Interviewpartnern (Z.Z., F.A., A.B., G.I.) äußert sich die Kritik hauptsächlich dadurch, dass sie Adelina Ismajli und Leonora Jakupi als unauthentische Geschäftsfrauen

⁵⁰⁸Interview mit A.B., 00:49:54

⁵⁰⁹Besonders harsch und herablassend fällt die Kritik beispielsweise bei R.H. aus, der Adelina nicht nur die Intelligenz, sondern auch ihre Menschlichkeit abspricht. In 4.5.3. soll auf R.H.s Aussagen noch genauer eingegangen werden.

wahrnehmen, die nicht aus nationaler Überzeugung, sondern wegen des Profits Musik machen.

F.A. hält beispielsweise fest, er würde „ihre Musik (jene von Adelina Ismajli, Anm.) nicht mögen, da sie viel lügt in der Musik und in ihren Texten.“⁵¹⁰ Laut F.A. mache Adelina nur „für den Verkauf, aber nicht für die Tatsachen“⁵¹¹ Musik. Außerdem sei sie „in einer anderen Partei orientiert“, die er „nicht mag.“⁵¹² F.A. ist damit neben B.J. einer der wenigen Interviewpartner, der von sich aus Adelinas politisches Auftreten kommentiert. Die anderen Interviewpartner (Z.Z., A.B., G.I., R.H., J.O.) antworten lediglich auf die Fragen der Verfasserin, weisen aber nicht selbst auf Adelinas Engagement für die LDK hin. Dennoch wird auch im Gespräch mit F.A. an mehreren Stellen deutlich, dass er Adelina Ismajlis Einfluss auf Nationalisierungsprozesse der Albaner in Kosovo als sehr gering einschätzt und sie nicht als nationale Symbolfigur deutet. Ähnliches trifft auch auf seine Interpretation des Symbols Leonora Jakupi zu.⁵¹³

Der Interviewpartner A.B. lässt im Verlauf des Gesprächs mit ihm ebenfalls erkennen, dass Adelina Ismajli für ihn „weder eine Heldin“,⁵¹⁴ noch eine politische Akteurin sei. Ihr fehle dazu „das Wissen und die Denkweisen einer Politikerin und sie hat nicht die Mittel dazu.“ Laut ihm könne Adelina „alles andere werden außer ein Held.“⁵¹⁵ Auch bei A.B. klingt der Kritikpunkt, Adelina mache ihre Musik für Geld und nicht aus eigener Überzeugung, an:

Die Musik, die ist zum Verkaufen. Ich meine, OK: Es stimmt schon, dass die Leute das essen, was man denen serviert. Aber wenn man sieht, dass man Geld besser mit etwas Anderem verdient, dann macht man das, was die Leute wollen. Sie ist eine Geschäftsfrau. Aber eine Heldin?⁵¹⁶

A.B. wirft Adelina somit ähnlich wie F.A. vor, unauthentisch zu sein, und erklärt ihre Motivation für ihre Handlungen hauptsächlich durch den Wunsch nach Geld.

Interessanterweise tauchen bei vielen Interviewpartnern (Z.Z., F.A., G.I. und B.J.) zwei andere Sängerinnen auf, die von den Befragten als „wichtiger“, „authentischer“ oder „einflussreicher“ wahrgenommen werden. So hält G.I. beispielsweise fest:

Die (Leonora und Adelina, Anm.) sind nicht mehr so wichtig, würde ich sagen. Aber wenn schon Sängerin, dann wäre das eher Shkurte Fejza, die schon seit dreißig Jahren für Kosovo (...) singt. Die hat mehr gemacht mit ihrer Musik als Adelina und die Leonora, würde ich sagen. Also so für das Land. Die (die von G.I. genannte

510Interview mit F.A., 00:21:41

511Interview mit F.A., 00:22:02

512Interview mit F.A., 00:22:26

513Dennoch hält F.A. beispielsweise fest, Leonoras Song „*Vritet Pafajësia*“ sei „während des Krieges ein richtiger Hit“ (Interview mit F.A., 00:33:17) gewesen und symbolisiere „den Krieg gegen die Serben und die Befreiung“ (Interview mit F.A., 00:33:42). Im Gegensatz zu Adelina habe Leonora „mehr über den Krieg und die Freiheit gesungen“ (Interview mit F.A., 00:31:54).

514Interview mit A.B., 00:34:00

515Interview mit A.B., 00:31:49

516Interview mit A.B., 00:33:20-00:34:06

Sängerin Shkurte Fejza und der ebenfalls von ihm erwähnte Sänger Ilir Shaqiri, Anm.) singen ja weiterhin die gleichen Lieder, so wie damals (...). Man sieht: Da geht es nur um Liebe und so (in der Musik von Adelina und Leonora, Anm.) und bei Shkurte (...) geht es um patriotische Inhalte.⁵¹⁷

Bei G.I. taucht bereits eine Deutungsstrategie auf, die sich auch bei J.O. und Z.Z. wiederholt: Den beiden als unauthentische Geschäftsfrauen wahrgenommenen Sängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi wird in diesen Interviews das Bild von den beiden „mutigen Patriotinnen“⁵¹⁸ Shkurte Fejza und Shyhrete Behluli gegenübergestellt. Diese beiden im Vergleich zu Adelina und Leonora deutlich älteren Sängerinnen sind laut der Befragten im albanischsprachigen Raum am Balkan sowie in der albanischen Diaspora weltweit sehr populär. Ihre Beliebtheit verdanken sie einerseits ihrer Musik, und andererseits auch dem Umstand, dass sie aufgrund ihres Patriotismus teilweise auch Haftstrafen verbüßen mussten. Z.Z. erklärt ihre Relevanz wie folgt:

Die waren sehr mutig. Die haben diese patriotischen Lieder gesungen und da hat die Gemeinschaft dann auch wirklich mitgefiebert. Ich weiß nicht, ob das gut oder schlecht war, aber sie haben dazu beigetragen und ich glaube, die sind dann auch einmal im Gefängnis gelandet, weil sie gegen das Regime aufgetreten sind. Die gibt's noch immer und die singen auch noch und genießen ihren Erfolg und denen gönnt' ich das Leben auch. Ich mein, vielleicht war da von ihrer Seite auch ziemlich viel Propaganda dabei mit den Liedern. (...) Aber das war schon nötig, weil die Unterdrückung kam von den Serben und war ganz systematisch (...) und da haben die gesagt, ein bisschen so: „Nein, wir lassen uns nicht weiter prügeln!“⁵¹⁹

Der Interviewpartner Z.Z. weist den beiden Sängerinnen Shkurte Fejza und Shyhrete Behluli, wie aus dem soeben wiedergegebenen Zitat hervor geht, bei der Bildung einer albanischen „Gemeinschaft“ in Kosovo eine wichtige Rolle zu. Außerdem sieht er in ihnen wesentliche Triebfedern für den Widerstand gegen die serbische Repressionspolitik. Auch G.I. nennt Shkurte Fejzas Texte und deren Botschaft als einen Hauptgrund für ihre Popularität und Wertschätzung:

Die (Shkurte Fejza und Ilir Shaqiri, Anm.) haben irgendwie andere Texte gehabt, also patriotische Lieder (...). Das Ganze war mit der Situation (des gewaltsamen Konflikts, Anm.) verbunden. Es ging über die Helden und wie wir (die Albaner, Anm.) so sind. Dass wir stark sind und dass wir gegen die Serben gekämpft haben und dass wir sie besiegen werden.⁵²⁰

In diesem Zitat wird erkennbar, dass das gemeinschaftsstiftende Potenzial der Texte im Kontext mit dem Konflikt mit Serbien gesehen werden muss und dass Shkurte Fejza und Shyhrete Behluli in dieser Zeit wichtige Identitätsstifterinnen gewesen sein dürften.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die beiden letztgenannten

517Interview mit G.I., 00:56:58

518Vgl. beispielsweise Interview mit Z.Z., (00:37:51-00:39:38), Interview mit G.I. (00:52:35- 00:54:24), und das Interview mit J.O. (01:01:34-01:02:45).

519Interview mit Z.Z., 00:37:51-00:39:37

520Interview mit G.I., 00:54:21

Sängerinnen mit ihrer traditionellen Musik als politisch engagierte, mutige Patriotinnen wahrgenommen und den als unauthentisch und geldgierig aufgefassten Popsängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi gegenübergestellt werden. J.O., Z.Z., B.J. und G.I. weisen vor allem darauf hin, dass Shkurte und Shyhrete mit ihrer Musik patriotische Themen aufgreifen würden, während Adelina und Leonora „nur“ über Liebesthemen singen würden.⁵²¹

Dass die positive Bewertung der einen Gruppe (Shkurte und Shyhrete) und die Ablehnung der anderen (Adelina und Leonora) womöglich nicht nur mit den in den jeweiligen Songs behandelten Themen zu tun hat, macht ein Zitat von J.O. deutlich, das im nächsten Abschnitt genauer beleuchtet werden soll.

Adelina Ismajli als Schande für die Nation

Neben der Wahrnehmung als unauthentische Geschäftsfrau, die mehr an ihrem eigenen Profit als am Einsatz für ihre Nation interessiert ist, wird Adelina Ismajli in den Interviews immer wieder vorgeworfen, mit ihrem sexualisierten Auftreten Skandale provoziert bzw. sich unangemessen verhalten zu haben.

So gibt die Interviewpartnerin J.O. die zeitgenössischen Reaktionen auf die ersten freizügigen Auftritte wie folgt wieder: „Die Alten sagten: 'Sie hat uns das Gesicht genommen, die Ehre genommen! Wie kann sich eine Frau gleich so freizügig ausziehen und dann gleich so...?'“⁵²²

Offensichtlich spielen die schon erwähnten einflussreichen Konzepte von Ehre und Schande und die damit zusammenhängenden spezifischen Geschlechterrollenerwartungen auch bei der Interpretation der Symbolfiguren Adelina und Leonora eine wesentliche Rolle. Dass sexualisiertes Auftreten und nationale Mobilisierung offensichtlich nicht zusammenpassen, zeigt sich besonders deutlich im nächsten Zitat aus dem Interview mit J.O.:

Sie hat dann auch einen Song gehabt (...), wo sie eben halbnackt aufgetreten ist und dann einen *Plis* (traditionelle albanische Kopfbedeckung, Anm.) aufhatte und das passt nicht zusammen. (...) Sie hat so ein Lied gesungen, das mit Kosovo und mit Ehre zu tun hatte, aber dann zieh' ich mich nicht so an.⁵²³

Während im Nachbarland Serbien im Musikgenre des sogenannten „*Turbo-Folk*“ eine Verschmelzung sexueller Gefühle mit nationalen Empfindungen unter anderem durch die

521Interview mit G.I., 00:57:40

522Interview mit J.O., 00:50:29

523Interview mit J.O., 00:51:02

populäre Sängerin Svetlana Veličković (später Ražnatović, bekannt als „Ceca“) möglich und innerhalb des nationalen Diskurses sehr einflussreich ist,⁵²⁴ scheint eine ähnliche Übertragung im kosovo-albanischen Kontext nicht zu funktionieren. Die Sängerinnen Shkurte Fejza und Shyhrete Behluli, denen zugestanden wird, patriotische bzw. nationale Themen in ihrer Musik zu verhandeln, spielen nicht auf Sexuelles an und treten statt in Miniröcken in traditioneller albanischer Bekleidung auf. Adelina Ismajli, die ihren *Plis* mit einem tiefen Ausschnitt kombiniert, wird mehr als Schande für die Nation wahrgenommen, denn als Mobilisiererin für nationales Gedankengut.

Interessant ist, dass auch hier, ähnlich wie beim Vorwurf, nur für den eigenen Profit zu singen, von manchen Interviewpartnern ein Lösungsvorschlag für das Problem des sexualisierten Auftretens mitgeliefert wird. Wie im folgenden Kapitel noch dargestellt werden wird, bewerten einige Gesprächspartner Adelines Auftreten positiv, weil sie in ihm einen Auslöser für die Emanzipation der Frauen sehen. Diese Entwicklung, auf die Adelina laut einiger Interviewpartner ebenfalls Einfluss nimmt, sei aber zu schnell und zu ruckartig verlaufen. Z.Z. spricht sich beispielsweise für eine Art „langsame Revolution“ aus:

Ich glaub, sie hat angefangen. Ich mein, sie war eine der ersten. Das ist schon eine Revolution. Das muss man sich schon trauen. Irgendwie gut, das kann nicht jeder. Nur es darf irgendwie nicht so stark sein. Es kann besser so schleichend kommen.⁵²⁵

4.5.3. Geschlechtsspezifische Interpretationen: In der „Unterhose“⁵²⁶ auf dem Weg zur Emanzipation?

Im vorangegangenen Kapitel wurde herausgearbeitet, dass neben dem Kritikpunkt, Adelina Ismajli und Leonora Jakupi seien unauthentische Geschäftsfrauen, auch Vorwürfe existieren, die das sexualisierte Auftreten der Sängerinnen betreffen. Wie bereits dargestellt, fußt dieser zweite Kritikpunkt vor allem auf dem freizügigen Auftreten von Adelina Ismajli. Von manchen Interviewpartnern werden ihre erotisierten Performances, die einen Bruch mit den gängigen Geschlechterrollenerwartungen mit sich bringen, jedoch als

⁵²⁴Marija Grujić beschäftigt sich in ihrer Dissertation *Community and the Popular. Women, Nation and Turbo-Folk in Post-Yugoslav Serbia* mit den Verzahnungen zwischen Geschlechterrollenbildern, nationalem Empfinden und der Musikrichtung des sogenannten „Turbo-Folk“ (vgl.: Marija Grujić: *Community and the Popular. Women, Nation and Turbo-Folk in Post-Yugoslav Serbia*, unveröffentlichte Dissertation, Central European University Budapest 2009). Im schon zitierten Band *Das politische Lied in Ost- und Südosteuropa* findet sich außerdem ein Beitrag von Armina Galijaš, der sich mit dem serbischen „Turbo-Folk“ im Vergleich zur jugoslawischen Rockmusik beschäftigt (Armina Galijaš 2011, S. 273-294).

⁵²⁵Interview mit Z.Z., 00:40:56

⁵²⁶Interview mit F.A., 00:25:43

eine Art Befreiung sowie als Beitrag zur Emanzipation der Frauen wahrgenommen. Die folgenden Beispiele untermauern, dass Adelina von den Befragten teilweise als Emanzipationssymbol wahrgenommen wird und stellen dar, welche zusätzlichen Kritikpunkte sich aus ihrem provozierenden Auftreten ergeben.

Besonders schlecht fällt die Bewertung beispielsweise beim Interviewpartner R.H. aus:

Sie hat in meinen Augen den Negativ-Effekt gehabt. (...) Sie zeigt eigentlich die Frau wie ein Objekt, nichts Anderes. Halbnackt, das sich eigentlich am Boden herumwälzen soll und gefälligst den Männern zu gefallen hat. Und sie braucht ja keine Ausbildung, weil sie kann auch so erfolgreich sein, wenn sie – entschuldige den Ausdruck – schön die Brüste herzeigt und schön die Männer verrückt macht.⁵²⁷

Nach dieser Interpretation nennt R.H., ähnlich wie der Interviewpartner Z.Z., Personen, die seiner Meinung nach mehr dem Typus der erfolgreichen Frau mit Vorbildfunktion entsprechen würden. Hier führt er unter anderem die kosovarische Politikerin Mimoza Kusari-Lila an, die seiner Ansicht nach sehr intelligent und bodenständig und damit ein Gegenpol zu Adelina sei:

Sie (Mimoza Kusari-Lila, Anm.) ist ganz normal, kommt und plaudert mit dir. Das ist für mich ein Mensch. Sie (Adelina, Anm.) ist nicht so etwas. Entschuldigung, aber: Sich nackt zeigen, das kann jeder. Aber Intelligenz zeigen, das ist ein ganz großer Unterschied. Wenn die Frau (Kusari-Lila, Anm.) herkommt, und mit dir redet, denkst du dir: „Wow, ich habe so viel gelernt (...)!“ Mit der (Adelina, Anm.)? Was willst du denn da lernen? OK, höchstens ein paar andere Praktiken. Aber nichts Sinnvolles.⁵²⁸

In dieser Passage spricht R.H. Adelina Ismajli nicht nur jedwede Intelligenz, sondern auch ihre Menschlichkeit ab und zeigt damit eine sehr emotionale Reaktion auf Adelinas Bruch mit gängigen Geschlechterrollenbildern.

Im Interview mit B.J. kommen ähnliche Kritikpunkte zum Vorschein. Dennoch äußert sich die negative Bewertung der Figur im Gespräch mit B.J. weniger eindrücklich als bei R.H.:

Adelina weckt bei mir folgende Gedanken: Erstens mag ich sie nicht so gern, weil sie denkt: „Wenn eine Frau ausgezogen wird, heißt das Emanzipation.“ Ich glaube das nicht. Das Bewusstsein der Menschen hängt nicht vom Anziehen ab, sondern vom Kopf. Wie viel man studiert hat und was man weiß über das Leben, das ist wichtig.⁵²⁹

Neben der berechtigten Kritik an einem solchen Emanzipationsverständnis, kommt in B.J.s erstem Argument gegen Adelina ihre Vorstellung zum Vorschein, Intelligenz und sexualisiertes Auftreten würden sich nicht vereinen lassen. Laut B.J. habe Adelina nicht verstanden, was Emanzipation bedeute. Ihr Verhalten wird in dem soeben wiedergegebenen Zitat eher durch Dummheit oder Unüberlegtheit erklärt, denn durch strategische Überlegungen und politisches Kalkül. Interessant sind aber folgende

527Interview mit R.H., 01:15:27-01:16:26

528Interview mit R.H., 01:16:26-01:18:20

529Interview mit B.J., 00:33:27-00:34:49

Ergänzungen, die B.J. wenig später vornimmt: „Die Serben haben immer gesagt, dass wir ein Volk sind, das gar nicht studiert, weil wir so streng sind (...). Sie wollte das Gegenteil zeigen mit ihren Outfits. Aber das geht so auch nicht.“⁵³⁰ Mit diesem zweiten Argument wird deutlich, dass B.J. Adelina doch als politische Akteurin wahrnimmt, auch wenn sie das später bestreitet. Adelinas Taktik hätte laut B.J. deshalb nicht funktioniert, weil „nicht alle Frauen in Kosovo so sind wie sie.“⁵³¹ Auf die Frage, wie B.J. Adelinas Verhalten in den 1990er-Jahren bewerte, ergänzt sie außerdem:

Ich sage dir: Sie hat versucht, für Kosovo zu wirken. Aber bitte – mit den Outfits – also das geht so nicht. Ja und sie hatte auch ein Lied über Rugova (...), das darf ich nicht vergessen. Aber sonst mag ich sie nicht so.⁵³²

B.J. ist mit diesen Aussagen neben F.A. die einzige Interviewpartnerin, die Adelina als politische Akteurin wahrnimmt bzw. von sich aus auf ihren Einsatz für die LDK anspielt. Dennoch spricht sie ihr jeden Erfolg als politische Mobilisiererin ab und begründet dies implizit durch den Bruch mit gängigen Geschlechterrollenerwartungen.

Neben R.H. und B.J., die Adelinas Verhalten im Bezug auf die Veränderung der Geschlechterrollenerwartungen negativ bewerten, gibt es aber auch einige Stimmen, die Adelina einen großen Einfluss auf diese Entwicklungen zuschreiben. Die Sängerin scheint ein sehr ambivalentes Symbol zu sein, da die meisten Interviewpartner die Figur im Bezug auf unterschiedliche Aspekte sowohl positiv als auch negativ bewerten.

Der einzige Interviewpartner, der sich nicht negativ oder diffamierend über Adelina äußert, ist G.I. Es wurde schon dargestellt, dass dieser Gesprächspartner vor allem Adelinas Rolle als „Revolutionärin“ der kosovarischen Gesellschaft positiv herausstreicht (4.5.1.). Auf die Frage, wie genau er dies begründe, fällt ihm aber „gerade leider nichts ein.“⁵³³

J.O. weist darauf hin, Adelina habe den Albanern im Bezug auf die Stellung der Frau „die Augen geöffnet.“⁵³⁴ Laut J.O. hätten „die Alten“, wie schon erwähnt, zwar gesagt, sie hätte den Albanern die Ehre genommen. Dennoch „war Adelina damals immer eine, die Sachen gemacht hat, aber trotzdem von den Leuten bewundert wurde.“⁵³⁵ Die Interviewpartnerin äußert gleichzeitig aber auch Bedenken, ob diese Botschaft bei den Rezipienten überhaupt „ankommen“ würde:

Aber ich glaub nicht, dass die (Adelinas weibliche Fans, Anm.) das dann durch sie (Adelina, Anm.) in der Familie anwenden würden. Weil du hörst so von der Mama: „Ja Adelina Ismajli, boah! Perfekter Körper, dies und das (macht eine Pause, um

530Interview mit B.J., 00:35:00

531Interview mit B.J., 00:35:34

532Interview mit B.J., 00:36:05-00:37:10

533Interview mit G.I., 00:52:09

534Interview mit J.O., 00:52:34

535Interview mit J.O., 00:51:12

Spannung zu erzeugen, Anm.). Aber mein Kind darf das nicht!⁵³⁶

Gängige Wertvorstellungen und deren Reproduktion innerhalb der Familie würden laut J.O. also einflussreicher sein, als die mobilisierende Wirkung, die von Adelina Ismajlis Popularität bzw. ihr Bruch mit ebendiesen Konzepten ausgeht.

Der Interviewpartner F.A., der sich, wie dargestellt, zu Beginn des Gesprächs noch ausschließlich negativ über die Sängerin äußert (4.5.2.), spricht ihr wenig später zu, in den 1990er-Jahren ein Emanzipationssymbol gewesen zu sein:

Die war die erste Frau, die erste in ihrer Generation, die mit der Badehose in den Fernseher kam. Das war ein Tabu für diese Zeit und sie machte das aber trotzdem und war sich voll bewusst, was sie tut. Sie hat das nämlich absichtlich gemacht, damit die Frauen sehen: „Man darf auch im Fernsehen mit der Unterhose sein.“⁵³⁷

Anders als B.J., für die Adelina unintentional handelt, ortet F.A. in Adelinas Verhalten eine emanzipatorische: Laut ihm habe Adelina mit ihren Outfits dazu beitragen wollen, klassische Geschlechterrollenzuschreibungen aufzulösen.

4.5.4. Zusammenfassung der Ergebnisse mit Blick auf die Forschungsfragen

Hinsichtlich der Forschungsfragen, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegen, können die Ergebnisse im Bezug auf die beiden Sängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi, die aus den geführten Interviews abgeleitet wurden, wie folgt zusammengefasst werden: Dass keiner der Interviewpartner während der Gespräche von sich aus die beiden Sängerinnen erwähnt und die erzählgenerierende Eingangsfrage keine Assoziationen mit Adelina Ismajli oder Leonora Jakupi auslöst, lässt den ersten Schluss zu, dass es sich bei den beiden ausgewählten Symbolfiguren nicht um dominante Einträge im Symbolsystem handelt. Eine vergleichende Perspektive auf die beiden Figuren ergibt, dass Adelina von den Interviewpartnern als einflussreicher und populärer bezeichnet wird und auch emotionalere Reaktionen hervorruft, als Leonora.

Ein zweiter, genauerer Blick auf die erhobenen Daten bringt das Ergebnis hervor, dass die Sängerinnen von den Gesprächspartnern nicht als nationale Symbole wahrgenommen werden. Jene Deutungen, die aufgrund ihrer Häufigkeit als dominante Interpretationsansätze eruiert werden konnten, falsifizieren vielmehr die zu Beginn der Arbeit aufgestellte These, die beiden Sängerinnen wären einflussreiche nationale Symbolfiguren.

536Interview mit J.O., 00:52:20

537Interview mit F.A., 00:24:52-00:25:49

So werden Adelina Ismajli und Leonora Jakupi von den meisten Interviewpartnern zunächst als unauthentische Geschäftsfrauen wahrgenommen, die nicht aus nationaler Überzeugung handeln oder durch den Willen, sich für ihr Land einzusetzen. In einigen Interviews tauchen die Sängerinnen Shkurte Fejza und Shyhrete Behluli als mutige Patriotinnen auf, die mit ihren Texten und ihrer Musik wesentlich mehr zur Identitätsbildung beitragen und immer noch einen gemeinschaftsstiftenden Einfluss haben.

Bei Adelina Ismajli ist zudem die Deutung als Schande für die Nation häufig feststellbar. Ihr sexualisiertes Auftreten wird als schmerzvoller Bruch mit den Konzepten von Ehre und Schande aufgefasst, der sich besser „langsamer“ vollzogen hätte (Z.Z.). Adelinas sexuelle Anspielungen können von den meisten Interviewpartnern nicht mit nationalen Empfindungen verbunden werden und lösen teilweise emotionale Abwehrhaltungen aus. Obwohl Adelina von manchen Gesprächspartnern auch als Emanzipationssymbol gedeutet wird, das ein neues Frauenbild verkörpert und teilweise auch verbindlich macht, wird sie mehr als „verrückte Nudel“⁵³⁸ denn als nationale Mobilisiererin wahrgenommen.

Die beiden Sängerinnen werden kaum als politische Akteurinnen gedeutet. Leonora Jakupi wird zwar von einigen Interviewpartnern für ihren Song „*Vritet Pafajësia*“ gelobt. Als politisches Engagement wird dies aber weniger gewichtet, als die Musik der Sängerinnen Shkurte Fejza und Shyhrete Behluli. Obwohl zwei Interviewpartner (B.J. und F.A.) von sich aus Adelina Ismajlis Unterstützung der LDK-Partei ansprechen, wird die Sängerin von den Interviewpartnern nicht als politische Akteurin wahrgenommen. Ihre politischen Lieder, wie der in 2.3. analysierte Song „*Uragan çohen Krenarët*“, sind offensichtlich in Vergessenheit geraten. Die ersten Assoziationen mit Adelina sind ausschließlich Erinnerungen an ihre ungewöhnlichen Auftritte in der Kindheit einzelner Gesprächspartner und emotionale Stellungnahmen zu den sexualisierten Performances der Sängerin.

Als Fazit kann deshalb festgehalten werden, dass eine Erotisierung und Sexualisierung nationaler Empfindungen in der gesellschaftlichen Sphäre der Musik im kosovo-albanischen Kontext als Widerspruch wahrgenommen wird. Anders als im serbischen „*Turbo-Folk*“ stößt das Auftreten von Adelina Ismajli auf teilweise heftige Abwehrreaktionen. Davon kann erneut die enge Verzahnung zwischen nationalem Gedankengut und traditionellen Geschlechterrollenbildern abgelesen werden: Adelina Ismajli widerspricht als laszive Sängerin dem gängigen Frauenbild und stößt deshalb auf Ablehnung.

538Interview mit J.O., 00:52:54

5. Resümee

Die vorliegende Arbeit ist an der Schnittstelle zwischen Geistes- und Sozialwissenschaften angesiedelt und setzt sich zum Ziel die in 0.2. vorgestellten und teilweise umfangreichen Forschungsfragen zu beantworten. Hierzu wurden sowohl Erkenntnisstrategien der Geschichtswissenschaft, als auch wissenschaftliche Ansätze aus der Anthropologie verwendet. In einem ersten Schritt (1. und 2. Kapitel) wurden mit Hilfe einer theoretischen Annäherung an die verwendeten Konzepte sowie durch eine historische Kontextualisierung die vorgestellten Forschungsfragen in ihren Kontext eingebettet. Durch die Analyse jener Daten, die bei der Führung von Interviews erhoben wurden, trugen empirische Vorgehensweisen in einem nächsten Schritt zur weiterführenden Auseinandersetzung mit der gewählten Fragestellung bei (4. Kapitel).

In dem nun folgenden Abschnitt (5.1. und 5.2.) sollen die Forschungsfragen mit Hilfe der Ergebnisse, die durch diese beiden unterschiedlichen Zugangsweisen gewonnen wurden, beantwortet werden. Dabei stehen einerseits die albanische Nationalidentität, andererseits die fünf ausgewählten Symbolfiguren als Forschungsgegenstände im Mittelpunkt der Betrachtungen. Kapitel 5.3. enthält außerdem eine kurze Reflexion der Methoden, die zur Datenerhebung und deren Analyse verwendet wurden. Weiters erfolgt darin ein Ausblick auf jene Aspekte, die im Lauf der Arbeit nicht beantwortet werden konnten, aber dennoch weitere interessante Erkenntnisse über die Forschungsgegenstände in Aussicht stellen.

Das abschließende Unterkapitel 5.4. hat die Aufgabe, die drei wichtigsten Erkenntnisse zu den bearbeiteten Forschungsgegenständen noch einmal zusammenzufassen.

5.1. Ergebnisse der theoretischen Auseinandersetzung mit den Symbolfiguren und der albanischen Nationalidentität

Die folgenden beiden Fragenkomplexe, die in 0.2. vorgestellt wurden, konnten hauptsächlich durch eine theoretische Auseinandersetzung mit Konzepten aus der Nationalismusforschung und der Nationsbildung in Südosteuropa sowie der anthropologischen Symboltheorie beantwortet werden:

- a) Inwiefern können die ausgewählten Figuren vor dem Hintergrund der Identitätsbildung im albanischsprachigen Raum und der in Südosteuropa

vorherrschenden Erinnerungskultur als nationale Symbolfiguren betrachtet und analysiert werden?

- b) Welche Inhalte zeichnen die albanische Nationalidentität in Kosovo seit den 1980er-Jahren aus? Ergeben sich durch die Entwicklungen in den 1990ern Brüche mit den wesentlichen Aspekten der albanischen Nationalidentität, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts konstruiert wurden oder verstärken sie deren Inhalte?

Im Folgenden sollen die im Rahmen des 1. und 2. Kapitels der vorliegenden Arbeit erarbeiteten Antworten zusammenfassend festgehalten werden:

- a) Der Blick auf die Entstehung sowie die historische Entwicklung von Nationen in Südosteuropa (2.1.) zeigt vor dem Hintergrund der in 1.1. und 1.2. angestellten Überlegungen deutlich, dass bei der nationalen Identitätsbildung die großen Meistererzählungen eine wichtige Rolle spielen. Erinnerungskulturen, Nationalhistoriographien und die Reproduktion bestimmter gemeinschaftsstiftender Mythen trugen im albanischsprachig besiedelten Raum in Südosteuropa wesentlich dazu bei, dass aus vormodernen Identitäten, die beispielsweise auf der Religionszugehörigkeit oder einer gemeinsamen Sprache basierten, nach und nach nationale Identitäten entstanden. Außerdem lässt sich die Wirkmächtigkeit der nationalen Narrative in Südosteuropa unter anderem durch die mündliche Erzähltradition erklären, die in diesem Raum fest verankert war und ein wichtiges Medium zur Verarbeitung politischer Ereignisse darstellte. In gleichem Maße gewährte sie auch die Reproduktion nationaler Mythen.

Ansätze aus der anthropologischen Symboltheorie liefern ergänzend dazu Erklärungen, wie durch die Verwendung von Symbolen bestimmte Wert- und Normvorstellungen einer Großgruppe reproduziert werden können. Die Arbeiten von Victor Turner weisen Symbolen neben dem „ideologischen Pol“ auch einen „emotionalen Pol“ zu (vgl. 1.3.). So gewährleisteten Symbole eine Verbindung zwischen den Inhalten, welche sie transportieren, und bestimmten Emotionen, welche durch sie geweckt werden. Symbolisch repräsentierte Wert- und Normvorstellungen einer Gruppe werden durch ihre Verbindung mit positiv besetzten Gefühlen sozial verbindlich. Die anthropologische Symboltheorie macht dadurch nicht nur den Zusammenhang zwischen Symbolen und Gruppenbildungsprozessen ersichtlich. Sie stellt auch eine geeignete Grundlage für die Herangehensweise an die für diese Arbeit ausgewählten Frauenfiguren dar. Da

in der anthropologischen Symboltheorie, wie in 1.3. dargestellt wurde, alles zu einem Symbol werden kann, was denk- bzw. wahrnehmbar ist, können auch die fünf Frauenfiguren als Symbole betrachtet und hinsichtlich ihres Einflusses auf die kosovo-albanische Identitätsbildung untersucht werden. Aus der Interpretation verschiedener Elemente eines Symbolsystems durch die in der jeweiligen Gruppe sozialisierten Symbolverwender lassen sich aus symboltheoretischer Perspektive Informationen über deren Wert- und Normvorstellungen gewinnen.

- b) Um die Rolle erfassen zu können, welche die ausgewählten Symbolfiguren bei der Bildung bzw. Reproduktion der albanischen Nationalidentität spielen, wurde in 2.2. die Entwicklung sowie die gegenwärtige Ausformung dieser Identität genauer betrachtet. Dabei konnte anhand ausgewählter Forschungsliteratur nachgezeichnet werden, dass die wesentlichen Elemente der albanischen Nationalidentität bis heute auf Gedanken aus der sogenannten „*Rilindja*“-Zeit basieren. Wie in 2.1. dargestellt wurde, waren es hauptsächlich männliche Intellektuelle, die ab Ende des 19. Jahrhunderts mit der (Re-)Konstruktion bestimmter historischer Mythen versuchten, ein identitätsstiftendes Geschichtsbild für die albanische Nation zu schaffen. Obwohl die Nationsbildung in den albanischsprachig besiedelten Gebieten unterschiedlich verlief, spielen jene Mythen, die Noel Malcolm aus Schriften einzelner Denker der „*Rilindja*“ ableitete (vgl. 2.2.), nicht nur in Albanien, sondern auch in Kosovo bis heute eine wichtige Rolle.

Die Bildung und Etablierung der albanischen Nationalidentität in Kosovo unterscheidet sich aber im Bezug auf die zeitlichen Abläufe von den Prozessen in Albanien. In 2.1. wurde nachgezeichnet, dass die Nationsbildung bei den Albanern in Kosovo erst nach 1945 einsetzte und Ende des letzten Jahrhunderts weiter ausgeformt wurde. So trug der Konflikt mit Serbien ab den 1980er-Jahren wesentlich zur Nationalisierung der Albaner in Kosovo bei und führte zu einem Rückgriff auf jene Elemente der albanischen Nationalidentität, die schon während der „*Rilindja*“-Zeit etabliert und verbreitet wurden. Auch nach dem Kollaps des sozialistischen Albaniens und dem Zerfall Jugoslawiens verbreiteten sich, wie in 2.1. dargestellt wurde, jahrzehntealte Vorstellungen über die albanische Nationalidentität mit Hilfe neuer Medien wie des Internets nicht nur in Südosteuropa, sondern auch in der weltweiten albanischen Diaspora.

Aus den Entwicklungen in den 1990ern ergeben sich demnach keine Brüche mit

den wesentlichen Aspekten der albanischen Nationalidentität, wie sie am Ende des 19. Jahrhunderts erstmals in Erscheinung traten. Vielmehr besitzen die traditionellen Narrative in Form der Mythen des permanenten Kampfes gegenüber fremder Einflüsse bzw. fremder Aggressoren, der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion zugunsten ihrer gemeinschaftsstiftenden Funktion, der ethnischen Homogenität der Albaner und deren illyrischen Ursprungs (vgl. die Darstellung der von Noel Malcolm zusammengefassten Mythengruppen in 2.2.) bis in die Gegenwart einen großen Einfluss auf die Nationalidentität der Albaner in Kosovo und der Diaspora.

5.2. Ergebnisse der empirischen Forschung zu den Symbolfiguren und der albanischen Nationalidentität

Auf diesen Antworten aufbauend wurde im zweiten Abschnitt der vorliegenden Arbeit mit Hilfe narrativer Interviews versucht, die Funktion der fünf ausgewählten Symbolfiguren innerhalb dieser albanischen Nationalidentität zu erheben. Dabei wurden individuelle Deutungsstrategien der befragten Personen ausgewertet, um festzustellen, inwiefern diese Frauenfiguren als nationale Symbole interpretiert und welche Bedeutungen ihnen innerhalb und außerhalb der albanischen Meistererzählung zugeschrieben werden.

Diese Vorgehensweise sollte einerseits Aufschluss über die Signifikate und Funktionen der Symbole geben. Außerdem sollten geschlechtsspezifische Deutungsoptionen und deren Verzahnung mit nationalen Denkweisen sichtbar gemacht werden (Fragenkomplex c). Andererseits hatte die Analyse der erhobenen Daten auch die Aufgabe, Erkenntnisse über die gegenwärtige Ausformung der albanischen Nationalidentität zu gewinnen. Schließlich sollte die Frage, inwiefern die Eigenstaatlichkeit Kosovos die albanische Nationalidentität verändert, ebenfalls beantwortet werden (Fragenkomplex d):

- c) Welche Rolle spielen weibliche Symbolfiguren innerhalb der albanischen Nationalidentität und welche Bedeutungen werden ihnen zugeschrieben? Sind sie als wichtige Inhalte der nationalen Meistererzählung zu sehen? Transportieren diese Symbolfiguren die traditionellen Ausformungen der albanischen Nationalidentität weiter oder ist ihr Einfluss zu Gunsten neuerer Aspekte eher rückläufig? Welche Rolle spielt dabei die Darstellung von Weiblichkeit und inwiefern

lassen sich innerhalb der albanischen Nationalidentität klassische Geschlechterrollenzuschreibungen erkennen?

- d) Wie reagiert die albanische Identitätsbildung auf die Unabhängigkeitserklärung im Jahr 2008? Kann eine Tendenz in Richtung der Ausformung einer regionalen Teilidentität innerhalb der albanischen Nationalidentität festgestellt werden, kommt es zur Etablierung einer eigenständigen kosovarischen Identität oder geht die Identität der Albaner in Kosovo vollends in der albanischen Nationalidentität auf?

Auch an dieser Stelle sollen die im Rahmen des 4. Kapitels der vorliegenden Arbeit erarbeiteten Antworten zusammengefasst bzw. festgehalten werden:

- c) Ein erstes Ergebnis, das im Bezug auf jenen Einfluss festgehalten werden kann, den die fünf ausgewählten Symbolfiguren auf die albanische Nationalidentität nehmen, ist die folgende, aus der Analyse hervorgegangene Beobachtung: Wie in 4.1. dargestellt wurde, beantworten die meisten Interviewpartner die erzählgenerierende Eingangsfrage zunächst ausschließlich mit einem Kanon an männlichen Figuren. Dass die Frage nach wichtigen albanischen Persönlichkeiten in der Kindheit der Befragten bei den meisten Interviewpartnern ausschließlich Assoziationen mit Männern weckt, lässt den ersten Rückschluss zu, dass Frauen bzw. weibliche Symbolfiguren in den Narrativen rund um die albanische Nationalidentität eine untergeordnete Rolle zu spielen scheinen.

Die Figuren als nationale Symbolfiguren

Bei einem genaueren Blick auf die erhobenen Daten wird jedoch deutlich, dass vor allem Mutter Teresa großen Einfluss auf die albanische Identitätsbildung nimmt. Interessanterweise ist sie auch die einzige Figur, die von einem Interviewpartner (Z.Z., wie dargestellt in 4.1.) als Antwort auf die erzählgenerierende Eingangsfrage genannt wird. Mutter Teresa wird im Spannungsfeld zwischen nationalen und religiösen Deutungen von den Symbolinterpreten, wie in 4.4.3. dargestellt wurde, teilweise energisch als nationales Symbol verteidigt.

Die Freiheitskämpferin Shote Galica kann laut der erhobenen Daten ebenfalls als nationale Symbolfigur bezeichnet werden, da sie von den meisten Interviewpartnern als Kämpferin für die albanische Nation bzw. für Kosovo gesehen wird (vgl. 4.3.3.). Im Vergleich mit Mutter Teresa, die von den Interviewpartnern nicht nur öfter

genannt wird, sondern auch emotionaler besetzt ist, ist Shote Galica jedoch ein weniger dominantes Symbol.

Auch die in 4.2.1. nachgezeichneten Reaktionen auf die Figurine *Hyjnesha në fron* als Gesprächsthema machen deutlich, dass dieses Symbol von den Symbolverwendern nicht als dominantes wahrgenommen wird. Dennoch verläuft die Deutung der Figur bei den meisten Interviewpartnern (wie unter anderem in 4.2.2. dargestellt wurde, stellt der Interviewpartner A.B. die einzige Ausnahme dar) ebenfalls innerhalb des nationalen Narratives. Dadurch kann auch die Figurine als nationales Symbol bezeichnet werden.

Die erhobenen Interpretationen der beiden Sängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi falsifizieren eine Vorannahme der vorliegenden Arbeit. Hingegen der Erwartungen, die sich aus der Analyse des Auftretens der beiden Sängerinnen in den 1990er-Jahren ergeben haben, werden Adelina und Leonora von den Interviewpartnern nicht als nationale Symbolfiguren gedeutet. Vielmehr stellt ihr sexualisiertes Auftreten einen Widerspruch mit dem von der Verfasserin erwarteten Status als „Nationalheldinnen“ dar.

Im Bezug auf ihre Relevanz innerhalb der albanischen Meisterzählung kann demnach festgehalten werden, dass besonders Mutter Teresa als wichtiges Element der nationalen Meistererzählung zu nennen ist. Auch Shote Galica und die Figurine *Hyjnesha në fron* symbolisieren traditionelle Werte der albanischen Nationalidentität. Die beiden Sängerinnen repräsentieren als Symbole keine nationalen Werte und wecken negative Empfindungen. Sie werden hauptsächlich durch den Bruch mit klassischen Geschlechterrollen zu Symbolfiguren, die für die Symbolinterpreten innerhalb der albanischen Meistererzählung keine Rolle spielen.

Die Bedeutungen der einzelnen Figuren und deren geschlechtsspezifische Interpretationen

Die vielschichtigen Bedeutungen, die den ausgewählten Symbolfiguren durch die Befragten zugewiesen werden, entscheiden darüber, ob sie als nationale Symbolfiguren gedeutet werden oder nicht. Für die meisten Figuren ergeben sich aus den Interviews teilweise widersprüchliche, komplexe Bedeutungsgebilde, die sowohl Interpretationen innerhalb als auch außerhalb der albanischen Meistererzählung integrieren. Ein erstes auffälliges Ergebnis, auf das bereits

hingewiesen wurde, ist dabei, dass Mutter Teresa, Shote Galica und die *Hyjnesha në fron* von der Mehrheit der Gesprächspartner meist innerhalb des nationalen Diskurses gedeutet werden.

Mutter Teresa

Bei Mutter Teresa, die eine wichtige Rolle als nationale Symbolfigur spielt, da sie die mythischen Werte der religiösen Gleichgültigkeit bzw. Toleranz aktualisiert, steht in den meisten Gesprächen der Konflikt zwischen nationalen und religiösen Deutungsmöglichkeiten im Vordergrund. Auffallend sind dabei vor allem die stark emotionalen Reaktionen und Verteidigungsreflexe, die „religiöse Attacken“ auf Mutter Teresa bei manchen Gesprächspartnern auslösen. Die meisten Interviewpartner sprechen sich dafür aus, die nationale Deutung Mutter Teresas der religiösen vorzuziehen (vgl. 4.4.3.). Inwieweit Mutter Teresa ihre integrierende Funktion als nationales Symbol in Zukunft behalten wird können, oder ob sich jene Tendenzen, die eine Interpretation als religiöses Symbol nach sich ziehen, verstärken werden, bleibt fraglich. Die Antwort darauf hängt laut Ansicht der Verfasserin stark von der neuen Rolle der Religion ab, die für das zukünftige Selbstverständnis der Albaner in Kosovo gegenwärtig ausgehandelt wird.

Neben diesen „internen“ Bedeutungszuweisungen weist Mutter Teresa als einziges der ausgewählten Symbole auch eine nach außen gerichtete Adressiertheit auf: Als „*pars pro toto*“ für die Eigenschaften aller Albaner soll Mutter Teresa als internationale Symbolfigur negativen Klischees entgegengesetzt werden. So hat sie als Symbol die Aufgabe, den Ruf der Albaner in der Welt zu verbessern.

Geschlechtsspezifische Deutungen tauchen bei dieser Figur dahingehend auf, als dass Mutter Teresas weibliche Identität entweder verleugnet wird (vgl. beispielsweise die Aussagen des Interviewpartners F.A., die in 4.4.5. dargestellt wurden), oder Mutter Teresa analog zu den innerhalb des nationalen Diskurses hegemonialen Geschlechterverhältnissen als „Mutter aller Albaner“ bezeichnet wird (vgl. ebenfalls 4.4.5.).

Shote Galica

Shote Galica kann ebenfalls als einflussreiche nationale Symbolfigur bezeichnet

werden, die innerhalb des nationalen Narratives hauptsächlich die Reproduktion des Mythos des permanenten Kampfes gewährleistet. Zusätzlich wird sie durch ihren Bruch mit gängigen Geschlechterrollenerwartungen von den meisten Interviewpartnern als Symbol für die Emanzipation der Frauen gesehen (vgl. 4.3.2.). Bei dieser Deutungsoption kommt es zu einem Verschmelzen der Signifikate „Emanzipation“ und „Kampf für die Nation“, da die meisten Interviewpartner den Antrieb für den Bruch mit klassischen Geschlechterrollen ausschließlich im nationalen Denken der Figur sehen. So verlassen die Befragten bei der Deutung Shote Galicas als Emanzipationssymbol den Rahmen der nationalen Meistererzählung ebenfalls nicht (vgl. 4.3.2.).

Auch die verschiedenen Frauentypen, die Shote Galica in den unterschiedlichen Gesprächen verkörpert, werden von den meisten Interviewpartnern, wie in 4.3.5. beschrieben, in das nationale Narrativ eingepasst.

Ein bei der Deutung dieser Figur besonders auffälliges Phänomen führt außerdem zur Erkenntnis, dass die mündliche Erzähltradition bei der Reproduktion der albanischen Nationalidentität noch immer eine entscheidende Rolle spielt: Shote Galica ist den befragten Personen zunächst hauptsächlich als Protagonistin von Geschichten oder als Teil bestimmter Redewendungen ein Begriff (vgl. 4.3.1.).

Die *Hyjnesha në fron*

Die Figurine *Hyjnesha në fron* wird von den meisten Interviewpartnern ausschließlich innerhalb des nationalen Diskurses gedeutet und kann demnach ebenfalls als wichtiges Element der albanischen Meistererzählung bezeichnet werden. Durch die Figur wird nicht nur der Mythos des illyrischen Ursprungs der Albaner reproduziert (vgl. 4.2.2.), sondern auch der Mythos des permanenten Kampfes (in diesem Fall, wie in 4.2.3 dargestellt, gegen Serbien) aktualisiert. Auffallend ist dabei, dass im Vergleich mit den bereits erwähnten Symbolen vor allem die nationale Deutung dieser Figurine eine Wirkmächtigkeit entfaltet, der sich auch jene Interviewpartner nicht entziehen können, die sich in der Wiener Diaspora mit den Problemen, die nationale Vereinnahmungen dieser Art mit sich bringen können, auseinandergesetzt haben (vgl. die Aussagen des Interviewpartners R.H., dargestellt in 4.2.2.).

Der einzige Interviewpartner, der auch eine geschlechtsspezifische Deutung der

Figurine vornimmt, will zwar mit Hilfe der Ikone argumentieren, dass Frauen im albanischsprachigen Raum schon immer gesellschaftlichen Einfluss und eine hohe Stellung inne gehabt hätten. Gleichzeitig fällt er dabei aber, wie in 4.2.5. herausgearbeitet, in die Reproduktion vermeintlich „natürlicher“ Geschlechterrollenbilder zurück. Auch die Figurine ist demnach ein Symbol für spezifische Weiblichkeitsvorstellungen, die mit den im nationalen Diskurs als legitim angesehen Geschlechterverhältnissen einhergehen.

Adelina Ismajli und Leonora Jakupi

Die beiden ausgewählten Sängerinnen werden von keinem der Gesprächspartner direkt als nationale Symbolfiguren gedeutet. Viele Interviewpartner sehen in den Sängerinnen eher Geschäftsfrauen, die aus Geldgier handeln, als nationale Mobilisiererinnen, die sich aus Überzeugung für die Nation einsetzen. Diesen unauthentischen Geschäftsfrauen werden in einigen Interviews die Sängerinnen Shyhrete Behluli und Shkurte Fejza als mutigere Patriotinnen gegenübergestellt (vgl. 4.5.2.).

Mehr als die nationale Deutung der Figuren steht in den Gesprächen der durch das sexualisierte Auftreten Adelina Ismajlis aufgetretene Bruch mit traditionellen Geschlechterrollenerwartungen im Vordergrund. Dabei wird die Sängerin durch ihre Freizügigkeit einerseits als Symbol für die Emanzipation der Frauen gedeutet. Andererseits wird diese Entwicklung von vielen Interviewpartnern auch vehement abgelehnt und Adelina als „Schande für die Nation“ wahrgenommen. Einige Gesprächspartner gestehen der Sängerin zwar zu, sich für die Nation einsetzen zu wollen. Ihr freizügiges Auftreten wird dabei aber als Hindernis (vgl. die in 4.5.3. wiedergegebenen Aussagen der Interviewpartnerinnen B.J. und J.O.) aufgefasst. Bei der Auswertung der Daten wurde demnach ersichtlich, dass für die im Rahmen dieser Arbeit befragten Personen die Thematisierung nationaler Gedanken mit sexualisiertem Auftreten nicht vereinbar ist (vgl. 4.5.3.).

- d) Durch die Analysen im 4. Kapitel wurde nicht eindeutig ersichtlich, inwiefern sich gegenwärtig die Etablierung einer eigenständigen kosovarischen Identität vollzieht. Auch die Ausformung einer regionalen kosovarischen Teilidentität innerhalb der albanischen Nationalidentität konnte nicht präzise nachgezeichnet werden. Im

Bezug auf das völlige Aufgehen der Identität der Kosovo-Albaner innerhalb der albanischen Nationalidentität konnte ebenfalls kein eindeutiges Ergebnis erzielt werden.

Aus den erhobenen Daten geht dennoch hervor, dass die albanische Nationalidentität in Kosovo nicht starr und unveränderlich ist. Vielmehr bestätigt die Auswertung der geführten Gespräche, dass die Identitätsbildung nach wie vor in Gang ist und seit der Unabhängigkeitserklärung 2008 komplex weiter verläuft. Auch wenn die oben angegebenen Forschungsfragen nicht eindeutig beantwortet werden können, wurden von den Interviewpartnern immer wieder Aussagen getätigt, die gegenwärtige Tendenzen in der Identitätsbildung widerspiegeln.

So wird in mehreren Interviews ersichtlich, dass für die Befragten eine eigenständige, von der albanischen Nationalidentität unabhängige kosovarische Identität nicht existiert (vgl. beispielsweise die in 4.3.3. wiedergegebenen Aussagen des Interviewpartners F.A.). Gleichzeitig deuten die erhobenen Daten aber auch darauf hin, dass sich gegenwärtig gewisse Abgrenzungsprozesse von den Albanern in Albanien bzw. von den Albanern in Mazedonien und vor allem zwischen der Diaspora und den in Kosovo Verbliebenen vollziehen. Bei manchen Interviewpartnern lässt sich dadurch zumindest in Ansätzen die Konstruktion einer kosovarischen Teilidentität innerhalb der albanischen Nationalidentität erkennen (vgl. beispielsweise die in 4.4.3. wiedergegebenen Aussagen des Interviewpartners G.I.). In einem anderen Interview wird ersichtlich, dass die Unabhängigkeitserklärung im Jahr 2008 sowie die andauernden Debatten über die Ausgestaltung der albanischen Nationalidentität vor dem Hintergrund zweier albanischer Staaten Unverständnis und Verunsicherung hervorrufen (vgl. die in 4.3.3. wiedergegebenen Aussagen der Interviewpartnerin B.J.).

Ein gewichtigerer Einfluss auf die Identitätsbildung als die Unabhängigkeitserklärung ist laut der erhobenen Daten jener „Islamisierungsprozess“, den viele Interviewpartner seit der Jahrtausendwende wahrnehmen (vgl. 4.4.3.). Die Neuausverhandlung der Rolle der Religion, deren Relevanz in Kosovo von den meisten Interviewpartnern analog mit dem Mythos der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion als gering eingestuft wird, führt in den Gesprächen immer wieder zu einer Abgrenzung von den Albanern in Mazedonien (vgl. beispielsweise die in 4.4.3. wiedergegebenen Aussagen des Interviewpartners G.I.).

Bei einigen Interviewpartnern taucht bei der Deutung der Figur *Hyjnesha në fron* außerdem der Konflikt mit Serbien als wesentlicher Einflussfaktor auf. Repressalien und Gewalt, die von den Interviewpartnern teilweise selbst erlebt wurden, führen bei manchen Gesprächspartnern zu einer nationalen Deutung der Figur. Dabei liegt der Schwerpunkt meist auf der Reproduktion des Mythos des permanenten Kampfes (vgl. die in 4.2.3. behandelten Deutungsoptionen der Figurine *Hyjnesha në fron*).

Vor dem Hintergrund der ausgewerteten Daten scheint die Eigenstaatlichkeit Kosovos und damit die Existenz eines zweiten mehrheitlich albanischen Staates weniger Einfluss auf die Identitätsbildung zu haben, als gegenwärtige Entwicklungen wie das Aufkommen radikalerer muslimischer Strömungen oder die Gewalterfahrungen in den 1990er-Jahren. Dennoch zeigt die Auswertung der geführten Gespräche, dass die Existenz zweier albanischer Nationalstaaten nicht problemlos in die albanische Nationalidentität integrierbar ist, da einige Interviewpartner mit Unverständnis reagieren bzw. sich während der Gespräche immer wieder dazu veranlasst sehen, ihre Identität vor dem Hintergrund dieser „Doppelstaatlichkeit“ zu erklären.

5.3. Methodenreflexion und Ausblick

Durch die verwendeten Methoden erfüllt das Forschungsdesign der vorliegenden Arbeit die symboltheoretischen Vorgaben insofern, als dass durch die Interviews die individuellen Interpretationen der Symbolinterpreten erhoben werden konnten. Die unterschiedlichen und teilweise widersprüchlichen Deutungsstrategien, die daraus gewonnen wurden, entsprechen den Vorannahmen der anthropologischen Symboltheorie, die Symbole als vielschichtige und ambige Konzepte begreift. So konnten vor allem für die Symbole Mutter Teresa, Shote Galica und *Hyjnesha në fron* ein Panorama möglicher Signifikate festgehalten werden.

Auf die Frage, inwiefern einzelne Interpretationen Rückschlüsse auf das Deutungsverhalten einer ganzen Gruppe zulassen und ob andere Samplingstrategien bei der Fallauswahl andere Deutungsstrategien zu Tage gebracht hätten, ist im Kontext des qualitativen Forschungsdesigns insofern hinzuweisen, als dass der Verfasserin der vorliegenden Arbeit bewusst ist, dass die Daten keine allgemeingültige Aussagekraft

haben. Da die erhobenen Daten dennoch auf eine gewisse Vielschichtigkeit hindeuten und nicht jeweils die eine, verkürzte Bedeutung der Figuren erhoben wurde, kann angenommen werden, dass ein anderes Sampling womöglich nur eine unterschiedliche Schwerpunktsetzung zwischen Deutungen innerhalb und außerhalb des nationalen Diskurses nach sich gezogen hätte.

Deshalb soll die Methodenreflexion zum Abschluss der vorliegenden Arbeit noch zum Ausgangspunkt für eine andere Überlegung werden: Während die beiden Symbole Mutter Teresa und Shote Galica, bei deren Deutung hauptsächlich nationale Interpretationsoptionen wahrgenommen wurden, nicht mehr befragt werden können, besteht die Möglichkeit, mit den noch lebenden Symbolfiguren Adelina Ismajli und Leonora Jakupi über ihre Handlungsmotive zu sprechen. So könnte geklärt werden, inwiefern sich die Sängerinnen selbst als nationale Mobilisiererinnen wahrnehmen, ob sie feministische Ziele verfolgen oder ob beide Absichten gegebenenfalls ineinandergreifen.

Während über den serbischen „*Turbo-Folk*“ und seine Ikonen, wie die schon erwähnte Sängerin „Ceca“, bereits Arbeiten existieren, die den Zusammenhang zwischen Nationalismus, Sexualität, Frauenbildern und Populärmusik untersuchen,⁵³⁹ gibt es laut Kenntnisstand der Verfasserin keine Arbeiten, die sich mit vergleichbaren albanischen Musikgenres beschäftigen.⁵⁴⁰ Eine weiterführende Auseinandersetzung mit Adelina Ismajli und Leonora Jakupi könnte auch die andersartige Rezeption der beiden Sängerinnen Shkurte Fejza und Shyhrete Behluli thematisieren. Die erhobenen Daten haben ergeben, dass vor dem Hintergrund der von Victor Turner argumentierten Ritualtheorie (vgl. 1.3.) im kosovo-albanischen Kontext durch das Ansprechen sexueller Gefühle keine Übertragung vom ideologischen auf den emotionalen Pol möglich scheint: Die Nation als sozial Erwünschtes kann durch das Ritual „sexualisierte Popmusik“ nicht zum sozial Begehrten gemacht werden. Eine weiterführende Auseinandersetzung mit der Musik der genannten Sängerinnen könnte diese Hypothese zum Ausgangspunkt nehmen und weitere Erkenntnisse über den Zusammenhang zwischen Musik, nationalem Denken und geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen am Beispiel albanischer Populärmusik zu Tage bringen.

539Hierzu seien neben dem Hinweis auf einige serbischsprachige Auseinandersetzungen noch einmal die Dissertation von Marija Grujić (Marija Grujić Budapest 2009) sowie der bereits zitierte Artikel von Armina Galijaš (vgl. Armina Galijaš 2011) erwähnt.

540Der schon zitierte Artikel von Martin Prochazka (Martin Prochazka 2011) beschäftigt sich zwar unter anderem mit der Mobilisierungskraft des Songs „*Vritet Pafajësia*“ von Leonora Jakupi. Die geschlechtsspezifische Perspektive und deren Verzahnung mit nationalen Deutungsangeboten der Songs wird hier jedoch nicht untersucht. Auch die bereits erwähnten Analysen von Jane Sugarman (Jane Sugarman 2010) gehen nicht auf diesen Zusammenhang ein.

5.4. Fazit: Drei Erkenntnisse zur Bedeutung der ausgewählten Symbolfiguren und deren Funktion innerhalb der albanischen Meistererzählung

Zusätzlich zu der erfolgten Beantwortung der Forschungsfragen sollen im folgenden noch drei wesentliche Erkenntnisse festgehalten werden:

1. Die soeben erfolgte Beantwortung der Forschungsfragen macht deutlich, dass bei der Interpretation der Symbole Mutter Teresa, Shote Galica und der Figurine *Hyjnesha në fron* von den befragten Symbolverwendern hauptsächlich nationale Deutungsstrategien wahrgenommen werden. Die ausgewählten Figuren werden so zu nationalen Symbolen. Gleichzeitig gewährleisten sie dadurch die Reproduktion bestimmter Mythen und nehmen damit Einfluss auf die derzeitige Ausformung der albanischen Nationalidentität: Die Mythen des illyrischen Ursprungs, des permanenten Kampfes und der Gleichgültigkeit gegenüber der Religion werden durch die Symbolfiguren aktualisiert und spielen demnach auch gegenwärtig eine wichtige Rolle im Identitätsverständnis der Kosovo-Albaner.
2. Die analysierten Figuren zeichnen sich durch vielschichtige Deutungsoptionen aus, die sich sowohl innerhalb als auch außerhalb des nationalen Diskurses erstrecken und oft auch beide Signifikatgruppen integrieren. Die befragten Symbolverwender, die immer wieder die Wahl zwischen diesen unterschiedlichen Interpretationsoptionen haben, entscheiden sich bei den genannten Figuren meistens für eine Deutung innerhalb der nationalen Meistererzählung. Auch wenn immer wieder Gegenstimmen auftreten, kann daraus eine gewisse Wirkmächtigkeit bzw. die Verbindlichkeit dieser Meistererzählung abgelesen werden.
3. Die Analyse der erhobenen Deutungsstrategien der befragten Symbolverwender macht in vielen Fällen die enge Verzahnung zwischen den Konzepten Geschlecht und Nation erkennbar. Auffällig ist, dass bei jenen drei Figuren, welche von den Interviewpartnern national gedeutet werden, das verkörperte Frauenbild ebenfalls nationalisiert wird: So wird Mutter Teresas Weiblichkeit entweder negiert (vgl. die in 4.4.5. dargestellten Aussagen des Interviewpartners F.A:), oder sie tritt als „Mutter der Albaner“ auf. Shote Galica ist als emanzipierte Kämpferin, die mit den gängigen Geschlechterrollenerwartungen bricht, nur dadurch vorstellbar, dass ihr Verhalten mit dem Einsatz für die Nation entschuldigt wird. Als Modell für eine Ehefrau wird sie ebenfalls nationalisiert. Auch in ihrer Mutterrolle entspricht sie jenen Rollenklischees, die innerhalb des nationalen Diskurses für Frauen bereitstehen.

Die Figurine *Hyjnesha në fron* wird zwar kaum geschlechtsspezifisch gedeutet. Dennoch findet sich hier in gleicher Weise eine Anspielung, die klassische Geschlechterverhältnisse naturalisiert und dadurch ebenfalls die enge Verzahnung zwischen bestimmten Geschlechterrollen und nationalem Denken illustriert.

Jene beiden Figuren, die hingegen der Vorannahmen nicht als nationale Symbole gedeutet werden, brechen durch ihr Verhalten zwar ebenfalls mit gängigen Geschlechterrollenerwartungen. Die erhobenen Daten zeigen aber, dass ihr sexualisiertes Auftreten nicht durch den Einsatz für die Nation entschuldigt wird. Die Sängerinnen werden als eigennützige Geschäftsfrauen abgelehnt und nicht als nationale Mobilisiererinnen wahrgenommen. Eine Verbindung zwischen sexuellen und nationalen Empfindungen stellt für die Befragten ein nicht zu überbrückendes Problem dar und wird von den Interviewpartnern abgelehnt.

6. Quellenangaben

Wissenschaftliche Literatur

Anderson, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London u.a. 1993

Assmann, Jan und Tonio Hölscher (Hg.): Kultur und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1988

Bakić-Hayden, Milica: „National Memory as Narrative Memory. The Case of Kosovo“, in: Maria Todorova (Hg.): Balkan Identities. Nation and Memory, London 2004, S. 25-40

Bartl, Peter: „Zum Geschichtsmythos der Albaner“, in: Dittmar Dahlmann und Wilfried Potthoff (Hg.): Mythen, Symbole, Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2002, S. 119-139

Behring, Eva und Ludwig Richter, Wolfgang F. Schwarz: „Vorwort“, in: Dieselben (Hg.): Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel- und Südosteuropas, Stuttgart 1999, S.1-10

Berrenberg, Jeanne: „Symboltheorie aus ethnologischer Sicht: Eine einführende Skizze“, in: Anne Ebert, Maria Lidolka, Karoline Bahrs, Karoline Noack (Hg.): Differenz und Herrschaft in den Amerikas. Repräsentationen des Anderen in Geschichte und Gegenwart, Bielefeld 2009, S. 25-34

Böhm, Andreas: „Theoretisches Codieren: Textanalyse und Grounded Theory“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Hamburg 2005, S. 475-485

Brunnbauer, Ulf: „Politische Entwicklung Südosteuropas von 1945 bis 1989/1991“, in: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hg.): Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 2011, S. 597-650

Ceka, Egin: „Grundzüge der albanischen nationalen Identität vom Sozialismus bis heute“, in: Dieter Segert (Hg.): Postsozialismus. Hinterlassenschaft des Staatssozialismus und die neuen Kapitalismen in Europa, Wien 2007, S. 101-121

Clayer, Nathalie: „Religion, Nationsbildung und Gesellschaft. Paradigmen der Forschung über Religion, Nationsbildung und Gesellschaft im albanischen Siedlungsraum seit dem 19. Jahrhundert“, in: Oliver Jens Schmitt, Eva Anne Frantz (Hg.): Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung, München 2009, S. 107-117

Clewing, Konrad: „Religion und Nation bei den Albanern. Von Anspruch und Wirkungsmacht eines Religion übergreifenden Nationenkonzepts“, in: Alois Mosser (Hg.): Politische Kultur in Südosteuropa. Identitäten, Loyalitäten, Solidaritäten, Frankfurt am Main 2006, S. 147-182

Clewing, Konrad: „Nationsbildung und Nationalismus in Südosteuropa“, in: Derselbe,

Oliver Jens Schmitt (Hg.): Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 2011a, S. 708-731

Clewing, Konrad: „Staatensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum: Südosteuropa im langen 19. Jahrhundert“, in: Derselbe, Oliver Jens Schmitt (Hg.): Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 2011b, S. 432-553

Čolović, Ivan: The Politics of Symbol. Essays in Political Anthropology, London 2002

Čolović, Ivan: Kulturterror auf dem Balkan. Essays zur Politischen Anthropologie, Osnabrück 2011

Di Lellio, Anna und Stephanie Schwandner-Sievers: „The Legendary Commander: The Construction of an Albanian Master-Narrative in Post-War Kosovo“, in: Nations and Nationalism 12 (3) 2006, S. 513-529

Eickelpasch, Rolf und Claudia Rademacher: Identität, Bielefeld 2004

Elsie, Robert: Historical Dictionary of Kosovo, Lanham Md. u.a. 2011

Endresen, Cecile: „Do not look to church and mosque? Albania's Post-Communist clergy on Nation and Religion“, in: Oliver Jens Schmitt (Hg.): Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa, Frankfurt/Main 2010, S. 233-258

Erbelding, Susanne: „Alles ist ja nur symbolisch zu nehmen...“, in: Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hg.): Kykladen. Lebenswelten einer frühgriechischen Kultur, Darmstadt 2011, S. 202-203

Fischer, Bernd J.: „Perceptions and Reality in Twentieth-Century Albanian Military Prowess“, in: Derselbe, Stephanie Schwandner-Sievers (Hg.): Albanian Identities. Myth and History, Bloomington 2002, S. 134-142

Fischer, Wladimir: „Das 'Loch' in der serbischen Erinnerung. Reaktionen auf das westliche Geschichtsmodell zwischen Literaturgeschichte und Popularkultur“, in: Penka Angelova, Manfred Müller (Hg.): Erinnerungskulturen im Vergleich, Wien 2009, S. 67-96

Gal, Susan (Hg.): Reproducing Gender. Politics, Publics and Everyday Life after Socialism, Princeton 2000

Gal, Susan und Gail Kligman: The Politics of Gender after Socialism. A comparative-historical Essay, Princeton 2000

Galijaš, Armina: „Musik als Spiegel politischer Einstellungen. Turbofolk vs. Rock“, in: Stefan Michael Newerkla, Fedor B. Poljakov, Oliver Jens Schmitt (Hg.): Das politische Lied in Ost- und Südosteuropa, Wien u.a. 2011, S. 273-294

Geertz, Clifford: „Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur“, in: Derselbe (Hg.): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1994, S. 7-43

Grujić, Marija: Community and the Popular. Women, Nation and Turbo-Folk in Post-Yugoslav Serbia, unveröffentlichte Dissertation, Central European University Budapest 2009

Hark, Sabine: „Queer Studies“, in: Christina von Braun, Inge Stephan (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien, Wien u.a. 2005. S. 285–303

Hobsbawm, Eric J. und Terrence Ranger (Hg.): The Invention of Tradition, Cambridge u.a. 1995

Hopf, Christel: „Qualitative Interviews - ein Überblick“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Hamburg 2005, S. 349-360

Hülst, Dirk: Symbol und soziologische Symboltheorie. Untersuchungen zum Symbolbegriff in Geschichte, Sprachphilosophie, Psychologie und Soziologie, Opladen 1999

Ivanišević, Alojz: „Die Rolle der Frau im südslawischen Raum im 19. und 20. Jahrhundert“, in: Marija Wakounig (Hg.): Die gläserne Decke. Frauen in Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa im 20. Jahrhundert, Wien u.a. 2003, S. 145-180

Iveković, Rada: „The Fiction of Gender Constructing the Fiction of Nation: On How Fictions Are Normative, and Norms Produce Exceptions“, in: Karl Kaser, Elisabeth Katschnig-Fach (Hg.): Gender and Nation in Southeastern Europe, Münster 2005, S. 19-38

Kaser, Karl: „Familie und Geschlechterbeziehungen“, in: Derselbe (Hg.): Historische Anthropologie im südöstlichen Europa, Wien u.a. 2003, S. 153–174

Kolstø, Pål: „Assessing the Role of Historical Myths in Modern Society“, in: Derselbe (Hg.): Myth and Boundaries in South-Eastern Europe, London 2005, S. 1-34

Kowal, Sabine und Daniel C. O'Connell: „Zur Transkription von Gesprächen“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Hamburg 2005, S. 437-447

Kreisky, Eva: „Vom patriarchalen Staatssozialismus zur patriarchalen Demokratie. Der politische Systemwechsel in Osteuropa aus der Gender-Perspektive“, in: Dieselbe (Hg.): Vom patriarchalen Staatssozialismus zur patriarchalen Demokratie, Wien 1996, S. 7-22

Loewenstein, Bedrich: „Symbole, Mythen, nationale Integration. Anmerkungen zum Thema 'Historische Feldbeherrschung'“, in: Eva Behring, Ludwig Richter, Wolfgang F. Schwarz (Hg.): Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel- und Südosteuropas, Stuttgart 1999, S. 23-31

Lord, Albert Bates: The Singer of Tales, Cambridge 1960

Luci, Nita: „Transitions and Traditions: Redefining Kinship, Nation and Gender in Kosova“, in: Karl Kaser, Elisabeth Katschnig-Fach (Hg.): Gender and Nation in Southeastern Europe, Münster 2005, S. 143-169

Lukić, Jasmina: „Media Representations of Men and Women in Times of War and Crisis:

The Case of Serbia“, in: Susan Gal (Hg.): Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life After Socialism, Princeton 2000, S. 393-423

McClintock, Anne: „No Longer in a Future Heaven': Gender, Race and Nationalism“, in: Dieselbe, Aamir Mufti, Ella Shohat (Hg.): Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives, London u.a. 1997, S. 89-112

Mai, Nicola: „Jugend und italienische Medien“, in: Karl Kaser, Robert Pichler, Stephanie Schwandner-Sievers (Hg.): Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien u.a. 2002, S. 39-62

Malcolm, Noel: „Myths of Albanian National Identity. Some Key Elements, as Expressed in the Works of Albanian Writers in America in the Early Twentieth Century“, in: Bernd J. Fischer, Stephanie Schwandner-Sievers (Hg.): Albanian Identities. Myths and History, Bloomington 2012, S. 70-87

Maurer, Michael: „Historische Anthropologie“, in Derselbe (Hg.): Aufriß der Historischen Wissenschaften in sieben Bänden, Band 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2003, S. 294-387

Mayring, Philipp: „Qualitative Inhaltsanalyse“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Hamburg 2005, S. 468-475

Merkens, Hans: „Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion“, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Hamburg 2005, S. 286-299

Michel, Paul (Hg.): Symbole im Dienste der Darstellung von Identität, Bern u.a. 2000

Papić, Žarana: „Postcommunism and Gender. War, Nationalist Mutations and the Social Position of Women in Serbia“, in: Susanne Binder, Jelena Tošić (Hg.): Refugee Studies and Politics. Human Dimensions and Research Perspectives, Wien 2002, S. 205-210

Popović, Tanja: Die Mythologisierung des Alltags. Kollektive Erinnerungen, Geschichtsbilder und Vergangenheitskultur in Serbien und Montenegro seit Mitte der 1980er Jahre, Zürich 2003

Prochazka, Martin: „Kriegslieder im Kosovokonflikt 1999“, in: Stefan Michael Newerkla, Fedor B. Poljakov, Oliver Jens Schmitt (Hg.): Das politische Lied in Ost- und Südosteuropa, Wien u.a. 2011, S. 295-308

Ramaj, Albert: „Mutter Teresa von Kalkutta ist Gonxha Bojaxhiu von Skopje“, in: Derselbe, Thede Kahl, Izer Maksuti (Hg.): Die Albaner in der Republik Makedonien. Fakten, Analysen, Meinungen zur interethnischen Koexistenz, Wien 2006, S. 39-64

Salvatici, Silvia: „Public Memory, Gender and National Identity in Postwar Kosovo: The Albanian Community“, in: Paula Hamilton, Linda Shopes (Hg.): Oral History and Public Memories, Philadelphia 2008, S. 253-268

Schmitt, Oliver Jens: Kosovo. Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft,

Wien u.a. 2008

Schmitt, Oliver Jens: Skanderbeg. Der neue Alexander auf dem Balkan, Regensburg 2009

Schmitt, Oliver Jens: Die Albaner. Eine Geschichte zwischen Orient und Okzident, München 2012

Schmitt, Oliver Jens: „Albanischer Nationalismus“, in: Europäische Rundschau. Vierteljahresschrift für Politik, Wirtschaft und Zeitgeschichte 1 2013, S. 27-34

Schmitt, Oliver Jens und Eva Anne Frantz (Hg.): Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung, München 2009

Schöpflin, George: Nations. Identity. Power. The New Politics of Europe, London 2000

Schöpflin, George: „The Nature of Myth. Some Theoretical Aspects“, in: Bernd J. Fischer, Stephanie Schwandner-Sievers: Albanian Identities. Myth and History, Bloomington 2002, S. 26-30

Schwandner-Sievers, Stephanie: „Freund, Feind und Ehre“, in: Helmut Eberhart u.a. (Hg.): Albanien. Stammesleben zwischen Tradition und Moderne, Wien u.a. 1995, S. 117-132

Schwandner-Sievers, Stephanie: „Narratives of Power: Capacities of Myth in Albania“, in: Dieselbe, Bernd J. Fischer (Hg.): Albanian Identities. Myth and History, Bloomington 2002, S. 3-25

Dieter Segert: „Postsozialismus – Spätsozialismus - Staatssozialismus: Grundlinien und Grundbegriffe einer politikwissenschaftlichen Postsozialismus-Forschung“, in: Derselbe (Hg.): Postsozialismus. Hinterlassenschaften des Staatssozialismus und neue Kapitalismen in Europa, Wien 2007, S. 1-23

Sieder, Reinhard: „Erzählungen analysieren – Analysen erzählen. Narrativ-biographisches Interview, Textanalyse und Falldarstellung“, in: Karl R. Wernhart, Werner Zips (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung, Wien 1998, S. 145-171

Sütterlin, Christa: „Symbole und Rituale im Dienste der Herstellung und Erhaltung von Gruppenidentität“, in: Paul Michel (Hg.): Symbole im Dienste der Darstellung von Identität, Bern u.a. 2000, S. 1-16

Sugarman, Jane: „Kosova Calls for Peace: Song, Myth, and War in an Age of Global Media“, in: John Morgan O'Connell, Salwa El-Shawan Castelo-Branco (Hg.): Music and Conflict, Illinois 2010, S. 17-45

Verdery, Katherine: „From Parent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe“, East European Politics and Society 8, 1994, H.2, S. 225-255

Verdery, Katherine: What Was Socialism and What Comes Next? Princeton 1996

Vollnhals, Clemens: „Der Totalitarismusbegriff im Wandel“, in: Aus Politik und

Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung 'Das Parlament', B 39/2006 v. 25.9.2006, S. 21-27

Wiesinger, Barbara: Partisaninnen. Widerstand in Jugoslawien 1941-1945, Wien u.a. 2008

Yuval-Davis, Nira: Gender and Nation, London 1997

Zimmermann, Tanja (Hg.): Balkan Memories. Media Constructions of National and Transnational History, Bielefeld 2012

Lexika

Burdorf, Dieter u.a. (Hg.): Metzler Lexikon Literatur, Stuttgart u.a. 2007

Cancik, Hubert (Hg.): Der Neue Pauly, Stuttgart u.a. 1998

Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart u.a. 2008

Schubert, Klaus und Martina Klein: Das Politiklexikon, Bonn 2011

Journalistische und filmische Arbeiten

Muggeridge, Malcolm: Mutter Teresa. Erste authentische Biographie, Freiburg im Breisgau u.a. 1972

Hitchens, Christopher: The Missionary Position. Mother Teresa in Theory and Practice, London 1995

Hell's Angel. Mother Teresa of Kalkutta, Christopher Hitchens, GB 1994

Sonstige Literaturangaben

Buxhovi, Jusuf: Kosova in drei Bänden. Antike, Mittelalter, Osmanisches Reich bis zum internationalen Protektorat, Prishtina u.a. 2012

Jubani, Bep: Historia e popullit Shqiptar. Për shkollat e mesme, Prishtina 2003

Oschlies, Wolf: Mutter Teresa. Die Jugend in Skopje. Wieser Verlag, Klagenfurt 2009

Online-Artikel in Zeitungen, Zeitschriften und Magazinen

<http://derstandard.at/1353208232884/Albanien-will-allen-ethnischen-Albanern-die-Staatsbuergerschaft-geben>

<http://derstandard.at/1358304927258/Radikaler-Islam-als-tickende-Bombe-im-Kosovo>

<http://diestandard.at/1234508506723/Albanien-Jungfrauen-als-Patriarchen>

<http://www.nzz.ch/aktuell/international/uebersicht/neues-selbstbewusstsein-der-albaner-1.17967270>

<http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/umstrittenes-kopftuchverbot-in-kosovo-1.6469505>

<http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/5872071/Mother-Teresa.html>

<http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2010-08/mutter-teresa-katholisch>

<http://www.zeit.de/gesellschaft/2013-06/fs-sworn-virgins-hristova-2>

<http://www.stern.de/panorama/frauen-in-albanien-das-leben-hat-sie-zu-maennern-gemacht-660047.html>

<http://www.sueddeutsche.de/panorama/studie-kratzt-an-mythos-mutter-teresa-alles-nur-keine-heilige-1.1618899>

http://diepresse.com/home/panorama/religion/518256/Albanien-Indien_Streit-um-Knochen-von-Mutter-Teresa

<http://www.koha.net/?page=1,5,133571>

<http://edition.cnn.com/2009/WORLD/europe/10/17/albania.mother.teresa/>

http://www.ajc.com/news/content/news/stories/2008/06/24/albania_sworn_virgins.html

http://www.kosova-aktuell.de/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=103

<http://www.eurasischesmagazin.de/artikel/Mutter-Teresa-war-eher-Deutsche-als-Albanerin/20091018>

<http://www.balkanweb.com/kultur%EB/2691/idhulli-i-dardanise-apo-hyjnesha-ne-fron-56278.html>

Wikipedia-Artikel

http://sq.wikipedia.org/wiki/Hyjnesha_në_fron

http://sr.wikipedia.org/wiki/Богинња_на_трону

http://sq.wikipedia.org/wiki/Shote_Galica

http://en.wikipedia.org/wiki/Shote_Galica

http://sh.wikipedia.org/wiki/Šota_Galica

http://de.wikipedia.org/wiki/Leonora_Jakupi

http://de.wikipedia.org/wiki/Adelina_Ismajli

http://en.wikipedia.org/wiki/Adelina_Ismajli

Beiträge in Onlineforen

<http://www.balkanforum.info/f26/albanertum-55240/>

<http://www.balkanforum.info/f16/shote-galica-34371/index2.html>

<http://www.balkanforum.info/f16/epirotische-taetowierung-frauen-albanien-218080/index2.html>

<http://www.balkanforum.info/f13/adelina-ismaili-uber-alles-steht-albanertum-85351/>

<http://www.balkanforum.info/f13/kosovarian-star-leonora-jakupi-63072/>

<http://www.balkanforum.info/f26/mutter-teresa-gehoert-hoelle-191277/>

<http://www.balkanforum.info/f12/witz-mutter-theresa-ploetzlich-kosovo-albanerin-5072/>

<http://www.balkanforum.info/f16/mutter-teresa-sprach-albanisch-mutter-teresa-jahr-2010-a-103464/>

Videos auf Youtube

<http://www.youtube.com/watch?v=0k2GJW8F38M>

http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=3j85pKUE67k

<http://www.youtube.com/watch?v=0k2GJW8F38M>

<http://www.youtube.com/watch?v=UoLEeZhpTU>

<http://www.youtube.com/watch?v=WEwRdlCpwzQ>

Bildquellen⁵⁴¹

<http://xhaxhai.files.wordpress.com/2011/06/21651.jpg>

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d1/Azem_Bejta.jpg

<http://photos1.blogger.com/blogger/1355/4049/1600/adelina1-315x278.0.jpg>

Screenshot aus dem Video <http://www.youtube.com/watch?v=0k2GJW8F38M>

Screenshot aus dem Video <http://www.youtube.com/watch?v=D38DFICq1H0>

Weitere Internetquellen

<http://www.adelinaismaili.ch/ADELINA/BIOGRAPHY.html>

<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/18343/totalitarismus>

<http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/17136/autoritaer>

<http://muzeu.rks-gov.net/>

<http://kk.rks-gov.net/prishtina/home.aspx>

<http://www.festfilmkosova.org/>

http://www.lirilushi.com/film_teater_de.html

<http://zbor.al/shota.html>

<http://albanisches-institut.ch/wp-content/uploads/2013/02/Antithesis-Buxhovi.pdf>

⁵⁴¹Die Verfasserin hat sich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit einzuholen. Sollte dennoch eine unbeabsichtigte Urheberrechtsverletzung bekannt werden, wird um Meldung ersucht!

7. Anhang

a) Biographische Angaben zu den Befragten

Narrative Interviews

Die Interviewpartnerin B.J. ist 24 Jahre alt und stammt aus einer muslimischen Familie aus einem Dorf in der Nähe von Gjakova. Ihr Umfeld und ihre Familie bezeichnet B.J. als wenig religiös, ihr Vater habe ihr aber immer wieder von der albanischen Geschichte erzählt. Die Familie von B.J. war väterlicherseits an den Studierendenprotesten im Jahr 1981 beteiligt. Einige Familienmitglieder starben oder flüchteten in die Schweiz.

Während des Krieges in den Jahren 1998/1999 flüchtete die Familie zunächst nach Albanien und später nach Mazedonien. Im Jahr 2009 kam B.J. nach Österreich, um dort zu studieren. Seither studiert sie Rechtswissenschaften.

Das Interview mit B.J. wurde am 18. September 2013 geführt und aufgezeichnet.

Die Interviewpartnerin J.O. wurde in Wien geboren und ist 21 Jahre alt. Ihre Familie stammt ebenfalls aus einem Dorf in der Nähe von Gjakova und ist katholisch. J.O.s Eltern kamen 1992 nach Österreich, weil ihr Vater einen gewaltsamen Konflikt erahnte.

J.O.s Vater, den sie selbst als „patriotisch“ bezeichnet, studierte in Prishtina. Er war ebenfalls an den Studierendenprotesten im Jahr 1981. Die Interviewpartnerin hält fest, ihr Vater habe sich immer bemüht, ihr die albanische Geschichte näher zu bringen.

J.O. ist in Niederösterreich aufgewachsen und studiert seit drei Jahren in Wien. Sie ist in einer Studentenorganisation engagiert und setzt sich für albanische Studierende ein.

Das Interview mit J.O. wurde am 13. September 2013 geführt und aufgezeichnet.

Der Interviewpartner Z.Z. wurde 1976 in Istog geboren und kam vor dem Krieg nach Österreich, um hier zu studieren. Er stammt aus einer muslimischen Familie, die laut eigener Aussagen aber nicht besonders religiös war. Von seiner Mutter sei er offen und liberal erzogen worden. Z.Z. studierte in Wien Betriebswirtschaftslehre. Heute arbeitet er als freischaffender Künstler.

Das Interview mit Z.Z. wurde am 6. September 2013 geführt und aufgezeichnet.

Der Interviewpartner R.H. kam als Sechsjähriger mit seinen Eltern zu Beginn der 1990er

nach Wien. R.H. besuchte in Wien die Schule, war aber laut eigener Angaben über seine Familie immer eng mit Kosovo verbunden. Seine Familie bezeichnet er als „national eingestellt“. Sein Vater war in Kosovo politisch aktiv.

R.H. engagierte sich während seines geisteswissenschaftlichen Studiums in einem Studentenverein und steht kurz davor, eine Stelle in Prishtina anzunehmen.

Das Interview mit R.H. wurde am 4. September 2013 geführt und aufgezeichnet.

Der Interviewpartner G.I. wurde 1981 in der Nähe von Prizren geboren und kommt aus einer muslimischen Familie. Seine Kindheit ist laut eigener Aussagen stark vom Konflikt zwischen Serben und Albanern geprägt.

Während des Krieges flüchtete er in die Schweiz. Nach dem Krieg beendete er in Kosovo seine Schulausbildung und begann in Prishtina Germanistik zu studieren. 2007 kam er nach Österreich und setzte in Wien sein Germanistikstudium fort. Seit dem Abschluss seines Studiums ist er im Gastronomiebereich tätig.

Das Interview mit G.I. wurde am 3. September 2013 geführt und aufgezeichnet.

Der Interviewpartner A.B. wurde 1973 in Gjilan geboren, stammt aus einer muslimischen Familie und kam im Laufe seines Studiums nach Österreich. Seine Kindheit war laut eigener Angaben geprägt vom jugoslawischen Kult um Tito und die Partisanen.

A.B. studierte Germanistik und Geschichte und arbeitet momentan an seiner Dissertation. In Wien bekleidet er außerdem eine politische Funktion.

Das Interview mit A.B. wurde am 31. August 2013 geführt und aufgezeichnet.

Der Interviewpartner F.A. wurde 1964 in der Nähe von Peja geboren und stammt ebenfalls aus einer muslimischen Familie. Als Jugendlicher engagierte er sich in den Protestbewegungen von 1981. Er studierte in Prishtina Betriebswirtschaftslehre und wanderte 1989 nach Österreich aus. In Wien absolvierte er eine Lehre und leitet heute selbstständig einen Betrieb. Während des Krieges bekleidete F.A. eine politische Funktion in der Exilregierung.

Das Interview mit F.A. wurde am 29. August 2013 geführt und aufgezeichnet.

Expertinneninterviews

Stephanie Schwandner-Sievers studierte Anthropologie und Balkanologie an der Freien Universität Berlin. Sie forscht und lehrt unter anderem an den Universitäten Roehampton und Bologna und leitet die akademische Beratungsfirma „*Anthropology Applied Limited*“. Seit den 1980ern führt sie regelmäßig Feldforschungen in den albanischsprachigen Gebieten Südosteuropas durch und fokussiert dabei unter anderem die Themen Identitätsbildung, Politik, Geschlecht, Nationalismus, Mythenproduktion etc.

Das Interview mit Stephanie Schwandner-Sievers wurde am 29. März 2003 geführt und aufgezeichnet.

Elife Krasniqi studierte in Prishtina und New York Soziologie. Derzeit arbeitet sie an der Universität Graz an ihrer Dissertation mit dem Thema „Geschlechterbeziehungen und Soziale Sicherheit im Kosovo“. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen unter anderem in der Familien- und Geschlechterforschung in Südosteuropa. Sie beschäftigt sich außerdem mit Frauenbildern im albanischen Geschichtsbild und im kollektiven Gedächtnis.

Das Interview mit Elife Krasniqi wurde am 17. April 2013 geführt und aufgezeichnet.

b) Leitfaden für die narrativen Interviews

1. PHASE EINS DES INTERVIEWS

Erzählgenerierende Eingangsfragen: individuelle Symbolinterpretation

FRAGE	INTENTIONEN
„Gehen Sie bitte in Ihrer Erinnerung zurück in Ihre Kindheit und Jugend bzw. in ihre Schulzeit, die Sie in Kosovo verbracht haben. Gab es damals in Ihrem Umfeld (Schule, Familie, Freundeskreis, Öffentlichkeit) historische oder fiktive Figuren bzw. Persönlichkeiten, die für Sie als Albaner wichtig waren?“	<ul style="list-style-type: none"> • angenehme Atmosphäre herstellen • Erzählfluss über Nationalsymbole in Kindheit und Jugend erzeugen • Erheben, welche Symbolfiguren für die befragte Person wichtig sind
„Gibt es auch weibliche Symbolfiguren , die für die Identität der Kosovo-Albaner wichtig sind?“	<ul style="list-style-type: none"> • Eigentlichen Forschungsgegenstand ansprechen • Erheben, welche Frauenfiguren assoziiert werden
„Damit sind wir jetzt bei dem Forschungsgegenstand, der mich am meisten interessiert. Ich habe mir nämlich fünf Frauenfiguren ausgesucht, und möchte gerne verstehen, welche Bedeutungen und Funktionen die Figuren für die Kosovo-Albaner haben. Können Sie mir bitte erzählen, was diese Figuren für Sie bedeuten? “	<ul style="list-style-type: none"> • Individuelle Interpretation der Symbolfiguren erheben • ideologischen Pol (Werte, Normen, Ordnungsprinzipien) erheben
FIGUREN KÖNNEN JETZT ANHAND DER BILDER BESPROCHEN WERDEN	

2. PHASE ZWEI DES INTERVIEWS

Nachfragen zu einzelnen Aspekten der unterschiedlichen Figuren anhand der Notizen

Mutter Teresa

- „KÖNNEN SIE MIR BITTE ERZÄHLEN, WOHER SIE MUTTER TERESA KENNEN UND WAS SIE MIT IHR ASSOZIIEREN?“

- „In welchen **Medien** tritt Mutter Teresa auf und wie wird sie **dargestellt**?“
- „WIESO IST MUTTER TERESA EINE HELDIN FÜR DIE KOSOVO-ALBANER?“
 - „Welche Eigenschaften machen sie zur Nationalheldin?“
 - „Ist Mutter Teresa als katholische Nonne für die Kosovo-Albaner ein **religiöses Symbol**?“
 - „In Prishtina wird gerade die Mutter-Teresa-Kathedrale gebaut. In Skopje gibt es ein Mutter Teresa Denkmal und einen nach ihr benannten Flughafen in Tirana. Gibt es Ihrer Meinung nach **unter den Albanern einen Streit um Mutter Teresa**? Ist sie nun eine albanische, mazedonische oder kosovarische Figur oder ist die Unterscheidung egal?“
 - „Mutter Teresa ist **international sehr bekannt**. Ist sie Ihrer Meinung nach ein gutes Aushängeschild für die Albaner in der ganzen Welt?“
- „Ist Mutter Teresa **für Sie persönlich wichtig**? Können Sie sich mit ihr identifizieren?“
- („Welche Rolle spielt Mutter Teresa bei den Kosovo-Albanern in Wien?“)

Shote Galica

- „WOHER KENNEN SIE SHOTE GALICA UND WAS VERBINDEN SIE MIT IHR?“
- „KÖNNEN SIE MIR BITTE ERKLÄREN, WARUM SHOTE GALICA IN KOSOVO EINE **HELDIN** IST?“
 - „In welchen **Medien** taucht sie auf und wie wird sie **dargestellt**? (werden ihr in neueren Darstellungen auch weibliche Attribute zugeschrieben? warum?)“
 - „Was bedeutet ihre Kampfbereitschaft? Spielte sie im Kosovo-Krieg eine Rolle als **Mobilisierer**in?“
 - („Hat sie für Sie als Frau auch eine **Vorbildfunktion**?“)
 - „Was bedeutet ihre selbstbewusste Haltung auf dem Foto?“ (Was bedeutet ihr „Frau-Sein“?)
- „Können Sie sich noch erinnern, wann Sie zum ersten Mal von ihr gehört haben?“
 - „Begegnet Ihnen Shote Galica auch jetzt noch? Wenn ja: Wo?“
 - „Wie ist das in Wien – Ist sie hier auch ein Vorbild?“

Hyjnesha në fron

- „BITTE ERZÄHLEN SIE MIR, WOHER SIE DIE FIGUR KENNEN UND WAS SIE FÜR SIE BEDEUTET!“
- „KÖNNEN SIE MIR BITTE ERKLÄREN, WELCHE BEDEUTUNG DIE FIGUR FÜR DIE KOSOVO-ALBANER HAT?“
 - „Wieso gab es zwischen Albanern und Serben einen Streit um die Figur?“
- „Ist sie für Sie persönlich wichtig?“

Adelina Ismajli

- „BITTE ERZÄHLEN SIE MIR, WOHER SIE ADELINA KENNEN UND WAS SIE VON IHR HALTEN!“
 - „MÖGEN SIE ADELINA UND IHRE MUSIK?“
 - „WAS ASSOZIIEREN SIE MIT IHR?“
- „Welche Rolle spielt Adelina in der **albanischsprachigen Öffentlichkeit**? Welche **Werte** symbolisiert sie?“
- „Haben Sie ihre **Medienpräsenz in Kosovo Ende der 1990er-Jahre**“

mitbekommen?“

- „Wird Adelina auch als **politische Akteurin** wahrgenommen?“
- „Denken Sie, dass Adelina ein **Vorbild für Mädchen und Frauen** ist?“
- („Ist Ihnen Adelina und ihre Musik in Wien begegnet – wird in Ihrem Bekannten- und Freundeskreis über sie gesprochen?“)

Leonora Jakupi

- „WOHER KENNEN SIE LEONORA JAKUPI UND WELCHE ASSOZIATIONEN LÖST SIE BEI IHNEN AUS?“
- „Können Sie mir bitte erzählen, wie Sie sich an Leonora im Bezug auf den **Kosovo-Krieg** erinnern?“
- „Ist Leonora in Kosovo **noch bekannt**?“

3. PHASE DREI DES INTERVIEWS

Leitfragen auf Meta-Ebene:

- **Weshalb tauchen die Figuren Ihrer Meinung nach immer wieder auf?** Welche Wertvorstellungen bzw. welche Aspekte der Vergangenheit transportieren sie Ihrer Meinung nach?
- Denken Sie, dass die von mir ausgewählten Figuren für die albanische Nationalidentität in Kosovo (**noch immer**) **wichtig** sind?
- Tauchen die Figuren **auch in anderen Zusammenhängen als im nationalen Diskurs auf?** Gibt es Frauen oder weibliche Symbole, die nicht national konnotiert sind und eine ähnliche Medienpräsenz wie die besprochenen Figuren haben?
- Sind die Figuren im Bezug auf ihre Bedeutung für Sie eher vielschichtig oder eindimensional?
- Die Figuren haben alle einen starken räumlichen Bezug zu Kosovo. Warum gibt es ihrer Meinung nach eine so **große Diversität an kosovarischen Figuren?**
- Wie sieht es mit der **Abgrenzung gegenüber Albanien** aus: Sind die Figuren eher albanische oder kosovarische Symbole?
- Inwiefern sind die von mir ausgewählten Figuren auch für die **Kosovo-Albaner in Wien** wichtig? Sind sie hier bekannt? Identifizieren Sie sich mit ihnen oder gibt es Ihrer Meinung nach Unterschiede zwischen Kosovo-Albanern in Wien und in Kosovo?
- Was sind für Sie die **wesentlichen Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen** Symbolfiguren? (z.B im Bezug auf die äußere Form, die Darstellung, ihre Bedeutung und Funktion)
- Markieren die Figuren über ihre Inhalte die **Übergänge vom Sozialismus in den Postsozialismus?**
- Über welche **Medien** werden die Symbolfiguren ihrer Erfahrung nach transportiert? Woher kennen Sie die Figuren?

c) Abkürzungsverzeichnis

LDK	„ <i>Lidhja Demokratike e Kosovës</i> “, deutsch: „Demokratische Liga Kosovos“, liberal-konservative kosovo-albanische Partei
PDK	„ <i>Partia Demokratike e Kosovës</i> “, deutsch: „Demokratische Partei Kosovos“, sozialdemokratische kosovo-albanische Partei
UÇK	„ <i>Ushtria Çlirimtare e Kosovës</i> “, deutsch: „Befreiungsarmee Kosovos“, paramilitärische Organisation

d) Abstracts

Deutsches Abstract

Die Diplomarbeit beschäftigt sich mit der gegenwärtigen Ausformung der albanischen Nationalidentität in Kosovo und untersucht präziser jene Bedeutungen und Funktionen, die fünf ausgewählten Symbolfiguren innerhalb der albanischen „Meistererzählung“ zukommen.

Zwischen Sozial- und Geisteswissenschaften verortet, beruhen die Analysen zunächst auf der historischen Kontextualisierung von Nations- und Identitätsbildungsprozessen in Südosteuropa und auf der Einbettung in die theoretischen Zusammenhänge der Nationalismusforschung sowie der Symbol- und Geschlechtertheorie.

Im empirischen Teil der Arbeit wurden außerdem auf Basis explorativer Experteninterviews, anhand eines kosovarischen Schulbuches und durch Recherchen in einschlägigen Internetforen fünf weibliche Symbolfiguren ausgewählt, die für die Identitätsbildung der Kosovo-AlbanerInnen eine Rolle spielen. In einem nächsten Schritt wurden mit Hilfe sieben narrativ-biographischer Interviews unter anderem erhoben, inwiefern die katholische Nonne Mutter Teresa, die als Freiheitskämpferin erinnerte Shote Galica, die Tonfigurine „Hyjnesha në fron“ und die beiden zeitgenössischen Sängerinnen Adelina Ismajli und Leonora Jakupi von in Wien lebenden Kosovo-AlbanerInnen als nationale Symbole gedeutet werden. Dabei stellten Fragen nach der Reproduktion traditioneller Elemente der albanischen Nationalidentität durch die Symbole und der Dominanz geschlechtsspezifischer Deutungen innerhalb der nationalen Meistererzählung den Untersuchungsschwerpunkt dar.

Durch die Analyse der erhobenen Daten mit Anleihen aus der Grounded Theory und der Qualitativen Inhaltsanalyse konnten die Symbolfiguren als vielschichtige Bedeutungsträgerinnen greifbar gemacht werden. Ihre Deutungen durch die Symbolinterpreten lassen außerdem interessante Rückschlüsse auf die Identitätsbildung in der kosovo-albanischen Diaspora zu.

Englisches Abstract

This thesis deals with the current formation of the Albanian National Identity in Kosovo and examines precisely the meanings and functions, that are attached to five selected symbolic figures within the Albanian "master narrative".

Situated between Anthropology and Historical Sciences, the analysis is initially based on the historical contextualization of nation building processes in Southeastern Europe. Furthermore, literature on Nationalism and Anthropological Theories on Symbols as well as on Gender Theory served to embed the topic theoretically.

On basis of Exploratory Experts' Interviews, the review of a Kosovar school-textbook and the research in Internet forums, five female figures that play a crucial role in the identity building of the Kosovo-Albanians were selected. As a next step, seven Narrative-Biographical Interviews were conducted in order to find out, if the Catholic nun Mother Teresa, the popular freedom fighter Shote Galica, an ancient figurine labeled "Hyjnesha në fron" and two contemporary singers, Adelina Ismajli and Leonora Jakupi, are seen as National Symbols among Kosovo-Albanians living in Vienna. The interviews focussed on the one hand on the symbolic reproduction of traditional elements of the Albanian National Identity. On the other hand, the role of gender specific interpretations within the national "master narrative" were examined.

The analysis of the data on basis of Grounded Theory methodology and Qualitative Content Analysis illustrates the complexity of the selected symbolic figures as multilayered carriers of meaning. The interpretations by the symbol performers permit conclusions on the Kosovo-Albanian identity building processes and the current formation of the Albanian National Identity in the Kosovo-Albanian Diaspora in Vienna.

e) Lebenslauf

Persönliches:

Anna-Katharina Grandl
geboren im Jänner 1989 in Linz
anna.grandl@gmx.at

Schulbildung:

2003-2007 Matura am Bundesoberstufenrealgymnasium Linz Honauerstraße,
Zweigstelle Hagenberg „BORG für Kommunikation und Medienkunde“
(Matura mit Auszeichnung)

Studienverlauf:

ab 2014 Diplomstudium Lehramt Unterrichtsfächer Deutsch und
Geschichte/Sozialkunde/Politische Bildung an der Universität Wien

2007-2010 Diplomstudium Lehramt Unterrichtsfächer Deutsch und
Geschichte/Sozialkunde/Politische Bildung an der Universität
Salzburg

Auslandsaufenthalte:

09/2013 Teilnahme an der Studienreise des Vereins „present:history“ nach
Beograd, Kragujevac und Kraljevo zum Thema „Erinnerungskultur(en)
und die nationalsozialistische Vergangenheit zwischen Serbien und
Österreich“

02/2010-07/2010 Studium der Germanistik an der Universiteit Gent in Belgien
(Erasmus- Aufenthalt)

Ausbildungsrelevante Berufserfahrung, Fortbildungen:

11/2012 Teilnahme am 11. Zentralen Seminar des Vereins „erinnern.at“ mit
dem Thema „Der Völkermord an den Roma und Sinti“

08/2012 Sprachlehrerin Deutsch als Fremdsprache am „ActiLingua-
Sommercamp“ für Jugendliche in Wien

Sprachkenntnisse:

Deutsch, Englisch, Französisch