



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Kritische Männlichkeitsforschung.
Männlichkeiten und Männlichkeitsvorstellungen am
Beispiel von Jungen mit kurdischem
Migrationshintergrund in Österreich.

Verfasser

Mevlüt Kücükkyasar

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Politikwissenschaft

Betreuerin / Betreuer:

Dr. Karin Liebhart

Inhaltsverzeichnis

I EINLEITUNG.....	4
II GESCHICHTE DER MÄNNLICHKEITSFORSCHUNG.....	8
III DIE SOZIALE KONSTRUKTION VON MÄNNLICHKEIT.....	16
DIE FEMINISTISCHE THEORIE	18
IV MÄNNLICHKEITSFORSCHUNG.....	24
DER SOZIALE HABITUS.....	28
HEGEMONIALE MÄNNLICHKEIT.....	31
V UNTERSUCHUNGSDESIGN	35
GESCHLECHTERFORSCHUNG UND QUALITATIVE METHODEN.....	35
FRAGESTELLUNG DER UNTERSUCHUNG UND FORSCHUNGSANSATZ	37
DAS NARRATIVE INTERVIEW	39
DIE INTERVIEWPARTNER UND IHRE REKRUTIERUNG	42
VI DARSTELLUNG DER ERGEBNISSE.....	49
AUSWERTUNGSMETHODE	49
FREUNDINNEN UND FREIZEITGESTALTUNG	51
<i>Resümee</i>	69
MÄNNLICHKEIT UND GEWALT	71
<i>Resümee</i>	77
MÄNNLICHKEIT UND EHRE	80
<i>Resümee</i>	86

MÄNNLICHKEIT UND HOMOPHOBIE.....	89
<i>Resümee</i>	94
VII ZUSAMMENFASSUNG UND FORSCHUNGSAUSBLICK.....	96
VIII LITERATUR	101
IX ANHANG	109
DIE REGELN DER TRANSKRIPTION	109
ZUSAMMENFASSUNG	110

I Einleitung

Es ist eine unübersehbare Tatsache, dass die Wissenschaftstradition des Westens sehr lange von Männern und Männlichkeit dominiert wurde. Obwohl die Wissenschaft ganz lange ein männliches Territorium war, gibt es sehr wenige Forschungen die sich explizit mit Männerrollen und Männlichkeiten beschäftigen. Vor allem auch aus dem Grund, weil männliche Lebensmuster und Denksysteme zu einem Universalanspruch erhoben wurden, der nicht explizit erforscht werden musste.

Wenn man über einige Ausnahmen im Mittelalter hinwegsieht, wurden Frauen erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, nach einem langen Kampf in der Wissenschaft zugelassen. Zu dieser Zeit „waren Vorstellungen von Geschlecht und Geschlechtlichkeit bereits aus männlicher Perspektive vorgedacht“ (Becker-Schmidt 2002, 14). Die Frauenbewegung hatte also in erster Linie die Aufgabe „Breschen in die Konstruktionen männlicher Weltanschauung [zu] schlagen“, (Becker-Schmidt 2002, 14). Für die Frauenforschung war es im Laufe der Zeit unumgänglich die gesellschaftliche Rolle des Mannes, die in der Vergangenheit kaum thematisiert wurde, zu hinterfragen und ihre Veränderung einzufordern.

In den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts richtete sich, vor allem ausgelöst durch die Frauenbewegung und durch die Transformation der Geschlechterordnung, die Aufmerksamkeit immer mehr auch auf Männer. Die Zugehörigkeit der Männer „zum Kreis der privilegierten Wirklichkeitsgestalter“ (Meuser 2000, 49) wurde nicht mehr als selbstverständlich und unveränderbar hingenommen. Es bildeten sich Männergruppen, die sich die Frage nach den Konstitutions- und Reproduktionsbedingungen von Männlichkeit stellten und Forschungen zu Männlichkeit publizierten¹. Mittlerweile besteht ein Interesse am Thema Mann und Männlichkeit, auch wenn nur langsam entwickelt sich inzwischen auch die „andere Seite“ des Geschlechterverhältnisses, die Männerforschung.

¹ Connell (2006, 48) zählt Stearns 1979, Pleck 1980 als Beispiele für diese Epoche auf.

Diese Entwicklung geht aber in vielen Bereichen zaghaft voran. Obwohl es beispielsweise dutzende Publikationen² über kurdische Frauen, die kurdische Frauenbewegung und Gender in der kurdischen Gesellschaft gibt, existiert kein einziges Buch, welches sich explizit mit dem Thema Männlichkeit in Kurdistan oder bei Kurden beschäftigt. Dieser Umstand hat mein Interesse erweckt und mich dazu bewegt eine Forschung in diesem Bereich zu unternehmen.

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich mit dem Thema Männlichkeiten und Männlichkeitsvorstellungen am Beispiel von Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund in Österreich. Mir war von vornherein bewusst, dass es unterschiedliche Formen von kurdischer Identität und verschiedene Typen von Männlichkeit gibt. Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit „die Männlichkeit in der kurdischen Gesellschaft“ zu erforschen oder den kurdischen Mann darzustellen, vielmehr geht es darum am Beispiel einiger Interviewpartner Männlichkeitsbilder und -typen bei Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund aufzuzeigen und zu beschreiben.

Schließlich existieren auch bei dieser Zielgruppe verschiedene Männlichkeitstypen, die sich in vielen Punkten unterscheiden und in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund stellen weder in Bezug auf ihre Identität noch in Bezug auf ihre Männlichkeit eine homogene Gruppe dar. Sie haben unterschiedlichste Hobbies und Interessen, verschiedene politische Einstellungen, gestalten ihre Freizeit individuell und haben mannigfaltige Vorstellungen von Männlichkeit. Das Hauptaugenmerk bei dieser Diplomarbeit liegt auch darin, die Strukturen männlicher Herrschaft zu erkennen und sichtbar zu machen, um diese besser zu verstehen.

In dieser Diplomarbeit geht es auf der einen Seite darum, Widersprüche und Dynamiken innerhalb des sozialen Geschlechts zu analysieren und sichtbar zu machen und auf der anderen Seite zu erforschen, wie Männlichkeit bei Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund gelebt wird, welche Typen von Männlichkeiten sich herausbilden und wie groß der Einfluss der Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft ist. Der Schwerpunkt bei der Erforschung von Männlichkeitstypen liegt vor allem im Freizeitverhalten und den Freundschaftskreisen der Jungen. Diese beiden Ebenen lassen sehr viele Rückschlüsse über

² Wichtige Bücher zu diesem Thema sind: Hajo, Borck, Savelsberg, Dogan (Hg.) (2004): „Gender in Kurdistan und der Diaspora“; Flach Anja (2007): „Frauen in der Guerilla“; International Free Women's Foundation (2007): „Psychische Folgen traumatischer Erfahrungen auf die Entwicklung kurdischer Migrantinnen in der Europäischen Union“; Savelsberg, Hajo, Borck (2000): „Kurdische Frauen und das Bild der kurdischen Frau“.

Männerbilder und Männlichkeitsvorstellungen von Jungen zu. In weiteren Schritten wird der Einfluss des Ehrbegriffes auf die verschiedenen Männlichkeitstypen aufgezeichnet und das Verhältnis von Männlichkeit und Gewalt sowie Männlichkeit und Homophobie unter die Lupe genommen.

Was den Aufbau der vorliegenden Arbeit betrifft, lässt sich diese in vier große Teilbereiche unterteilen. Im ersten Teil wird der theoretische und historische Hintergrund der Männlichkeitsforschung behandelt. Es wird versucht die Diskurse in der Männlichkeitsforschung in einem historischen Kontext zu erklären und hier vor allem auf die Rolle und den Beitrag der Frauenforschung einzugehen. Es werden gängige und zentrale Theorien in den aktuellen Debatten über Männerforschung besprochen und diskutiert. Hier wird vor allem auf den sozialkonstruktivistischen Ansatz und das Konzept der hegemonialen Männlichkeit von Robert W. Connell³, sowie auf das Habituskonzept von Pierre Bourdieu näher eingegangen.

Im zweiten, empirischen Teil der Arbeit wird durch zahlreiche Beispiele geklärt, warum für die Geschlechterforschung allgemein und für die vorliegende Arbeit im speziellen qualitative Methoden mehr in Frage kommen als quantitative. Nach langen Überlegungen habe ich mich für die qualitative Forschungsmethode und im speziellen für die Erhebungsmethode des narrativen Interviews entschieden. Weil es sich bei der vorliegenden Diplomarbeit um eine explorative Forschung handelt, war es sehr naheliegend narrative Interviews zu machen. Insgesamt wurden in drei Bundesländern fünf Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund, die zwischen 17 und 19 Jahre alt sind zu den Themen Männlichkeit, Homosexualität, Gewalt, Freunde, Freizeit, Familie uvm. befragt.

Für die Auswertung des erhobenen Materials wurde das Verfahren der zusammenfassenden Inhaltsanalyse nach Mayring (2008) ausgewählt. Die zusammenfassende Inhaltsanalyse hat Kommunikation zum Gegenstand, die in der Regel durch Sprache erfolgt, aber auch durch Musik, Bilder, Gestik und Mimik entstehen kann. Die Inhaltsanalyse wurde bei der Auswertung vor allem auch deshalb angewendet, weil sie das Material so weit reduziert, dass die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben und durch Abstraktion ein überschaubares Corpus geschaffen wird, welches immer noch ein Abbild des Grundmaterials bildet (Mayring 2008).

³ Bob Connell oder Robert William Connell ist eine transsexuelle australische Soziologin, die nach der Namensänderung Raewyn Connell heißt.

Im dritten und letzten Teil der Arbeit werden die Ergebnisse der Interviews präsentiert. Hier wird auf das Freizeitverhalten und die Freundesgruppe der Jungen eingegangen, wobei es in erster Linie darum geht zu erforschen, welche Räume sie beanspruchen, was sie in ihrer Freizeit unternehmen und wie ihre Kontakte zu Frauen gestaltet werden. An dieser Stelle werden vor allem die Handlungsmuster, der Zugang zu gesellschaftlicher Macht, Männlichkeitstypen und der Einfluss der Familie und der Gesellschaft auf diese Eigenschaften analysiert.

Im weiteren Verlauf nehme ich die Jungen, als Täter- und Opfer von Gewalttaten physischer- oder psychischer Art, in den Blick und versuche zu erklären, warum Jungen häufiger mit Gewalt konfrontiert werden, welche gesellschaftliche Funktionen Gewalt für Jungen hat, welche Rolle die Sozialisation dabei spielt und was Gewalt für Jungen bedeutet. Bei dem Thema Gewalt geht es vor allem auch darum sich anzuschauen, ob ein Zusammenhang zwischen Gewalt und Männlichkeit besteht und wie das von den Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund wahrgenommen wird.

Weiters ist von Interesse, was die Interviewpartner unter dem Begriff der Ehre verstehen, was sie damit verbinden und welchen Einfluss die Ehre auf die Gestaltung ihrer Männlichkeitsvorstellungen hat. Anschließend wird analysiert, was die Interviewten über Homosexualität denken und wie Männlichkeit und Homophobie zusammen wirken. Zuletzt werden die Ergebnisse der vorliegenden Diplomarbeit zusammen gefasst und vergleichend diskutiert.

II Geschichte der Männlichkeitsforschung

„Männlichkeit ist allgegenwärtig und eingegossen in die sozialen Beziehungen. Wir müssen Veränderungen dieser sozialen Beziehungen untersuchen, wenn wir die geschichtliche Dimension von Männlichkeit erkennen wollen“,

schreibt der australische Männerforscher Connell (2006, 48). Die Frauenforschung hat sich in den letzten Jahrzehnten zur Geschlechterforschung⁴ entwickelt und sowohl auf der wissenschaftlichen- und politischen-, als auch auf der gesellschaftlichen Ebene zahlreiche Erfolge erzielt. Die unter dem Einfluss feministischer Theoriebildung stehende Frauenbewegung hat einen gesellschaftlichen Transformationsprozess initiiert, der bis heute andauert. Die Forderungen der Frauenbewegung stellen bisher kaum hinterfragte und als universell dargestellte Auffassung von männlicher Herrschaft in Frage.

Ab Ende der 1960er strebte die Frauenbewegung nicht nur Chancengleichheit und Gleichbehandlung im öffentlichen und privaten Bereich, sondern auch eine radikale Transformation der gesellschaftlichen Strukturen und des Staates an. Frauen wollten sich in allen Lebensbereichen von Männern emanzipieren und ihren eigenen, separaten Weg gehen. Sie begannen sich in den verschiedensten Lebensbereichen zu organisieren, um ihre gesellschaftliche Lebenssituation, ihre Gefühle, Bedürfnisse und Ängste aufzudecken. Frauen nahmen sich als Opfer der männlichen Herrschaftsstrukturen wahr, welche sich in häuslicher und institutioneller Gewalt niederschlägt. „Daher fingen sie an, Männer konfrontativ zu kritisieren und schonungslos ihre gesellschaftliche Position zu hinterfragen. Manche erklärten ‚den Mann‘ per se zum Feind und das Patriarchat zum Grundübel der Gesellschaft“ (Schölper 2008, 3).

„Indem Frauen begannen, sich selbst zu definieren und sich dem Zugriff von Männern, die über Jahrhunderte hinweg bestimmt hatten, was und wie Frauen seien, zunehmend entzogen,

⁴ Im Gegensatz zur Frauenforschung sieht die Geschlechterforschung die Beziehungen beider Geschlechtsgruppen im Bezug zu einander und vergleicht diese. Die Geschlechterforschung geht davon aus, dass die Merkmale der weiblichen Lebensweise sich aus dem Verhältnis zum anderen Geschlecht ergeben. Somit umfasst die Geschlechterforschung beide Geschlechter und analysiert deren Beziehungen und Wechselwirkungen.

verloren Männer nicht nur immer mehr Macht über Frauen, ihnen kam auch das Wissen darüber abhanden, was sie denn selbst eigentlich seien.“ (Spannbauer 1999 zit. nach Schölper 2008, 3)

Die Rolle des Mannes, die in der Vergangenheit kaum thematisiert wurde, wird nun hinterfragt und ihre Veränderung vor allem von der Frauenbewegung verlangt. Nur langsam entwickelt sich auch die ‚andere Seite‘ des Geschlechterverhältnisses, die Männerforschung. Die „Frage nach den Konstitutions- und Reproduktionsbedingungen von Männlichkeit gewinnt zunehmend an Bedeutung“ (Döge und Meuser 2001, 7). Trotzdem ist aber die Männerforschung sehr träge und entwickelt sich nur sehr langsam. Durch den großen Einfluss der feministischen Theorie ist die Sozialwissenschaft mittlerweile zu der Erkenntnis gekommen, dass sich die Geschlechterordnung ohne die Einbeziehung der dominierenden Seite des Geschlechterverhältnisses – nämlich der Männer – nicht vollständig erforschen lassen kann. Darum will ich an dieser Stelle kurz erläutern, wie es zu dieser Einsicht gekommen ist und welche Kontinuitäten und Diskontinuitäten die wissenschaftliche Forschung der Männlichkeiten im 20. Jahrhundert und im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts beeinflusst haben.

Connell (2006, 25) schreibt in seiner empirischen Arbeit mit dem Titel „Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten“, dass es im Verlauf des 20. Jahrhunderts drei bedeutende Ansätze für eine Männlichkeitswissenschaft gab. Einer dieser Ansätze „stützte sich auf klinisch-therapeutisches Wissen, wobei die entscheidenden Ideen aus der Psychoanalyse stammten“ (Connell 2006, 25). Eine wichtige Entdeckung dieses Ansatzes, für die Geschlechterforschung im allgemeinen und die Männerforschung im speziellen, war die Trennung zwischen Sexualität und dem sozialen Geschlecht.

Sigmund Freud ging davon aus, dass Menschen im Grund genommen bisexuell auf die Welt kommen und „männliche und weibliche sexuelle Anlagen in jedem menschlichen Wesen koexistieren“ (Kreisky 2007, 2). Er war der Auffassung, dass „Sexualität und soziales Geschlecht nicht naturgegeben sind, sondern in einem langen und konfliktreichen Prozeß erst konstruiert werden“ (Connell 2006, 27). Erwachsene Männlichkeit ist nach Freud eine komplexe und prekäre Konstruktion. Die Tiefenpsychologie Sigmund Freuds kann als eine kritische Gesellschaftsanalyse gesehen werden. Obwohl Männlichkeit nicht systematisch erörtert wird, kann Freuds Arbeit als „Anfangspunkt modernen Denkens über Männlichkeit gelten“ (Kreisky 2007, 1), weil er fast nur die männliche Entwicklung beschrieben hat.

Ein zweiter Ansatz, der aus der Sozialpsychologie stammt, konzentrierte sich auf die äußerst populäre Theorie der „Geschlechterrolle“. Durch das Konzept der Geschlechterrolle machte man den ersten Versuch in Richtung einer Sozialwissenschaft der Männlichkeit. „Eine Rolle besteht aus einem Bündel von Verhaltenserwartungen und Einstellungen, von Pflichten und Privilegien“ (Joas 2007, 124). Der Begriff der „Rolle“ ist der Welt des Theaters entlehnt und beschreibt, wie man in bestimmten Positionen denken und handeln soll. Rollen werden erlernt, gespielt, sind wandelbar und stellen eine Vermittlung von Individuum und Gesellschaft her. Geschlechterrollen werden als eine kulturelle Ausformung der biologischen Geschlechterunterschiede verstanden. „Ein Mann oder eine Frau zu sein bedeutet, ein allgemein erwartetes Set von Verhaltens- und Einstellungsweisen auszuführen, die dem jeweiligen Geschlecht angemessen erscheinen“ (Kreisky 2007, 6).

Die Rollentheorie geht von einer männlichen und einer weiblichen Geschlechtsrolle aus, die in der Sozialisation gelernt und internalisiert werden. Talcott Parsons (vgl. 1968) zum Beispiel leitet die Rolle der Frau und des Mannes durch ein soziologisches Gesetz ab, indem er sich die Funktionen der Frau und des Mannes in der Familie anschaut und die Geschlechterrolle nach deren Funktionen definiert. Verinnerlichte Geschlechterrollen wurden nach der Rollentheorie als Grund für eine konfliktfreie Sozialisation, als „Beitrag zur sozialen Stabilität, psychischen Gesundheit und Aufrechterhaltung notwendiger sozialer Funktionen“ (Connell 2006, 42) gesehen. Dieser Ansatz wird vor allem von Feministinnen sehr kritisiert, weil er für die Frauen keine andere Möglichkeit ins Auge fasst und die Rolle der Hausfrau und somit die Unterordnung der Frauen sowie die Herrschaft der Männer als funktional und notwendig einstuft. Es wurde auch kritisiert, dass die Geschlechterrollentheorie reduktionistisch ist, weil sie Geschlechterrollen auf zwei homogene Kategorien reduziert, somit die Situation homosexueller Männer übersieht (vgl. Kreisky 2007).

Der dritte Ansatz, der eine neue Herangehensweise an Männlichkeit entwickelte, stützte sich auf neuere Entwicklungen in der Anthropologie, Geschichte und Soziologie. Zur Geschichtswissenschaft ist zu sagen, dass Ende der 1970er Jahre mehrere WissenschaftlerInnen, vor allem Frauen, anfangen die Geschichte der Männlichkeit neu zu erforschen und dabei eine Kritik an der männlich dominierten Geschichtsschreibung zu üben, die sich nur mit reichen und berühmten Männern auseinandersetzte (vgl. Connell 2006, 47) und eine Geschichte der Krieger, Kämpfer, Helden und Herrscher darstellte. Im weiteren

Verlauf dieser Arbeit werde ich noch näher auf diese Entwicklungen in der Anthropologie, Soziologie und Politikwissenschaft eingehen.

Anfang der 1970er Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts wurde vor allem ausgelöst durch die Frauenbewegung und durch die Transformation der Geschlechterordnung begonnen die Aufmerksamkeit immer mehr auf Männer zu richten. Die Zugehörigkeit der Männer „zum Kreis der privilegierten Wirklichkeitsgestalter“ (Meuser 2000, 49) war zu keiner Zeit belanglos, aber erst durch die Frauenbewegung wurde sie nicht mehr als selbstverständlich und unveränderbar angenommen. Im Laufe der Entfaltung der feministischen Theorie, vor allem in den Geistes- und Kulturwissenschaften, hat sich die Frauenforschung zur Geschlechterforschung entwickelt. Es entstand eine kritische Herangehensweise an die Kategorie Männlichkeit, die mit all ihren Herrschaftsverhältnissen und ihrer Unterdrückungspolitik ins schwanken geriet (vgl. von Schnurbein 2001). Ausgelöst durch die Kritik der Frauenforschung wurden Männer und Männlichkeit immer mehr zu einem zentralen Thema der Geschlechterforschung sowie zu einem wissenschaftlichen Feld, welches neu erfasst und kritisch hinterfragt werden musste. In dieser Zeit fand auch der schärfste Bruch mit dem Geschlechterrollenparadigma statt. Ein wichtiger Aspekt ist hierbei die Feststellung, dass das soziale Geschlecht nicht von vornherein festgelegt ist, sondern durch soziale Interaktionen entsteht. Beeinflusst von den Entwicklungen in der Frauenforschung, die im Wissenschaftssystem immer mehr an Bedeutung gewannen, „riskierten Männer einen ersten reflexiven Selbstbezug auf sich selbst“ (Janshen 2000, 13). Es entstanden Männergruppen und Männerbüros, die stark von den Argumentationen der Frauenbewegung beeinflusst waren und „ihre Arbeit als patriarchatskritisch und antisexistisch verstanden“ (Brandes 2002, 16). Es entwickelte sich eine stark politisch motivierte, von den Argumenten der Frauenbewegung beeinflusste, theoretische Patriarchatskritik (vgl. Brandes 2002 und Janshen 2000).

1969 wurde in den USA, in Berkeley die erste Männergruppe gebildet und gleich darauf wurden auch schon die ersten kritischen Zeitschriften und Bücher von Männern über Männer und Männlichkeit geschrieben, die zu Beginn der 1970er Jahre erschienen (vgl. Döge 2002, 1). Die Anfänge der Forschung und des Diskurses über Männlichkeit, Ende der 1970er Jahre waren gezeichnet durch oftmals bildhafte Konstruktionen von männlichen Defiziten. Traditionen und Geschlechterrollen, die als selbstverständlich und naturgegeben bezeichnet

wurden, wurden gezielt in Frage gestellt und die privilegierte Position der Männer Schritt für Schritt entlarvt. Die männliche Hegemonie wurde in sämtlichen Interaktionsprozessen und in den verschiedensten Bereichen des Lebens entdeckt und mit nachdrücklichen Worten kritisiert. So schrieb Volker Elis Pilgrim (1983, 5 zitiert nach Janshen 2000, 14) in seinem „Manifest für den freien Mann“:

„Der Mann ist unfrei, abhängig, unselbständig. Das zu erkennen verlangt eine neue Denkweise. Die Unfreiheit des Mannes äußert sich zweifach. Der Mann ist innerlich - psychisch - und - äußerlich gesellschaftlich unfrei. Die Unfreiheit verdeutlicht sich in Zwangsverhaltensweisen, in einer ununterbrochenen Widerkehr von Handlungen und Unterlassungen in unabänderlichen geistigen Haltungen, in der Erstarrung eines Selbstbild.“

Es ist wichtig an dieser Stelle noch einmal festzuhalten, dass die Männerforschung seit ihren Anfängen bei den Untersuchungsergebnissen und Theorien der Frauenforschung angesetzt hat und sich deren Erkenntnissen bedient hat. Obwohl das öffentliche und wissenschaftliche Interesse an der Forschung von Männlichkeit immer mehr steigt und obwohl immer mehr Forschungen über Männlichkeit und Männerbilder durchgeführt werden, kann man zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch immer nicht von einer Institutionalisierung der Männerforschung sprechen. Auch im anglo-amerikanischen Raum, in dem die sogenannten „men's studies“ mittlerweile eine 25 bis 30-jährige Geschichte zurückgelegt haben, ist man nach wie vor von einer Institutionalisierung entfernt (vgl. Döge und Meuser 2001).

Mitte der 1970er Jahre gab es in den USA schon die ersten Hochschulkurse, die men's studies anboten. „Allerdings haben sich die men's studies erst in der ersten Hälfte der achtziger Jahre langsam als eigenständiges Forschungsgebiet herausgebildet und wurden 1991 bereits in ca. 400 Kursen an US-amerikanischen Hochschulen angeboten“ (Walter 2001, 13). Die amerikanischen men's studies hatten mehr als zehn Jahre Vorlauf gegenüber der deutschsprachigen Entwicklung der Männerforschung. Im deutschsprachigen Raum konnte sich die kritische Männerforschung, ungeachtet der Entwicklungen in den USA, lange Zeit nicht institutionell behaupten. Zwischen 1985 und 1993 gab es den „Arbeitskreis Antisexistische Männerstudien“, „welchem fast ausschließlich Männer angehörten, die in der profeministischen Männerbewegung aktiv waren“ (Walter 2001, 16). Ziel war es vor allem das Patriarchat und die erkannte Herrschaft der Männlichkeit kritisch zu durchleuchten und die Abschaffung von herkömmlichen Rollenzuschreibungen durch eine Neuformulierung von Werten, Normen und Lebenseinstellungen zu ersetzen.

Man war vor allem auf der Suche nach einer neuen Männlichkeit, die sich von patriarchalen Herrschaftsstrukturen und der Unterdrückung der Frauen distanziert. Neben der profeministischen, antisexistischen Richtung der Männerbewegung entstanden von Schnurbein (2001, 14) zufolge „in den achtziger Jahren aber auch Zweige der Bewegung, die sich auf eine Rückbesinnung auf männliche Identität oder auf Rechte des Mannes konzentrierten, populär wurde insbesondere die von Robert Bly's Buch Eisenhans inspirierte sogenannte mythopoetische Männerbewegung“. Obwohl die Männerforschung bis vor einiger Zeit nur vereinzelt stattfand, hat sich dieser Zustand seither sehr verändert. Mittlerweile gehören die men's studies zum „State of the Art“ der Geschlechterforschung (vgl. Meuser 2009, 161).

Es werden jetzt an einigen Hochschulen Lehrveranstaltungen oder Forschungen zu den Themen der kritischen Männerforschung durchgeführt (vgl. Brandes 2002). Diese sind aber noch immer eine Ausnahme und keineswegs die Regel. Das wachsende Interesse für den Mann ist aber nicht nur auf die sozialwissenschaftliche Wissensbegierde zurückzuführen. Es ist eine gesamtgesellschaftliche Aufmerksamkeit in unterschiedlichsten Handlungsfeldern zu beobachten. Seit mehreren Jahren ist eine zunehmende Aktualität des Themas 'Mann' in den Massenmedien und ein starker Zuspruch bei einschlägigen Seminaren, „Workshops, Gesprächskreisen und sonstigen Veranstaltungen staatlicher, kirchlicher oder sonstiger Institutionen politischer Bildung“ (Döge und Meuser 2001) zu beobachten.

Obwohl bis zum jetzigen Zeitpunkt kein allseits anerkanntes Paradigma für die Männerforschung besteht, haben sich einige Gemeinsamkeiten auf der theoretischen Ebene herauskristallisiert. Das sind nach Connell (vgl. 2006, 55), die Erkenntnis, dass Männlichkeit im Alltag konstruiert wird, ökonomische und institutionelle Strukturen eine große Rolle bei der Geschlechterungleichheit spielen, verschiedene Formen und Typen von Männlichkeit existieren und dass es Widersprüche und Dynamiken innerhalb des sozialen Geschlechts gibt.

Es ist aber immer noch eine Tatsache, dass die Männerforschung der Frauenforschung seit ihren Anfängen immer hinterher hinkt. Seit Mitte der 1980er Jahre finden in der Frauenforschung eine zunehmende Professionalisierung und eine boomende Institutionalisierung statt. Die Frauenbewegung gewinnt immer mehr an Eigenständigkeit und konnte sowohl in den Forschungseinrichtungen, als auch auf anderen gesellschaftlichen Ebenen Reformen zu Gunsten der Frauen bewirken (vgl. Janshen 2000). Im Gegensatz dazu

entwickelt sich die Männerbewegung eher langsam und ist nicht zu einem vergleichbaren gesamtgesellschaftlichen Thema geworden, ist also nur in universitären Kreisen zu finden.

Was macht aber die Männerforschung, wie soll diese methodisch und theoretisch vorgehen und was sind Ihre Aufgaben? Diese und ähnliche Fragen stellen sich fast alle Wissenschaftler, die in diesem Bereich forschen immer wieder. Goffman ist der Meinung, dass sich der Soziologie der Männlichkeit die Aufgabe stellt „vor dem Hintergrund der skizzierten Veränderungen im „Arrangement der Geschlechter“ (Goffman 1994 zitiert nach Meuser 2000, 49) eine herrschaftskritische Position einzugehen. Die Männerforschung hat die Aufgabe die Strukturen männlicher Herrschaft zu erkennen und sichtbar zu machen, um dagegen anzukämpfen. Die Sozialwissenschaften haben Bourdieu (1997, 226) zu folge vor allem auch den Auftrag die traditionellen hegemonialen Strukturen der Männlichkeit sichtbar zu machen und den Standpunkt des Mannes der „Evidenz des Selbstverständlichen“ zu berauben (siehe Kapitel IV).

Vor allem auf Grund der Entstehung der Männerforschung, die ja die Folge einer breitgetragenen sozialen und politischen Bewegung war, ist sie zum größten Teil sozialwissenschaftlich gerichtet und versteht sich als ein Teil der Geschlechterforschung. In der Politikwissenschaft sind aber trotzdem ein großer Mangel und ein verhältnismäßig großer Rückstand verbunden mit einer auffälligen Trägheit im Bezug auf die Reflexion der Männlichkeitsforschung zu beobachten. „Mit Abstand am wichtigsten, was Originalität und intellektuelles Vermögen angeht, sind jedoch die Männlichkeitsanalysen zweier oppositioneller Bewegungen, nämlich der Schwulen- und der Frauenbewegung“ (Connell 2006, 59).

Obwohl sich die Frauenforschung nach Jahrzehnte langen Auseinandersetzungen in der Politikwissenschaft schon langsam etabliert und institutionalisiert hat, ist die Männerforschung im Vergleich zu anderen sozialwissenschaftlichen Richtungen, wie Soziologie und Ethnologie noch immer sehr zurückhaltend. Vor allem die zentralen Begriffe der Politikwissenschaft wie Hierarchie, Staat, Öffentlichkeit, Macht, Institutionen usw. zeigen uns den Umfang und die Facetten der maskulin strukturierten und maskulin beherrschten Welt ganz klar und deutlich. Seitens der Frauenforschung wird diese Herangehensweise sehr oft und auf verschiedensten Ebenen kritisiert (vgl. Kreisky 1995, 37). Vor allem Schwule Männer üben eine Kritik an dem Staat und der damit verbundenen männlichen Herrschaft und setzen

sich für mehr Rechte, Sicherheit und kulturellen Raum ein. Die Männerforschung als gesamtes nimmt sich dieses Themas aber noch immer nicht umfassend an.

Es ist eine Tatsache, dass die Politikwissenschaft seit ihren Anfängen mit einer Spaltung des sozialen Raumes konfrontiert ist. Es wird zwischen einem öffentlichem, von Männern dominierten und einem privaten, von Frauen besetzten sozialen Raum unterschieden. Ein Resultat dieser Spaltung findet sich im Begriff der Politik, der fast nur auf staatliche Politik reduziert wird und nur den öffentlichen Bereich als das Politische ansieht. Aus diesem Grund wird die Frau von vornherein aus dem politischen Feld verbannt und auf den privaten häuslichen Bereich verdrängt. Dieser auf männliche Lebensverhalten und das männliche Subjekt reduzierte Politikbegriff zeigt sich vor allem in den Vertragstheorien von Locke, Hobbes und Rousseau, die Staatlichkeit als das Resultat des Vertrags freier Menschen (vgl. Döge und Meuser 2001) sehen. Wobei erst beim näheren Hinschauen sichtbar wird, „dass diese freien Menschen ausschließlich freie Männer sind, dass dem sogenannten Gesellschaftsvertrag ein unsichtbarer Geschlechtervertrag unterlegt ist, der den Ausschluss der Frauen aus der öffentlichen Sphäre legitimiert“ (Döge und Meuser 2001, 9). Als SozialwissenschaftlerInnen müssen wir uns zu jeder Zeit vor Augen halten und uns dessen bewusst sein, dass „das alltägliche Leben“, mit den Worten Connells (2006, 21) „keine politikfreie Zone, sondern eine Arena der Geschlechterpolitik“ ist.

Connell macht in seiner wissenschaftlichen Arbeit mit dem Titel „Der gemachte Mann - Konstruktion und Krise von Männlichkeiten“ vor allem darauf aufmerksam, dass Definitionen von Männlichkeit zutiefst mit ökonomischen Strukturen und der Geschichte von Institutionen verwoben sind. Vor allem die Politik besitzt diese Macht mit der sie Männlichkeiten nach bestimmten, für ihren Gebrauch nützlichen Formen gestalten kann. Aus diesem Grund ist es vor allem der Staat, der seit Jahrhunderten bestrebt ist Männlichkeiten nach bestimmten Mustern zu konstruieren und historische Alternativen aus dem Weg zu schaffen. Der Politikwissenschaft kommt vor diesem Hintergrund die größte Aufgabe zu. Denn sie beschreibt nicht nur was ist und was war, sie hat vor allem aus ihrer aktiven Natur heraus die Möglichkeit die Gesellschaft zu gestalten und muss die Tatsachen nicht so hinnehmen wie sie sind (vgl. Connell 2006, 21).

III Die soziale Konstruktion von Männlichkeit

In diesem Teil der Arbeit will ich einen kurzen Überblick über die gängigen Theorien und Erkenntnisse der Frauenforschung geben, die wie schon erwähnt die Grundlage für die Männerforschung bilden, um dann näher auf die Männerforschung eingehen zu können. Ich bin der Ansicht, dass man die Männerforschung von der Frauenforschung nicht abgesondert und separat, behandeln kann. Man kann nicht über die Tatsache hinwegsehen, dass die Männerforschung von der Frauenforschung genährt und von ihr mit theoretischem und methodischem Wissen ausgestattet wird. Es wäre aus dem Zusammenhang gerissen, wenn die Männerforschung getrennt betrachtet und die kritische Forschung zu Männern und zu Männlichkeiten ohne das theoretische Wissen der Frauenforschung durchgeführt werden würde.

Holger Brandes (2002, 18 - siehe auch Bourdieu 2005, Döge 2002 und Connell 2006) zufolge existiert Männlichkeit „nur in Relation zu Weiblichkeit und ist auch nur in Abgrenzung hierzu und in Bezug hierauf definierbar“. „Männlichkeit und Weiblichkeit sind in sich relationale Konzepte“ (Connell 2006, 63) und stehen Meuser (vgl. 1998) zufolge in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. Weil die beiden Geschlechter nur in Relation zueinander existieren, „ist jedes das Produkt einer zugleich theoretischen und praktischen diakritischen Konstruktionsarbeit“ (Bourdieu 2005, 46). In ihrer Analyse über neue Männer auf Tribüne und Spielfeld des Fußballstadions verweisen Diehr und Quinkenstein (2007, 66) darauf, dass sich moderne Männlichkeit binär in Abgrenzung zu Weiblichkeit konstituiert, wobei Geist vs. Körper, männlich vs. weiblich codiert werden.

Männlichkeit wird gleichgesetzt mit grenzenloser Macht, (Führungs-)Stärke, Rationalität, Eigenständigkeit, Seriosität und der Herrschaft über Mensch und Natur. Wobei sich ‚richtig männlich‘ zu verhalten die Ausübung von Macht und Kontrolle, Stärke, Führung, Logik, Erfolg, Härte, Ehrgeiz und Besitz bedeutet. Und wenn ein Mann die genannten Voraussetzungen nicht erfüllt, dann ist er kein Mann, sondern ein Weichling, Schwuler, Muttersöhnchen, Warmduscher, Frauenversther usw. Alles was also nicht „männlich“ ist, ist „weiblich“, wobei Weiblichkeit immer als Gegenteil dessen und in Abgrenzung hierzu

definiert wird. Ein Bild, welches noch immer die gesamte Sozialisation von Mann und Frau begleitet und sehr nachhaltig prägt (vgl. Hagemann-White 1988). „So betonen schon Spielzeugwerbespots, die nur auf Jungen zielen, aggressives Verhalten, das zudem eher mit positiven als negativen Sanktionen belegt wird“ (Döge 2002, 2).

Gerade auf Grund dieser relationalen Betrachtungsweise sollte die Männerforschung als eine der beiden Hauptachsen der Geschlechterforschung verstanden werden. Ohne einen Bezug zur Frauenforschung zu schaffen und ohne Berücksichtigung der langjährigen Erfahrungen und Erkenntnisse in diesem Bereich ist die Männerforschung nicht komplett. Daher ist keineswegs ein Gegensatz von Männer- und Frauenforschung zu wünschen, ganz im Gegenteil sollten diese beiden Forschungsbereiche zusammenwirken, um sich gegenseitig zu ergänzen.

Biologistische TheoretikerInnen sprechen oft von „richtigen Männern“, „natürlicher Männlichkeit“ oder Phänomenen wie „Tiefenstruktur von Männlichkeit“. In all diesen Fällen wird versucht die sogenannte „wahre/richtige“ oder „natürliche“ Männlichkeit im männlichen Körper festzumachen. „Wahre Männlichkeit scheint sich fast immer vom männlichen Körper abzuleiten – einem männlichen Körper innewohnend oder etwas über einen männlichen Körper ausdrückend“ (Connell 2006, 65). So werden auch als Gründe für geschlechtsspezifische Leistungen im schulischen-, beruflichen- und sportlichen Bereich immer wieder biologische Ursachen sowie die genetisch bedingte Funktionsweise des Gehirns oder des Körpers genannt (vgl. Bartosch 2007, 87). Man spricht von einer männlichen Natur, die sich von Sexualhormonen, den Genen, den unterschiedlichen Aufgaben bei der Fortpflanzung und dem männlichen Körper innewohnenden Instinkten ableiten lässt. Der Körper wird hier als eine Macht gesehen, welches die Wirklichkeit konstruiert, Handlungen lenkt und Grenzen setzt. Darum wird nur allzu oft bei der Arbeitsteilung, bei Gewaltanwendung (in der Familie), bei der Zuweisung der Reproduktionsarbeit mit den genannten Biologismen argumentiert.

Die feministische Theorie

Die feministische Theorie hat mit diesen Behauptungen gebrochen, in dem sie den Körper als eine "Oberfläche" definiert hat, die gesellschaftlich geformt und gestaltet wird. Die feministische Theorie ist ein vielsichtiger, in sich kontroverser Diskurs, der unter dem Einfluss verschiedener theoretischer Strömungen steht und ein interdisziplinäres Feld abbildet. Die feministische Theorie analysiert die Strukturen und Verfasstheit von Geschlechterverhältnissen, übt eine Kritik an allen Formen von Macht und Herrschaft und vertritt die gemeinsamen Interessen der Frauen. Es besteht ein sehr enger Kontakt zwischen der Frauenbewegung, der Gesellschaftskritik und feministischer Theoriebildung (vgl. Becker-Schmidt 2002, 14).

Die Kritik an der androzentrischen Weltsicht durchläuft in der industrialisierten Gesellschaft des Westens zwei historische Umbruchphasen. Die erste Phase umfasst die Französische Revolution und die Aufklärung, die eine Umwälzung der Gesellschaftsstrukturen mit sich bringt und auf die Gleichheit aller Bürger abzielt. Die erste Frauenbewegung unter der Führung von Olympe de Gouges wurde später blutig unterdrückt, de Gouges geköpft, wobei sich nach der Revolution nichts Grundlegendes an der Geschlechterungleichheit änderte. Nichtsdestotrotz deckte die erste Frauenrechtsbewegung große Widersprüche im männlichen Entwurf vom Menschen auf, woraufhin die Geschlechterdifferenz sowie die Unterdrückung der Frauen nicht mehr mit Gott und dem Glauben, sondern mit der Wissenschaft und mit Hilfe von biologischen Unterschieden begründet wurden. Mit der zweiten Phase, der industriellen Revolution ändern sich zwar der Inhalt und die Rhetorik der Unterdrückung, die Funktion bleibt aber gleich und dauert weiterhin an. Die Bedeutung der „Arbeit“ als Lohnarbeit wächst, es kommt zu einer Trennung von Erwerbs- und Hausarbeit, womit auch die Aufteilung des Lebensbereiches in Öffentlichkeit und Privatheit einschneidender wird (vgl. Becker-Schmidt 2002, 15).

In einer männlich dominierten Wissenschaftstradition des westlichen Abendlandes, in der die Wissenschaft als ein klar männlicher Bereich definiert war, und über die Natur und Frauen geherrscht hat, hatten die Frauen keinen Platz (vgl. Newaya Jin 2010, 6). Wenn man über einige Ausnahmen im Mittelalter hinwegsieht, wurden die Frauen erst zu Beginn des 20.

Jahrhunderts, nach einem langjährigen Kampf in der Wissenschaft zugelassen. Zu dieser Zeit „waren Vorstellungen von “Geschlecht“ und “Geschlechtlichkeit“ bereits aus männlicher Perspektive vorgedacht“ (Becker-Schmidt 2002, 14) und die Frau mit der Natur, sowie der Mann mit der Wissenschaft gleichgesetzt.

Die Frauenforschung stellte sich seit den 1950er Jahren sehr intensiv die Frage, ob sich die beiden Geschlechter nachweislich unterscheiden und wenn ja, wodurch. Sie untersucht die sozialen Ungleichheitslagen zwischen den Geschlechtern in einem breiten Untersuchungsfeld, welches sich über Themen wie Sexualität, Sexismus, Gewalt gegen Frauen, Selbstbestimmung, u.v.m. erstreckt. Vor allem in der Politikwissenschaft werden das Verhältnis von Macht und Geschlecht und die Beziehungen zwischen Männern und Frauen in verschiedenen Institutionen untersucht, wobei auch eine Kritik am Patriarchat geübt wird.

Eine der Wegbereiterinnen der zweiten Frauenbewegung, Simone de Beauvoir versuchte die von Männern vordefinierten Begriffe, wie “Geschlecht“ und “Geschlechtlichkeit“ neu zu definieren und schrieb 1949: „Wir werden nicht als Frauen geboren, wir werden zu Frauen gemacht“ (zitiert nach Villa 2007, 19). Beauvoir formulierte in diesem Satz ein radikales Statement zur Geschlechterfrage, welches von vielen feministischen Forscherinnen aufgegriffen und erweitert wurde. Die Hauptaussage ist hier, dass „Menschen durch Erziehung, Traditionen, Normen, Institutionen und Ideologien“ (Villa 2007, 19) zu Männern oder Frauen gemacht und nicht als Männer oder Frauen geboren werden. Dies ist ein sehr bezeichnender Ausdruck, der die Veränderung im Denken über Geschlechter und ihre Begriffe kennzeichnet. De Beauvoir meint, dass die den Frauen oder Männern zugesprochenen Eigenschaften weder Naturgegebenheiten, noch Schicksal sind, sondern gesellschaftliche Konstruktionen, nach denen Kinder in der Sozialisationsphase erzogen werden.

In dieser Zeit entwickeln feministische ForscherInnen, zu denen auch de Beauvoir zählt ist, den Unterschied zwischen dem sozialen Geschlecht (gender) und dem biologischen Geschlecht (sex). Die These, dass Geschlecht (Mann oder Frau) gemacht sei ist eines der zentralen Themen der feministischen Theorie, welches bis heute nichts an ihrer wissenschaftlichen und alltagsweltlicher Bedeutsamkeit verloren hat (vgl. Hark 2007). „Diese Unterscheidung war sinnvoll und notwendig, um sich klarzumachen, dass das soziale Geschlecht mit seinen impliziten Macht- und Abhängigkeitsstrukturen alles andere als

„natürlich“ ist und es keinen zwingenden Zusammenhang zwischen biologischem Unterschied und sozialer Ungleichheit gibt“ (Brandes 2002, 18).

Dieser Aussage von de Beauvoir versucht Carol Hagemann-White (vgl. 1988) in einer empirischen Studie auf den Grund zu gehen. Sie versucht auf der Grundlage ethnomethodologischer Untersuchungen die Annahme der Zweigeschlechtlichkeit zu durchleuchten und empirisch zugänglich zu machen. Sie bestreitet nicht, dass es Körpereigenschaften gibt, die mit der Fortpflanzung nah oder fern zusammenhängen, jedoch ist die Beachtung dieser Eigenschaften „und ihre Verwendung als Maßstäbe für einen Primärstatus der Geschlechtszugehörigkeit offensichtlich variabel und von gesellschaftlichen Bedingungen abhängig“ (Hagemann-White 1988, 229). Hagemann-White stellt die selbstverständliche Zweigeschlechtlichkeit, die zu allermeist durch biologische und körperliche Eigenschaften geprägt wird in Frage. Sie versucht durch mehrere Beispiele zu erklären, wie diese Unterschiede in unserer Kultur wahrgenommen und erlebt werden. Ihre Hauptthese ist, dass „Zweigeschlechtlichkeit [...] zuallererst eine soziale Realität“ ist (Hagemann-White 1988, 229).

In ihrer Studie über Sozialisation (1984), mit dem Titel „Sozialisation: Weiblich – männlich?“, macht Hagemann-White darauf aufmerksam, dass der Behauptung eines einheitlichen Sozial- oder Geschlechtscharakters von Frauen die empirische Grundlage fehle. Hagemann-White argumentiert damit, dass mehrfach die zwischen männlichen und weiblichen Personen messbaren Gleichheiten weitaus größer seien, als jene innerhalb der jeweiligen Genus-Gruppen. Offensichtlich legt selbst die körperliche Ausstattung des Individuums eher einen Zusammenhang nahe, als eine rigide Zweiteilung. Weit ausgeprägter sind nach Hagemann-White (1984, 13), „Leistungsunterschiede nach sozialer Schicht des Elternhauses, welche ja mit starken Unterschieden in den außerschulischen und schulischen Lernbedingungen zusammenhängen“.

Wenn man sich den Prozess der Konstruktion von Geschlechterdifferenzen anschaut, kann man eine dichotome Alltagstheorie erkennen, mit der die Menschen ihr tägliches Handeln strukturieren. Dies ist uns WissenschaftlerInnen nicht bewusst, wobei es sich aber aus den Interaktionen rekonstruieren lässt. „In der Alltagstheorie der Zweigeschlechtlichkeit unserer Kultur wird die Geschlechtszugehörigkeit als eindeutig, naturhaft und unveränderlich verstanden“ (Hagemann-White 1988, 228).

Für Hagemann-White sind biologische Unterschiede nicht relevant, stattdessen analysiert sie den sogenannten männlichen und weiblichen Sozialcharakter. Gleich am Anfang ihres Buches beginnt sie mit einer Kritik an vielen Strömungen der Frauenforschung. Diese haben ihrer Meinung nach – nicht unbedingt gewollt – an unaufhebbaren Geschlechtsunterschieden festgehalten (vgl. Hagemann-White 1984). Der Wissenschaftlerin zufolge ist in den westlichen Gesellschaften die Entwicklung einer Ich-Identität ohne eine eindeutige Zuordnung als weiblich oder männlich nicht denkbar. Die kulturelle Setzung wonach Frauen schwach, emotional, weniger intelligent, und weniger leistungsfähig und dadurch auch nicht so gut als Vorbilder geeignet sind, wie Männer, wird nur dadurch möglich und ist nur deshalb so langlebig, weil sie in beiden Sozialisationsprozessen verankert ist und durch tagtägliche Interaktionen immer wieder aufs neue hergestellt und gefestigt wird.

Hagemann-White (vgl. 1984) geht auch auf den großen Einfluss des zur Verfügung stehenden Spielzeugs auf das soziale Verhalten der Kinder ein. Es wird darauf hingewiesen, dass den Mädchen typisch weibliche und den Jungen typisch männliche Spielzeuge, wie Autos und Bausteine, zugeordnet werden. Mädchen werden schon sehr früh mit ihrer künftigen Rolle als Mutter vertraut gemacht, indem sie mit Puppen, Kinderwagen und ähnlichem beschenkt werden. Carmen Wingenbach (1999) ist durch eine empirische Studie zu der Erkenntnis gekommen, dass sogar das Verpackungsangebot des angeblich neutralen Spielzeugs häufig geschlechtsspezifisch gestaltet ist. Wo z.B. auf der kleinen Legopackung ein Mädchen und auf der großen ein Junge zu sehen ist. Väter werden ihrer Studie nach auf den Verpackungen „als die Belehrenden abgebildet, während die Mütter häufig nur als Zuschauerinnen dargestellt werden“ (Wingenbach 1999). Wichtig ist auch zu wissen, dass den Mädchen immerhin die Freiheit gewährt wird auch mit typisch männlichen Spielzeugen zu spielen, wobei im Gegensatz dazu von Jungen rollenkonforme Handlung verlangt und durch den Vater gefördert wird (vgl. Hagemann-White 1988).

Regina Gildemeister hat in ihrer Untersuchung über die geschlechtsspezifische Sozialisation die Arbeit von Hagemann-White rezipiert und auch sie ist zu der Erkenntnis gekommen, dass die Geschlechtlichkeit sozial konstruiert wird (vgl. Gildemeister 1992). Gildemeister ist zu der Erkenntnis erlangt, dass das Verhältnis der Genus-Gruppen zueinander sowie die Zuweisung von bestimmten Eigenschaften zu einer Genus-Gruppe, wie bereits bei Hagemann-White angesprochen, weder eindeutig, oder naturhaft, noch unveränderlich seien.

Die Forscherin vertritt die Meinung, dass Geschlechterdifferenzen nicht als gegeben betrachtet werden dürfen, weil sie in Interaktionen hergestellt werden und einer geschichtlichen Änderung unterworfen sind (vgl. Gildemeister 1992). Die durch empirische Studien gewonnene und mit der feministischen Theorie unterfütterte Erkenntnis heißt, dass „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ keine naturhafte Eigenschaften von Menschen sind, sondern in Alltagsinteraktionen stets neu konstruiert und ausgelebt werden. „Kulturelle Objekte, wie Kleidungsstücke, Tätigkeiten, Verhaltensweisen, aber auch Gesten, Gesichter, Haltungen sind Aspekte der Inszenierung von Geschlecht“ (Bartosch 2007, 87).

An dieser Stelle ist es vielleicht auch wichtig die Agnes-Studie des Ethomethodologen, Harold Garfinkel zu erwähnen, der zu ähnlichen Erkenntnissen gekommen ist. Die Agnes-Studie leistet wertvolle Beiträge für die Geschlechterforschung, da sie Wissen über gesellschaftliche Normen und Strukturen von heterosexuellen Menschen bereitstellt, welche in primärer und sekundärer Sozialisation produziert und das ganze Leben lang gelebt werden. Der Forscher kommt zu dem Schluss, dass man erst durch den Zustand der sexuellen „Anomalität“, bzw. durch eine Distanzposition an dieses Wissen gelangen kann. Am Beispiel der Lebenswirklichkeit von Transsexuellen zeigt der Forscher in einem „natürlich ablaufenden Krisenexperiment“, dass das biologische Geschlecht mit der Geschlechtsidentität nicht zusammenfallen muss. Der wichtigste Aspekt der sich durch die ganze Studie von Garfinkel zieht ist jener der Zweigeschlechtlichkeit. Gesellschaftlich gesehen gehören Personen entweder dem einen oder dem anderen Geschlecht an. Alles was dazwischen liegt ist „nicht normal“ und wird durch unterschiedlichste Praktiken (vgl. Garfinkel 1967) sanktioniert. Harold Garfinkel stellt fest, dass unsere Geschlechtlichkeit alle Alltagssituationen strukturiert. „Normale“ Frauen und Männer gehen mit dieser selbstverständlich um und müssen sie nicht ständig reflektieren.

Eine weitere Erkenntnis zur Geschlechterkonstruktion ist, dass die Geschlechterzugehörigkeit als etwas Natürliches, Unveränderliches und an den Genitalien zweifelsfrei Erkennbares angesehen wird. Die Geschlechtlichkeit wird zu einer moralischen Kategorie (vgl. Treibel 2000, 141f), bei der Übergänge („passing“ von einem zum anderen Geschlecht) kontrolliert „und vorübergehend – etwa im Spiel oder im Karneval – sanktioniert“ (Treibel 2000, 142) werden. In den allermeisten Fällen ist aber die Geschlechtlichkeit durch die Sozialisationsarbeit so verfestigt, dass sie keinen Raum für Übergänge lässt. Sie spricht von

einer Sozialisationsarbeit, die darauf abzielt den Frauen Schranken aufzuerlegen, die sowohl den Körper als auch die geistige Entfaltung betreffen.

Mit dem Begriff „Doing Gender“ versuchen Candace West und Don Zimmermann den Prozess der Herstellung von Geschlecht und geschlechtsangemessenem Verhalten zu beschreiben (vgl. West und Zimmerman 1989). Dieser Begriff erklärt wie Geschlechterdifferenz hergestellt wird und wie die Konstruktion der Geschlechterdifferenz mit dem strukturellen Geschlechterverhältnis einer Gesellschaft zusammenhängt. Es wird hier versucht zu hinterfragen und zu erklären was die Voraussetzungen und die Prinzipien bei der Unterscheidung der Geschlechter sind und vor allem auch welche Rolle der Körper in der Unterscheidung spielt. Die Grundannahmen des „Doing Gender“ Ansatzes sind, dass die Unterscheidung nach Genus-Gruppen und ihrer ‚Naturhaftigkeit‘ in alltäglichen Interaktionen konstruiert und gelebt werden. Folglich ist Geschlecht und Geschlechtsdifferenz keine Eigenschaft, sondern eine Vollzugswirklichkeit, die im Alltagshandeln hergestellt- und institutionell verankert wird. Der „Doing Gender“ Ansatz fragt nicht mehr danach ‚Was ist eine Frau oder ein Mann‘, sondern ‚Wie wird man zur Frau oder zum Mann‘ Hier wird vor allem der Fokus darauf gelegt, dass Geschlecht nicht etwas ist das wir haben, sondern etwas, das wir „tun“ (vgl. West und Zimmerman 1989).

IV Männlichkeitsforschung

Kritische Männlichkeitsforschung beforcht die Fragen von Männern und Männlichkeit aus einer gesellschafts- und geschlechtskritischen Perspektive. Die kritische Haltung in der Männlichkeitsforschung bezieht sich vor allem auf die patriarchalen Herrschaftsstrukturen, die durch Männer und Männlichkeit repräsentiert und gelebt werden. Aus politikwissenschaftlicher Sicht betrachtet hat die Männlichkeitsforschung eine selbstreflexive theoretische und methodische Herangehensweise auf Geschlechterverhältnisse und erhebt einen Anspruch auf die Veränderung dieser Verhältnisse.

Die Männlichkeitsforschung schließt sich in mehreren Punkten der Frauenforschung an und spricht seit den Erkenntnissen aus Robert W. Connells (vgl. 2006) Studie „Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten“ nicht mehr von Männlichkeit, sondern von Männlichkeiten. Connell zu folge gibt es keine allumfassende Männlichkeit, weil diese nur im Kontext von historischen und sozialen Bedingungen erforscht werden kann. „Über Männlichkeit als ein und dasselbe Wesen quer durch die Unterschiede von Ort und Zeit zu reden, bedeutet einen Abstieg ins Absurde“, schreibt der international profilierte Männerforscher Connell (1995, 30 zitiert nach Brandes 2005, 244).

Diese Erkenntnis Robert W. Connells hat in der Zwischenzeit auch in der deutschsprachigen Forschung einen Konsens erreicht. So argumentiert Holger Brandes (2002, 19) diese so wichtige Analyse Connells:

„Damit ist eine Abgrenzungslinie gezogen zu allen Formen der Suche nach dem sogenannten „Wesen“ der Männlichkeit und der Männer, sei es nun biologisch und soziobiologisch begründet oder durch einen unzulässig verallgemeinernden, weil den jeweiligen historischen und sozialen Kontext ignorierenden Rückgriff auf Mythen, Männlichkeitsbilder oder auch Verhaltensweisen“.

Die Männerforschung geht in Übereinstimmung mit der Frauenforschung davon aus, dass Männlichkeiten nicht von Natur aus gegeben sind, sondern in einem sozialen Prozess konstruiert werden. Und weil „der Mann“ in einem geschlechtlichen und vergeschlechtlichem Handeln konstruiert wird, kann auch nicht von einer Männlichkeitsform

gesprochen werden. Wie auch schon oben beschrieben, spricht man allgemein im Plural, also von „Männlichkeiten“.

Die etymologische Untersuchung des Männerforschers Holger Brandes (vgl. 2002) zeigt uns allzu gut den Wandel der Begriffe des „Mannes“ und des „Geschlechts“ im historischen, sozialen und politischen Kontext. Er analysiert wie sich die Bedeutungen dieser Begriffe durch unterschiedlichste Diskurse im Laufe der Jahre und Jahrhunderte ändern. Der Begriff des „Geschlechts“, welches bis Mitte des 18. Jahrhunderts die Herkunft eines Menschen bezeichnete, wurde nach dem Zusammenbruch der absolutistischen Dynastien in erster Linie als männliches oder weibliches Geschlecht verstanden. „Männer und Frauen wurden nicht als Träger und Trägerinnen qualitativ anderer Charaktere betrachtet; dieser Gedanke entstand erst mit der bourgeoisen Ideologie der getrennten Sphären im 19. Jahrhundert“ (Bloch 1978 zitiert nach Connell 2006, 88). So passiert es auch, dass „der Mann“ Anfang des 20. Jahrhunderts zeitweilig gänzlich aus den Lexika verschwindet. Man findet erst „im katholischen ‚Großen Herden‘ von 1933 wieder einen ausführlichen Artikel zu ‚Mann, Mannestum‘ “ (Brandes 2002, 48). Wir sollten uns also vor Augen halten, dass unser Konzept von Männlichkeit jüngerem Datums ist und, dass wir um überhaupt von „Männlichkeit“ sprechen zu können „Geschlecht“ herstellen.

Der Soziologe Pierre Bourdieu befasst sich, angeregt durch die Frauenforschung, sehr ausführlich mit den Männlichkeiten und mit der männlichen Herrschaft. In seiner Feldforschung in der Kabylei⁵ findet er heraus, dass die kabyllische Gesellschaft das Geschlecht als ein Prinzip sozialer Differenzierung kennt. Sowohl die Organisation der Zeit, als auch die Gestaltung und Definition des öffentlichen und privaten Bereichs basieren auf der Geschlechtermatrix. Die Codierung nach männlich/weiblich ist omnipräsent und gestaltet das gesamte Leben und die sozialen Beziehungen (vgl. Bourdieu 2005). Bourdieu (vgl. 2005, 21) zufolge funktioniert die soziale Ordnung, „wie eine gigantische symbolische Maschine zur Ratifizierung der männlichen Herrschaft, auf der sie gründet“. Als Beispiel nennt Bourdieu

⁵ Ein Volk berberischer Abstammung in Algerien, das zum größeren Teil die Provinz Algier, zum kleineren die Provinz Konstantine bewohnt und in 1400 Ortschaften 450–500,000 Köpfe zählt. Sie haben in wiederholten heftigen Kämpfen lange ihre Unabhängigkeit gegenüber den Franzosen behauptet, bis es diesen 1857 gelang, sie ganz zu unterwerfen. Die Kabysten sind Moslems. Sie treiben nicht bloß Ackerbau und Viehzucht, sondern zeichnen sich auch im Weben von Stoffen und in der Verfertigung von Waffen aus und bearbeiten die Eisen- und Bleibergwerke des Atlas (vgl. Agada, Schuster 2010).

die gesellschaftliche Arbeitsteilung, welche eine extrem strikte Aufteilung der Tätigkeiten vorsieht, die den Männern und Frauen nach Ort, Zeit und Mittel zugewiesen werden.

Auch die Struktur des Raumes wird von der männlichen Herrschaft bestimmt und in männliche/öffentliche und weibliche/private Räume aufgeteilt. So ist ein Gegensatz zwischen dem „Versammlungsort oder dem Markt, der den Männern vorbehalten ist, und dem den Frauen vorbehaltenen Haus, oder innerhalb des Hauses zwischen dem männlichen Bereich der Feuerstelle und dem weiblichen mit dem Stall, dem Wasser, den Pflanzen“ (Bourdieu 2005, 22) zu beobachten.

Bourdieu stellt in dieser Forschung vor allem auch fest, dass die männliche Herrschaft über Frauen – aber nicht nur Frauen – mit einer Konstanz hunderte von Jahre überdauert. Mit den Vergleichen, die er zwischen der kabyllischen und der bürgerlichen Gesellschaft zieht, zeigt er ganz ausführlich wie unterschiedlichste Kulturen ähnliche Herrschaftsformen hervorgebracht haben. An Hand unzähliger Rituale, Verhaltensmuster und Strukturen zeigt der Forscher, das Prinzip der männlichen Herrschaft (vgl. Bourdieu 2005).

Eine weitere wichtige Erkenntnis (vgl. Bourdieu 2005) ist, dass die soziale Welt den Körper „als geschlechtliche Tatsache und als Depositorium von vergeschlechtlichten Interpretations- und Einleitungsprinzipien“ konstruiert. Die biologischen und anatomischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen dienen somit als natürliche Rechtfertigung der Konstruktion des Gender. Schlussendlich wurzelt die Herrschaft der Männer über Frauen auf diesem Konstrukt (siehe auch Böhnisch 2000, Bourdieu 2005, Kohlmorgen 2007, Villa 2007 und Connell 2006). Auf der anderen Seite konstruiert dieses gesellschaftliche Deutungsprinzip aber wiederum den anatomischen Unterschied. Der gesellschaftlich konstruierte Unterschied wird „zu der als etwas Natürliches erscheinenden Grundlage und Bürgschaft der gesellschaftlichen Sichtweise, die ihn geschaffen hat“ (Bourdieu 2005, 23). Bourdieu spricht hier von einer „zirkelhaften Kausalbeziehung“.

„Die gesellschaftliche Definition der Geschlechtsorgane ist also keineswegs ein bloßes Verzeichnen natürlicher, unmittelbar für die Wahrnehmung vorhandener Eigenschaften. Sie ist vielmehr das Produkt einer Konstruktion, die um den Preis einer Reihe von interessengeleiteten Entscheidungen oder, besser, Hervorhebungen bestimmter Unterschiede und Unterschlagungen bestimmter Ähnlichkeiten durchgeführt wird“ (Bourdieu 2005, 29).

Und weil die männliche Herrschaft auf vielen ähnlichen Konstruktionen beruht, die im Laufe der Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende entstanden sind, braucht sie des Öfteren nicht einmal eine Rechtfertigung. Die androzentristische Wahrnehmung stellt sich als etwas ganz „neutrales“ und „objektives“ dar und lässt sich auf keine Diskussionen über ihre Legitimität ein. Mit den Worten Bourdieus (2005, 44), legitimiert sie ein „Herrschaftsverhältnis, indem sie es einer biologischen Natur einprägt, die selbst eine naturalisierte gesellschaftliche Konstruktion ist“.

Der soziale Habitus

Für Bourdieu (1997b) ist die männliche Herrschaft als Grundlage oder mit seinen Worten als „das Paradigma aller Herrschaft“ zu sehen. Er versucht diesen Zustand der männlichen Herrschaft über Frauen durch das Konzept des sozialen Habitus zu analysieren und sichtbar zu machen. Er geht der Frage auf den Grund, wie es überhaupt möglich ist, dass sich die männliche Herrschaft so frei entfalten und durch welche Mittel und auf welche Weise es zum universell anerkannten Vorrang für Männer kommen kann. Die „paradoxe Logik der männlichen Herrschaft und der weiblichen Unterwerfung, die man zugleich und zudem als spontan und erzwungen bezeichnet“ ist Bourdieu (2005, 71) zufolge „nur dann verstehbar, wenn man von den nachhaltigen Auswirkungen der sozialen Ordnung auf die Frauen (und die Männer), d.h. von den spontan an diese Ordnung angepassten Dispositionen, die sie ihnen aufzwingt, Kenntnis nimmt“.

Der zentrale Gedanke beim sozialen Habitus ist, dass es in den gesellschaftlichen Strukturen ein Zusammenwirken zwischen den sozialen Strukturen und dem subjektiven Handeln gibt. Das individuelle Handeln wird zwar durch diese Strukturen geprägt, aber nicht in Form von bewusster Regelanwendung oder Normierung, sondern auf der unbewussten Ebene durch unbeabsichtigt angeeignete und eingeschriebene Verhaltensweisen. Bourdieu spricht vom sozialen Habitus, wenn er die in körperliche Handlungen, Gesten und Mimiken eingeschriebenen Werte meint (vgl. Brandes 2002). „Der Habitus sind die gesellschaftlichen Normen und Werte, die man erworben hat, die durch die Leibnähe dieses Aneignungsprozesses aber nicht in Form kognitiven Wissens gespeichert sind, sondern dauerhaft körperliche Gestalt annehmen“ (Brandes 2004, 3).

Um die Fragen der männlichen Herrschaft zu beantworten gebraucht Pierre Bourdieu den Begriff „symbolische Gewalt“. Mit diesem Begriff beschreibt der Forscher die Bedingungen unter denen die männliche Herrschaft ihre volle Entfaltung erreicht. Die Grundlage dieser Herrschaft bildet das herrschende System der Klassifikationen. Durch die Sprache und durch Verhaltensweisen werden bestimmte Eigenschaften von Männern und Frauen konstruiert, über die Sprache und Verhaltensweisen weitergegeben um verinnerlicht zu werden. Die Welt wird in zwei gegensätzliche Bereiche geteilt, die einander zugleich ausschließen und

ergänzen. „Mann und Frau sehen die Welt auf die gleiche Weise, nämlich nach dem Gegensatz der Geschlechter“ (Rehbein 2006, 209). In einem Gegensatz, der den Männern die Rolle der Herrschenden und den Frauen jene der Beherrschten schreibt.

Es ist wichtig an dieser Stelle zu erwähnen, dass sich diese Machtverhältnisse nicht durch den Phallus ergeben und darin verankert sind, ganz im Gegenteil sind sie nicht biologisch fundiert, sondern in der sozialen Welt begründet. Sie gewinnt aber an Glaubhaftigkeit in dem sie sich durch biologische Merkmale legitimiert. So wie es beim Rassismus der Fall ist, schreibt auch der Sexismus gesellschaftlich produzierte Unterschiede der biologischen Natur zu (vgl. Rehbein 2006). Und weil herrschende und beherrschte diese Herrschaftsverhältnisse tagtäglich erleben und selber nach diesen Mustern leben sind sowohl Männer als auch Frauen von der männlichen Herrschaft beherrscht.

Der Forscher verzeichnet, dass die Beherrschten – in dem Fall die Frauen – vom Standpunkt der Herrschenden geformte Kategorien auf Herrschaftsverhältnisse anwenden und diese Verhältnisse damit als natürlich erscheinen lassen. Eine verdeckte Gewalt, die sich im Handlungsinhalt verbirgt und dadurch Anerkennung findet, mit derer Hilfe in späterer Folge die herrschende Sicht der sozialen Strukturen und des Systems legitimiert wird (vgl. Bourdieu 2005). Für Bourdieu wird die männliche Herrschaft zum Paradigma, ja zum Modell und Gegenstand aller Herrschaft (siehe Rehbein 2006, 209). Er vertritt die Ansicht, dass Männlichkeit in einer doppelten Abgrenzung bzw. Distinktion geformt wird: „gegenüber Frauen und gegenüber anderen Männern, und dass in beiden Dimensionen Dominanzverhältnisse begründet werden“ (Döge und Meuser 2001, 215). Bourdieu benützt hierfür den Begriff „libido dominandi“ des Mannes, womit das Bestreben „die anderen Männer zu dominieren, und sekundär, als Instrument des symbolischen Kampfes die Frauen“ (Bourdieu 1997b, 215) gemeint ist.

Den Männern wird ein universell zuerkannter Vorrang in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen eingeräumt. Manifest wird dieser Vorrang in der „Objektivität der sozialen Strukturen und der produktiven und reproduktiven Tätigkeiten, die auf einer geschlechtlichen Arbeitsteilung der biologischen und sozialen Produktion gründen, welche dem Mann den besseren Part zuweist“ (Bourdieu 2005, 63). Weil diese Schemata durch gleiche Bedingungen gebildet und mit der Zeit als objektive Tatsachen gesehen werden, funktionieren sie als Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmatrizen aller Mitglieder der

Gesellschaft. Die systematische Aufwertung der Männer und die Abwertung, ja die Selbstabwertung und die Selbstentwürdigung der Frauen ist genauso ein Resultat dieses Gedankenschemas.

„Die Frauen selbst wenden auf jeden Sachverhalt und insbesondere auf die Machtverhältnisse, in denen sie gefangen sind, Denkschemata an, die das Produkt der Inkorporierung dieser Machtverhältnisse sind und die in den Gegensätzen, auf denen die symbolische Ordnung basiert, ihren Ausdruck finden“ (Bourdieu 2005, 63).

Bourdieu ist der Auffassung, dass es so etwas wie das „Ewig Weibliche“ oder das „Ewig Männliche“ nicht gibt und er distanziert sich von jenen Wissenschaftlern, die versuchen die Struktur der männlichen Herrschaft zu verewigen, indem sie diese als unveränderlich und zeitlos darstellen. Er ist der Meinung, dass die Herrschaftsverhältnisse historisch und somit „das Produkt einer unablässigen (also geschichtlichen) Reproduktionsarbeit sind“ (Bourdieu 2005, 65). An dieser Reproduktion sind sowohl Männer mit ihren Waffen der physischen und symbolischen Gewalt, als auch Institutionen, die Familien, die Kirche, die Schule, der Staat beteiligt (vgl. Bourdieu 2005). Denn in all diesen Bereichen wird der Mann als ein besonderes Wesen, welches das Monopol auf das Menschliche hat als vollständig und wesentlich betrachtet. Die Frau wird nur in Abgrenzung dazu gesehen. Dies geschieht alles mittels der symbolischer Gewalt, welche eine Art der Macht ist, die fern von physischem Zwang oder physischer Gewalt agiert.

Es ist wichtig sich dessen bewusst zu sein, dass die Wirkung der symbolischen Macht nicht alleine durch die Herrschenden aufrechterhalten wird. Weil diese Macht etwas Allumfassendes ist und ständig in den unterschiedlichsten Lebensbereichen konstruiert wird, ist sie vor allem auf den Beitrag jener angewiesen, die ihr unterlegen sind. Diese sind ihr nur deshalb unterlegen, weil sie von dieser Macht als unterlegen dargestellt werden und diese Unterlegenheit auch selber praktizieren. Darum können Frauen nur in seltenen Fällen durch eigenes Tun eine soziale Position erlangen und identifizieren sich über den sozialen Status des Mannes. So, wie die Heirat in den meisten Fällen das vorrangige Mittel für die Frauen ist, um eine höhere soziale Position zu erreichen (vgl. Bourdieu 2005).

Hegemoniale Männlichkeit

Es ist allseits bekannt, dass das soziale Geschlecht eine sehr komplexe und verwobene Struktur besitzt, die theoretisch und methodisch sehr schwer zu analysieren ist. Connell (vgl. 2006, 94) bedient sich eines dreistufigen Modells zur Darstellung der Strukturen des sozialen Geschlechts, um Ansatzpunkte für die Analyse von Männlichkeit erhalten zu können. Er unterscheidet zwischen Macht, Produktion und emotionaler Bindungsstruktur (Kathexis). Mit „Machtbeziehung“ ist eine Struktur gemeint, die trotz zahlreicher Ausnahmen eine allgegenwärtige Dominanz der Männer und die Unterordnung der Frauen bedeutet, welche auch als „Patriarchat“ bezeichnet wird. „Produktionsbeziehung“ bezeichnet die mit wirtschaftlichen Konsequenzen verbundene geschlechtliche Arbeitsteilung, die den Männern sowohl mehr Löhne, als auch mehr Kapital und die Leitung von größeren Firmen ermöglicht. Mit der emotionalen Bindungsstruktur (Kathexis) werden die sozialwissenschaftliche Bedeutung des sexuellen Begehrens, sowie die Praktiken, die das Begehren formen und realisieren, als Aspekt der Geschlechterordnung beschrieben (Connell vgl. 2006, 94-95).

Connell geht es vor allem darum zu zeigen, dass Männlichkeit ein soziales Konstrukt darstellt, welches historisch und kulturell veränderlich ist und von anderen sozialen Unterscheidungsmerkmalen, wie ethnische Herkunft, Schichtzugehörigkeit und Alter beeinflusst wird. Es existiert also keine einheitliche Männlichkeit, sondern eine Fülle unterschiedlicher Männlichkeitstypen, die zudem nicht gleichgeordnet sind, sondern in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Wobei innerhalb dieser hierarchischen Struktur die dominante Männlichkeit, mit den Worten Connells (2006, 94), als „hegemoniale Männlichkeit“ bezeichnet wird.

Connell (2006, 97) zufolge „können Fragen der Klasse, der Rasse oder der globalen Ungleichheit nicht ohne einen permanenten Rückgriff auf das soziale Geschlecht“ verstanden werden. Es wird zur Unterscheidung der verschiedenen Formen der Männlichkeit dem Wechselspiel zwischen sozialem Geschlecht, Ethnie und Klasse immer mehr Aufmerksamkeit geboten. Was seiner Meinung nach, trotz der Gefahr der Vereinfachung die sie in sich birgt, zu begrüßen ist. Das ist aber nur der erste Schritt. Es müssen auch die Beziehungen zwischen den verschiedenen Formen untersucht werden, wobei „man die Milieus von Klasse und Rasse

auseinandernehmen und den Einfluß des sozialen Geschlechts innerhalb dieser Milieus berücksichtigen“ (Connell 2006, 97) sollte. Man muss aber auch auf das Geschlechterverhältnis unter Männern achten, „um die Analyse dynamisch zu halten, damit die Vielfalt an Männlichkeiten nicht zu einer bloßen Charaktertypologie erstarrt“ (Connell 2006, 97).

„Den Kern der Connellschen Männlichkeitstheorie bildet der von Gramsci entlehnte Begriff der Hegemonie“ (Meuser 2006, 160). Connell benützt den Begriff „Hegemoniale Männlichkeit“, welche keinen starren, über Zeit und Raum unveränderlichen Charakter besitzt. „Es ist vielmehr jene Form von Männlichkeit, die in einer gegebenen Struktur des Geschlechterverhältnisses die bestimmende Position einnimmt, eine Position allerdings, die jederzeit in Frage gestellt werden kann“ (Connell 2006, 97). Connell bevorzugt eine relationale Betrachtungsweise von Männlichkeit, weil diese den starken Druck besser erkennen lässt, unter dem die Geschlechterkonfigurationen geformt werden und einen Realitätsgewinn mit sich bringen. Dem Wissenschaftler geht es nicht nur darum den Blick lediglich auf das Verhältnis zwischen Männern und Frauen zu richten, was in einer breiten Palette geschieht. Vielmehr will er die Relation der Männer untereinander, die unterschiedlichsten Männlichkeitstypen in den Vordergrund rücken und die Verschränkung beider Relationen analysieren (vgl. Meuser 2006, siehe auch Meuser 2001). Darum schaut sich Connell nicht nur die Hauptachse männlicher Macht – die Dominanz der Männer und die Unterordnung der Frauen – sondern auch die Nebenachse – die Beziehung die Männer zueinander haben – an. „Insofern wird die Hauptachse von einer zweiten überlagert, von einer Hierarchie, von Autoritäten innerhalb der dominanten Genusgruppe (Meuser 2006, 162).

Connell (vgl. 2006) vertritt den Standpunkt, dass es verschiedene Männlichkeitsmuster gibt, diese aber nicht in gleichem Ausmaß und in der gleichen Weise die Dominanz der Männer auf der einen- und die Unterordnung der Frauen auf der anderen Seite ausdrücken. Connell verwendet den Begriff „Hegemoniale Männlichkeit“, welcher sich immer in Relation zu nichthegemonialen Männlichkeiten definiert, die er in marginalisierte-, unterdrückte- und komplizenhafte Männlichkeiten unterteilt. Connell fügt aber auch hinzu, „dass sein Konzept einen „vagen Rahmen [...] für Analysen von Männlichkeit“ (Connell 2006 zitiert nach Brandes 2004, 2) bildet. Er zählt vier Hauptformen der Männlichkeit auf und beschreibt ihre Praktiken und Verhältnisse wie folgt:

Hegemoniale Männlichkeit ist jene Gruppe von Männlichkeit, die eine Führungsposition einnimmt und diese aufrechterhält. Connell (2006, 97) definiert sie als eine Konfiguration geschlechtsbezogener Praxis, „welche die momentan akzeptierte Antwort auf das Legitimitätsproblem des Patriarchats verkörpert und die Dominanz der Männer sowie die Unterordnung der Frauen gewährleistet (oder gewährleisten soll)“. Vertreter dieser Gruppe müssen nicht unbedingt die mächtigsten Männer sein, sie können aber Vorbilder sein. Hegemoniale Männlichkeit zeichnet sich weniger durch physische Gewalt aus, „sondern durch ihren erfolgreich erhobenen Anspruch auf Autorität“ (Connell 2006, 98). Es ist wichtig zu wissen, dass Hegemoniale Männlichkeit zeit- und ortsgebunden ist, weil sie die „derzeitig akzeptierte“ Strategie verkörpert und immer neuere Verteidigungsstrategien für das Patriarchat braucht. Hegemonie ist eine „historische bewegliche Relation“ und somit nicht immer in den Händen einer Gruppe (vgl. Connell 2006, 98).

Mit dem Begriff der Hegemonie meint Connell (2006, 99) die kulturelle Dominanz in der Gesellschaft insgesamt. Die Geschlechterbeziehungen sind geprägt von Dominanz und Unterordnung zwischen unterschiedlichsten Gruppen von Männern. „Am wichtigsten in der heutigen westlichen Gesellschaft“ ist Connell (2006, 99) zufolge „die Dominanz heterosexueller Männer und die Unterordnung homosexueller Männer“. Die Unterordnung der homosexuellen Männer ist immer noch eine Alltagserfahrung und umfasst „politischen und kulturellen Ausschluß, kulturellen Mißbrauch [...], staatliche Gewalt [...], Gewalt auf den Straßen [...], wirtschaftliche Diskriminierung und Boykottierung als Person“ (Connell 2006, 99). Homosexuelle Männlichkeit ist in der Geschlechterhierarchie nach Connell am untersten Ende und wird nach der patriarchalen Ideologie immer in Abgrenzung zur hegemonialen Männlichkeit beschrieben und mit Weiblichkeit gleichgesetzt. Es sind aber auch heterosexuelle Männer und Jungen, die durch eine „symbolische Nähe zum Weiblichen“ beschrieben und mit Schimpfwörtern wie „Schwächling, Schlappschwanz, Muttersöhnchen, ...“ beschimpft werden, die der Gruppe untergeordneter Männlichkeit angehören können.

Connell ist der Meinung, dass die Anzahl jener Männer, die das hegemoniale Muster rigoros und vollständig praktizieren, klein ist. „Trotzdem profitiert die überwiegende Mehrzahl der Männer von der Vorherrschaft dieser Männlichkeitsform, weil sie an der patriarchalen Dividende teilhaben“. Sie ziehen Nutzen aus Vorteilen, die aus der Geschlechterhierarchie wachsen und können als „Schlachtenbummler hegemonialer Männlichkeit“ bezeichnet

werden. Die mit der hegemonialen Männlichkeit in Verbindung stehende, diese aber nicht verkörpernde Gruppe, betreibt Connell zufolge Komplizenschaft mit der hegemonialen Männlichkeit. Als komplizenhaft versteht Connell „Männlichkeiten, die zwar die patriarchale Dividende bekommen, sich aber nicht den Spannungen und Risiken an der vordersten Frontlinie des Patriarchats aussetzen“ (Connell 2006, 100).

Mit dem Begriff marginalisierte Männlichkeit beschreibt Connell (2006, 101) die Beziehung des sozialen Geschlechts mit anderen Strukturen wie Klasse oder Ethnie. Er versteht darunter die Männlichkeiten von untergeordneten Klassen oder ethnischen Gruppen. Marginalisierung wird herangezogen um die Interaktion „zwischen Männlichkeiten dominanter und untergeordneter Klassen oder ethnischer Gruppen zu beschreiben“. Am Bsp. der schwarzen Sportstars, die zu Musterbeispielen männlicher Härte werden und auf der anderen Seite der Phantasiegestalt des schwarzen Vergewaltigers beschreibt Connell (2006, 102) die Marginalisierung. Einzelne schwarze Sportler werden hier aus dem Rassenkontext herausgenommen und dienen durchaus als Vorbilder für hegemoniale Männlichkeit und für die Konstruktion von Männlichkeit. Wichtig ist hier, dass dieser Reichtum und Ruhm sich nur auf einzelne Sportler beschränkt und nicht auf alle schwarzen Männer abfärbt. Connell beschreibt diesen Unterschied mit dem Begriff der Marginalisierung, welches „relativ zur Ermächtigung hegemonialer Männlichkeit der dominanten Gruppe“ (Connell 2006, 102) steht.

„Diese zwei Typen von Relationen – Hegemonie, Dominanz/Unterordnung und Komplizenschaft einerseits, Marginalisierung/Ermächtigung andererseits – bilden einen Rahmen, mit dessen Hilfe wir spezifische Formen von Männlichkeit analysieren können“, so Connell (2006, 102).

V Untersuchungsdesign

Geschlechterforschung und qualitative Methoden

Bevor man eine wissenschaftliche Arbeit empirisch angeht, muss man sich die Frage stellen, welche Methoden die Zwecke und das Erkenntnisinteresse der Forschung am besten erfüllen. Die Methode orientiert sich also an der Fragestellung und am Erkenntnisinteresse. Es ist von besonderer Bedeutung auf frühere empirische Studien zurückzugreifen, um zu sehen welche Methoden sich bewährt haben, damit diese angewendet werden können. Wie auch weiter oben mehrmals erwähnt, ist es auch wichtig sich immer darüber im Klaren zu sein, dass Wissenschaft in ihren Anfängen ausschließlich und heute weitgehend das Ergebnis einer androzentrischen Weltansicht ist. Diese Tatsache kann „für Inhalt und Methoden dessen, was sich als Wissenschaft darstellt, nicht folgenlos gewesen sein“ (Hausen und Nowotny 1986, 9 zitiert nach Behnke u. Meuser 1999, S. 11).

Die Frauenforschung hat sich dieses Themas angenommen und nimmt seit Jahrzehnten die herrschenden Methoden der Sozialwissenschaft herrschaftskritisch unter die Lupe. Die feministische Kritik am androzentrischen Wissenschaftssystem schließt vor allem auch eine Kritik der herrschenden Methoden mit ein „und vorherrschend sind in der empirischen Sozialforschung am Prinzip der Standardisierung orientierte quantitative Verfahren“ (Behnke u. Meuser 1999, S. 11). Viele feministische Forscherinnen, wie Maria Mies (1978, 41 zitiert nach Behnke u. Meuser 1999, 12) sind der Meinung, dass die Anwendung quantitativer Methoden eine Forschungsinteraktion als eine „eindeutige Herrschaftssituation“ erzeuge. Darum ist es offensichtlich, dass „durch herrschaftsstabilisierende Methoden wie Fragebögen usw. nur verzerrte Daten ermittelt werden konnten“. Diese Methoden dienen vor allem dazu die eigene (männliche) Sicht der Welt zu bewahren und den Frauen jegliche Wege zu versperren eine Kritik daran zu üben.

Schaut man sich auf der anderen Seite die Methodenwahl in der Geschlechterforschung an, merkt man sofort, dass „in kaum einem anderen sozialwissenschaftlichen Forschungsfeld [...]

qualitative Methoden derart häufig eingesetzt [werden] wie in der Geschlechterforschung“ (Behnke u. Meuser 1999, 11). Die Präferenz der Frauenforschung für die qualitativen Verfahren ist aber nicht nur wegen der besseren Eignung zur Exploration des Unbekannten, sondern vor allem auf Grund ihrer herrschaftskritischen Herangehensweise zu begründen.

„Über diese auch in der allgemein sozialwissenschaftlichen Methodendiskussion betonte Funktion als Entdeckungsstrategie hinaus wird den qualitativen Verfahren ein besonderes politisch-emanzipatorisches Potenzial zugesprochen. Dies verweist auf die enge Verzahnung von Frauenforschung und Frauenbewegung“ (Behnke u. Meuser 1999, 13).

Qualitative Methoden geben uns die Möglichkeit unerforschte Lebenszusammenhänge, Erfahrungen und Standpunkte zu erfassen (vgl. Brück u.a. zitiert nach Behnke u. Meuser 1999, 14) und Mehrdeutigkeiten und Widersprüchlichkeiten im Leben des Interviewten, sowie die Differenziertheit der Alltagswelt der empirischen Forschung zugänglich zu machen (Müller 1984 zitiert nach Behnke u. Meuser 1999, 14). „Der prozessuale Charakter und die ‚Kontextgebundenheit des gesellschaftlichen Bewußtseins‘ sowie ‚nicht-konformistisches Bewußtsein und nicht-stereotype Meinungen‘“ können dadurch erfasst werden (Krüger 1987, 76 zitiert nach Behnke u. Meuser 1999, 14). Wichtig ist hier auch die Feststellung von Millman und Kanter (1987 zitiert nach Behnke u. Meuser 1999, 14), dass durch den Einsatz von qualitativen Methoden „Personen und deren komplexe Lebenslagen [...] nicht auf den Status von Variablen reduziert“ werden, sowie die untersuchten Personen „nicht nur als Objekte der Forschung gesehen, ‚sondern als Subjekte mit eigenen Relevanzstrukturen‘ ernst genommen“ werden. Auf der anderen Seite wird dadurch „ein wechselseitiges Lernen und eine gegenseitige Aufklärung von Forscherinnen und beforschten möglich“.

Fragestellung der Untersuchung und Forschungsansatz

Es gibt also mehrere ausschlaggebende Gründe, die mich dazu bewegen bei der Erforschung von Männlichkeitsbildern und Männlichkeitskonstruktionen bei jungen Männern mit kurdischem Migrationshintergrund auf qualitative Verfahren zurückzugreifen. Denn das Ziel dieser empirischen Forschung besteht ja in erster Linie darin zu erforschen wie unter Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund Männlichkeiten gelebt werden und wie diese mit ihrer Männlichkeit umgehen. Es ist eine explorative Forschung, die darauf abzielt unerforschte Einstellungen, Sichtweisen, Lebenszusammenhänge, Erfahrungen und Standpunkte von jungen Männern mit kurdischem Migrationshintergrund herrschaftskritisch zu untersuchen, unterschiedlichste Lebensbereiche in denen diese sich aufhalten sichtbar zu machen und die gesellschaftliche Lebenssituation dieser zu erblicken.

Weil Männlichkeiten in soziale Beziehungen eingegossen sind, ist es umso wichtiger den Freundeskreis dieser Männer zu ergründen, um einen besseren Einblick in die sozialen Beziehungen der Jungen zu bekommen und das Umfeld, den Freundeskreis und die Familie zu analysieren. Es geht hier in erster Linie darum zu sehen wie die Rolle des Mannes gelebt und wahrgenommen wird, inwieweit sich diese verändert und ob sie hinterfragt wird oder nicht. Es ist aufschlussreich jenseits von stereotypen Meinungen zu erfahren wie Männlichkeiten konstruiert und in Alltagssituationen gelebt werden. Ich will auch in Erfahrung bringen, ob die interviewten Männer ihre Männlichkeiten in Abgrenzung zu Weiblichkeit und Homosexualität definieren und wenn ja, wie sie dabei genau vorgehen.

Bei den Interviews geht es mir nicht nur um das Gesprochene, sondern vor allem auch um die Gestik, Mimik, Körpersprache und natürlich auch um die von meinen Interviewpartnern getragene Kleidung und ihr Aussehen. Ich will sehen wie Männlichkeit nach außen sichtbar und spürbar gemacht wird. Es wäre sicher auch interessant zu wissen wie die jungen Männer zu Gewalt stehen, ob sie mit Gewalt Erfahrungen haben, Gewalt anwenden und in welchen Fällen sie zu Gewalt greifen(würden). Weil das Bild von Mann und Frau die gesamte Sozialisation der Genus-Gruppen begleitet und sehr nachhaltig prägt, ist es umso wichtiger zu wissen, wie die jungen Männer sozialisiert werden und welchen Einfluss die Familie und die FreundInnen auf die Konstruktion von Männlichkeit haben.

Drei wichtige Parameter, die die Männlichkeiten prägen sind sicherlich auch ethnisch-, klassen-, und milieubedingte Besonderheiten des männlichen Geschlechts. Darum ist es nicht unwichtig diese drei Faktoren genauso in die Arbeit einfließen zu lassen und in diesen Bereichen sensibel zu sein. Wichtig ist es in dieser Hinsicht auch zu wissen welche Einflüsse die Mehrheitsgesellschaft und die eigene ethnische Gruppe auf die Männlichkeiten haben.

Ich werde auch nach der geschlechtlichen Arbeitsteilung in der Familie und nach dem hierarchischen Verhältnis unter Männern fragen, um das Geschlechterverhältnis unter Männern zu eruieren und die Form von Männlichkeit sichtbar zu machen. Es ist wichtig zu wissen welche Form von Männlichkeit der Interviewte lebt und ob es eine hegemoniale, marginale, dominante, untergeordnete oder komplizenhafte Männlichkeit ist. Vor allem auch wichtig, weil ich der Meinung bin, dass man solch komplexe Lebenslagen nicht auf den Status von Variablen reduzieren kann und darf, wende ich bei dieser Untersuchung qualitative Verfahren an.

Da es sich bei dieser Forschung um ein bislang kaum erforschtes Feld handelt und bisher nur wenig bis keine Kenntnisse über Männlichkeiten bei jungen Männern mit kurdischem Migrationshintergrund vorhanden sind, habe ich den Themenbereich nur grob abgesteckt um möglichst viele unterschiedliche Dimensionen zu ergründen und die Ergebnisse in die Forschung einfließen zu lassen. Aus diesem Grund ist es theoretisch nicht möglich explizite Hypothesen zu bilden. Vor allem auf Grund der explorativen Eigenschaft dieser Untersuchung bin ich darauf angewiesen von standardisierten Erhebungsinstrumenten Abstand zu nehmen und möglichst offene Verfahren einzusetzen

Das narrative Interview

Ich habe mich für die qualitative Forschungsmethode und im einzelnen für die Erhebungsmethode des narrativen Interviews entschlossen, die auf den Soziologen Fritz Schütze zurückgeht. Beim narrativen Interview handelt es sich um ein nichtstandardisiertes Befragungsverfahren, welches eine explorative Technik darstellt, die es dem Forscher ermöglicht, bislang wenig erforschte Bereiche zu erschließen (vgl. Diekmann 2004). Weil man „bei geschlossenen Fragen keine Informationen jenseits des Spektrums der vorgelegten Antwortkategorien“ (Diekmann 2004, 374) erhält, stand es von Anfang an fest, dass keine standardisierten Fragebögen für die Datenerhebung bei dieser Forschung in Frage kommen. Denn „die Konstruktion standardisierter Interviews ist nur dann zweckmäßig, wenn ein erhebliches Vorwissen über die zu erforschende soziale Situation existiert“. In diesem Fall besteht ja im Grunde genommen gar kein Vorwissen über Männlichkeitsbilder und Männlichkeitskonstruktionen bei jungen Männern mit kurdischem Migrationshintergrund. Also ist hier das narrative Interview am zielführendsten, wenn man vor hat erfahrungsnahe und subjektive Aussagen über Ereignisse und biographische Abläufe zu gewinnen (vgl. Diekmann 2004, 374).

Die Anwendungen von narrativen Interviews beziehen sich laut Spöhring (1989 zitiert nach Diekmann 2004, 449) „z.B. auf besondere Ereignisse im Lebenslauf (Arbeitslosigkeit, Ehescheidung) oder biographischen Ereignisketten wie Ausbildungs- und Berufsverläufe, „Statuspassagen“ u.a.m.“. Eine Eigenschaft des narrativen Interviews ist, dass sie sehr wenig strukturiert ist und somit dem Interviewer und Interviewten sehr viel Raum für Fragen und Erzählungen gibt. Diese Interviewtechnik fußt in erster Linie auf einer freien Erzählung persönlicher Erlebnisse der Interviewten und nicht auf einem vorher ausgemachten und standardisierten Fragenkatalog.

Dem Soziologen Heinze Thomas zufolge verleiht die „Offenheit des narrativen Interviews die Güte, ‚innovativ‘ zu sein“, so kann der Forscher durch die Narration „auf neue, von ihm nicht beachtete bzw. erkannte Forschungsfragen stoßen, die wiederum neue Forschungsvorhaben evozieren können“ (Heinze 1995, 76). Wichtig ist hier vor allem die einleitende Frage- bzw. Themenstellung, die in nichtdirekter Weise zur Erzählung ermuntern (vgl. Diekmann 2004,

449) soll. „Die Idee ist, daß mit der Auslösung des Erzählflusses eine Dynamik wirksam wird, die quasi automatisch gewissen Strukturen Rechnung trägt“ (Diekmann 2004, 449).

Man kann das Interview in drei zentrale Teile unterteilen, wobei das eigentliche Interview mit einer Erzählaufforderung oder der erzählgenerierenden Frage des Interviewers beginnt, die sich entweder auf die gesamte Lebensgeschichte des Interviewten oder nur auf besondere Ereignisse im Lebenslauf oder biographische Ereignisketten bezieht (Schütze 1983, 285). Es folgt der erste Teil des Interviews, wobei hier vor allem die einleitende Frage- bzw. Themenstellung, die in nichtdirekter Weise zur Erzählung ermuntern soll, wichtig ist (vgl. Diekmann 2004, 449). „Die Idee ist, daß mit der Auslösung des Erzählflusses eine Dynamik wirksam wird, die quasi automatisch gewissen Strukturen Rechnung trägt“ (Diekmann 2004, 449).

Die autobiographische Erzählung am Anfang des Interviews wird vom Interviewer nicht unterbrochen, außer der Interviewpartner kommt der Erzählaufforderung nicht nach und kann von sich aus nicht mehr erzählen oder der Interviewer kann der Erzählung des Interviewten nicht folgen (vgl. Schütze 1983). Nach dem die autobiographische Erzählung des Interviewten eindeutig abgeschlossen ist, kann der nächste Abschnitt des Interviews – die erzählgenerierenden Nachfragen – folgen. Im zweiten Teil des Interviews geht es in erster Linie darum, die autobiographische Erzählung des Interviewten durch vertiefende Nachfragen oder weiterführende Fragen, die erzählgenerierend formuliert werden sollen, zu erweitern.

„In der Nachfragephase bemüht sich der Interviewer darum, offene Punkte zu klären und eventuell zu weiteren Erzählsträngen zu animieren“ (Diekmann 2004, 449). Der dritte Teil des narrativen Interviews besteht laut Schütze (1983, 285)

„einerseits aus der Aufforderung zur abstrahierenden Beschreibung von Zuständen, immer wiederkehrenden Abläufen und systematischen Zusammenhängen sowie aus den entsprechenden Darstellungen des Informanten sowie andererseits aus theoretischen Warum-Fragen und ihrer argumentativen Beantwortung“.

Bei der Vorgehensweise der Erhebung von Daten entschied ich mich in Laufe meiner Recherchen für die Durchführung von fünf narrativen Interviews. Bei der Anzahl war ich vor allem an zeitliche Möglichkeiten gebunden, die mir für die Erstellung dieser Arbeit zustanden. Auf der anderen Seite kann man ja unendlich viele Interviews zu Männerbildern machen und auch dann könnte man nie alle Bilder und Konstruktionsformen von Männlichkeiten ausfindig machen und in die Arbeit einfließen lassen. Es war mir aber ein großes Anliegen die Interviewpartner so zu wählen, dass sie eine möglichst große Bandbreite der Ansichten, Aspekte und Meinungen des Personenkreises, der Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund abdecken. Denn nur so war es mir möglich eine Vielfalt an Informationen zu bekommen und verschiedene Perspektiven zu ergründen.

Bei den Interviews war es mir vor allem auch sehr wichtig eine vertraute Atmosphäre zwischen den interviewten Männern und mir, dem Interviewer aufzubauen. Diese Atmosphäre sollte den Interviewten eine möglichst freie Beantwortung der Frage gewährleisten, vor allem, wenn es um heikle Themen wie Sexualität und Gewalt ging. Die Tatsache, dass der Interviewer männlich ist und den gleichen ethnischen Hintergrund hat, stellt natürlich keine Garantie für die Entstehung einer derartigen Vertrauenssituation dar. Die Wahrscheinlichkeit, dass sich die jungen Männer jedoch in der spezifischen Interviewsituation wohler fühlen, erschien mir trotz allem höher.

Den Zugang zu den befragten Personen erhielt ich durch das Schneeballsystem. Ich versuchte in erster Linie über meinen Freundes- und Bekanntenkreis Kontakte zu möglichen Interviewpartnern zu knüpfen. Weiteres fragte ich direkt in den verschiedensten Vereinen und Organisationen nach ob hier Interesse gebe. Bei dieser Vorgehensweise war es für mich von vornherein wichtig keine Freunde und Bekannten zu interviewen, um eine mögliche Voreingenommenheit bei der Auswertung und Interpretation des Interviews vermeiden zu können. Weil ich mich aber seit Jahren in kurdischen Kreisen in Wien aufhalte und mit kurdischen Jugendlichen unterschiedlichste Projekte gemacht habe, war es nicht immer möglich Personen ausfindig zu machen, die ich nicht kannte. Bei jenen Interviewpartnern, die ich von vorher kannte versuchte ich mit der Situation reflexiv umzugehen und die Interview- und Auswertungssituation kritisch zu hinterfragen.

Die Interviewpartner und ihre Rekrutierung

Es wurden im Laufe der Forschung fünf Jugendliche interviewt, die zwischen 17- und 19 Jahre alt sind und ihre Schulbildung ab der Volksschule in Österreich absolviert haben. Alle InterviewpartnerInnen leben in einem urbanen Raum – zwei in Graz und Wien und einer in Wiener Neustadt. Bevor ich zur Auswertung und Darstellung der Ergebnisse komme will ich in einigen Sätzen die Interviewpartner vorstellen und ihre Rekrutierung nachvollziehbar machen.

Ali, 19 Jahre aus Wien

Das Interview mit Ali wurde in den Büroräumlichkeiten eines politisch-, kulturellen Vereins in Wien geführt. Ich hatte vor dem Interview Kontakte zum kurdischen Verein in Wien und bin durch nachfragen sehr leicht zu diesem Interview gekommen. Im Großen und Ganzen war es möglich eine vertraute Atmosphäre zwischen dem Interviewten und mir aufzubauen. Diese Atmosphäre hat meiner Meinung nach dem Interviewten eine möglichst freie Antwortmöglichkeit gewährleistet, vor allem als es um äußerst private Themen wie Sexualität und Gewalt ging. Eine wichtige Eigenschaft dieses Interviews war, dass der Interviewpartner es sehr oft für notwendig hielt, sich für seine Aussagen zu rechtfertigen und versucht hat seine Einstellung zu begründen.

Ali ist 19 Jahre alt, ist in Wien auf die Welt gekommen, hat hier den Kindergarten, die Volksschule und die Hauptschule gemacht und besucht jetzt die Handelsakademie. Er lebt bei seinen Eltern, gemeinsam mit einem älteren Bruder, einer älteren Schwester, zwei jüngeren Schwestern und einem jüngeren Bruder. Ali ist in einer leitenden Position in einem kurdischen Jugendverein, der politisch ausgerichtet ist. Er grenzt sich und seinen kurdischen Freundeskreise von anderen gleichaltrigen Jugendlichen ab und gibt auch immer Beispiele aus der eigenen Gruppe in Abgrenzung zu „den Anderen“. Er ist der Meinung, dass er und seine Freunde eine systemkritische Einstellung haben, dass er anders aufgewachsen ist als die

Mehrheitsgesellschaft und andere Interessen und Vorstellungen vom Leben hat. Er begründet das mit seiner politischen Familie und der politischen Umgebung. Er hat einen engen Kontakt zu seinem Vater und zu seiner älteren Schwester, versteht sich auf der anderen Seite nicht so gut mit seiner Mutter.

Ali ist ein offener Mensch, schließt schnell Freundschaften und kann durch reden vieles klären. In seinem Freundeskreis hat er eine beratende Mission und nimmt diese auch wahr. Der Interviewte ist mit seinen Freunden sehr oft im kurdischen Verein oder in einem Cafe, dass von einem Kurden geführt wird. Er wird wegen seines starken Körperbaus als gewaltbereit eingeschätzt, obwohl er nach seiner Selbstdarstellung Gewalt in jeder Situation versucht zu meiden. Auf Grund seiner kulturellen Identität wird er seiner Erfahrung nach von der Mehrheitsgesellschaft als ein feudaler und rückständiger Moslem eingestuft, wobei er sich als nicht religiös und sehr tolerant definiert.

Ramazan, 19 Jahre aus Graz

Das Interview mit dem 19 jährigen Ramazan aus Graz habe ich in den Räumlichkeiten des kurdischen Kulturvereines in Graz geführt. Zum Interview mit Ramazan bin ich über seinen Bruder gekommen, mit dem ich gut befreundet bin. Der Interviewpartner war am Anfang des Interviews sehr nervös und machte einen schüchternen Eindruck. Im Laufe des Interviews war er aber sehr offen und hat zum Schluss des Interviews angefangen die Fragen sehr breit und ausführlich zu beantworten.

Ramazan ist 1991 in einem Dorf in Mittelanatolien auf die Welt gekommen und hat unter nicht so guten Lebensbedingungen, in einem Lehmhaus, ohne fließendes Wasser gelebt. Er hat im Alter von neun Jahren die dritte VS-Klasse in der Türkei abgebrochen, um mit seiner Familie nach Österreich zu kommen. Er hat in Österreich die VS und die HS gemacht und besucht jetzt die Fachschule für Bautechnik in Graz. Frisch aus der Türkei gekommen hat er in einer kleinen Ortschaft in Niederösterreich gelebt und auf Grund der vielen österreichischen Freunde, die er hatte, sehr schnell Deutsch gelernt. Er lebt gemeinsam mit seinem älteren Bruder bei seinen Eltern. Ramazan geht mit seinen Freunden, die

verschiedenste kulturelle Backgrounds haben sehr gerne fort und ins Fitnessstudio oder sie setzen sich in ein Lokal und trinken etwas. Er hat einen guten Draht zu seinem Vater, mit dem er sich gut versteht und gerne über unterschiedlichste Themen redet. Mit seiner Mutter und seinem Bruder hat er eher keinen so guten Kontakt.

Auf Grund seines ethnischen Hintergrundes wird Ramazan oft zum Opfer psychischer Gewalt von anderen Jugendlichen. Er wird angestarrt, beschimpft und diskriminiert.

Emre, 17 Jahre aus Graz

Das Interview mit Emre wurde in den Räumlichkeiten eines Jugendfreizeitentrums in Graz geführt. Der Raum war nicht so gut beleuchtet, klein und ruhig. Zu diesem Interviewpartner bin ich durch einen Sozialarbeiter gekommen, der dieses Jugendzentrum in Graz leitet. Das Jugendzentrum wird hauptsächlich von männlichen Jugendlichen mit serbokroatischer-, türkischer- oder kurdischer Erstsprache besucht. Sehr auffällig bei diesem Interview war, dass Emre einen eher schüchternen Eindruck auf mich gemacht und sich sehr zurückgezogen hat. Die Antworten auf meine Fragen waren sehr kurz, wobei ein Blickkontakt sehr oft gescheut wurde. Emre starrte auf den Boden und summt ganz kurze Sätze vor sich hin. Es war mir während des Interviews leider nicht möglich die Situation zu lockern und Emre die Nervosität zu nehmen.

Emre ist 17 Jahre alt und ist in der Türkei auf die Welt gekommen. Im Alter von zwei Jahren ist er mit seiner Familie nach Graz gezogen und lebt seither mit dieser durchgehend in Graz. Der Interviewte hat einen älteren und einen jüngeren Bruder und eine jüngere Schwester. Er hat hier den Kindergarten, die Volksschule und danach die Hauptschule abgeschlossen und macht jetzt eine Maurerlehre, die er in sechs Monaten abschließt. Er hat ein gutes Verhältnis zu seinem Vater, mit dem er sich gut versteht und gerne über unterschiedlichste Themen – vor allem Politik – redet. Er unterhält sich auch gerne mit seinem älteren Bruder und spielt mit ihm manchmal Fußball. Zu seiner Mutter und seinen jüngeren Geschwistern hat er eher keinen so intensiven Kontakt.

Emre ist sehr oft im Jugendzentrum und spielt dort mit seinen Freunden Billard, Computerspiele, Tischtennis oder sie unterhalten sich über Themen, wie Frauen, Schule und Arbeit. Emre sieht sich selber als einen religiösen Moslem und geht zwei Mal in der Woche in die Moschee, einmal davon zum Freitagsgebet. Er fastet im Ramadan und hat auch öfter versucht fünf Mal am Tag zu beten, was ihm aber nicht gelungen ist.

Zinar, 18 Jahre aus Wien

Das Interview mit Zinar wurde in meinem Wohnzimmer in Wien geführt. Der Raum war groß, gut beleuchtet, mit einer angenehmen Sitzgelegenheit und ruhig. Zu diesem Interviewpartner bin ich durch den ersten Interviewpartner, Ali gekommen, der Zinar wiederum durch andere Freunde kennengelernt hat. Auch Zinar war am Anfang des Interviews ein bisschen aufgeregt, hat aber nicht lange gebraucht, um sich zu entspannen. Er hat meine Fragen sehr lange und ausführlich beantwortet und sehr private Ausschnitte seines Lebens geschildert. Er hat sehr viel über seine Freunde und über die Schulen, die er besucht hat erzählt.

Zinar ist 1992 in Wien auf die Welt gekommen, hat den Kindergarten und die Volksschule im zweiten Bezirk besucht und die Hauptschule im siebenten Bezirk. Er lebt gemeinsam mit seiner älteren und jüngeren Schwester bei seinen Eltern. Zinar besucht zurzeit die Höhere Technische Lehranstalt in Wien und hat eine große Freude an seinen Freunden und an der Schule. Er hat sich mit dem Erlernen der deutschen Sprache schwer getan, weil er immer mit sehr vielen Kindern, die türkisch als Erstsprache hatten in die gleiche Klasse gegangen ist. Er ist in einer alevitischen⁶ Familie sehr religiös aufgewachsen und war in seiner Kindheit sehr gläubig. Mit 12,13 Jahren hat er gemerkt, dass die Religion keinen Sinn ergibt und nichts für

⁶ „Der türkische Begriff Alevilik („Alevitentum“; auch als „Alevitum“ und „Alevismus“ übersetzbar) bezeichnet eine Glaubensgemeinschaft, deren Angehörige hauptsächlich in der Türkei leben. Das Wort Alevitentum wird aus der religiösen Perspektive von Ali, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Mohammed, abgeleitet, und es symbolisiert die wichtigste Glaubenspaltung im Islam nach dem Tod des Propheten Mohammed“ (Kaya 2009, 27).

ihn ist. Er geht noch gelegentlich zum alevitischen Verein um dort Freunde zu treffen, ist aber kein aktives Mitglied des Vereines.

Zinar hat ein freundschaftliches Verhältnis zu seinem Vater, mit dem er sich gut versteht und gerne über unterschiedlichste Themen – vor allem Frauen und Politik – redet. Er ist auch sehr gerne mit seiner älteren Schwester zusammen und unterhält sich über verschiedenste Themen mit ihr. Zu seiner Mutter und seinen jüngeren Geschwistern hat er einen guten Kontakt, obwohl sie nicht sehr viel gemeinsam unternehmen.

Murat, 18 Jahre aus Wiener Neustadt

Das Interview mit Murat wurde im Schlaf- und Arbeitszimmer meines Freundes in Wiener Neustadt geführt. Der Raum war groß, gut beleuchtet, ruhig und bot eine gute Sitzgelegenheit. Obwohl wir während des Interviews zweimal gestört wurden, verlief das Interview in einer guten Atmosphäre. Zu dem Interviewpartner bin ich durch einen Freund gekommen, der auch in Wiener Neustadt wohnt. Murat war am Anfang des Interviews ein bisschen aufgeregt, hat aber nicht lange gebraucht um sich zu entspannen. Er hat meine Fragen immer nur sehr kurz beantwortet und wollte dauernd neue Fragen gestellt bekommen.

Murat ist in der Türkei auf die Welt gekommen und ist im Alter von drei Monaten mit seiner Familie nach Österreich emigriert. Er hat bis zu seinem sechsten Lebensjahr mit seinen Eltern gemeinsam bei seinen Großeltern gelebt. Murat ist in Wiener Neustadt in den Kindergarten gegangen und hat auch die Volksschule und die Hauptschule dort abgeschlossen. Zum Schluss hat er noch die HTL besucht, die er auf Grund seiner schlechten Noten, zwei Monate vor dem Interview, abgebrochen hat. Jetzt ist der Interviewte gerade auf dem Weg eine Lehre zu beginnen und sucht nach einer Lehrstelle.

Murat hat ein enges Verhältnis zu seiner Mutter, mit der er sich gut versteht. Sie putzen gemeinsam die Wohnung, hängen die Wäsche auf, gehen einkaufen und kochen auch zwischendurch. Auch mit seinem Vater versteht sich Murat gut und unternimmt auch einiges mit ihm. Mit seiner zehnjährigen Schwester geht er manchmal draußen spielen, hat aber sonst

wenig Zeit, um mit ihr etwas zu unternehmen. Murat ist gerne mit seinen Freundinnen und Freunden unterwegs und sie gehen gemeinsam Fußballspielen, etwas trinken, shoppen und fort.

VI Darstellung der Ergebnisse

Auswertungsmethode

Für die Auswertung des erhobenen Materials wurde das Verfahren der zusammenfassenden Inhaltsanalyse nach Mayring (2008) ausgewählt. Die Inhaltsanalyse hat Kommunikation zum Gegenstand, die in der Regel durch Sprache erfolgt, aber auch durch Musik, Bilder, Gestik und Mimik entstehen kann (vgl. Mayring 2008, 12). „Die Inhaltsanalyse arbeitet mit Texten, Bildern, Noten, mit symbolischem Material“ (Mayring 2008, 12) und ihr Gegenstand ist eine fixierte Kommunikation. Die Inhaltsanalyse zeichnet sich durch ein systematisches Vorgehen bei der Auswertung aus und grenzt sich somit von den großteils hermeneutischen Verfahren ab. Das systematische Vorgehen zeigt sich nach Mayring (2008, 12) darin, „daß die Analyse nach expliziten Regeln abläuft [...] und theoriegeleitet vorgeht“. Bei der Inhaltsanalyse geht es nicht darum einen Text eins zu eins wiederzugeben, sondern das Material mit dem Blick auf die Fragestellung unter einem Theoriehintergrund zu analysieren und zu interpretieren, wobei hier Theoriegeleitetheit „nicht Abheben von konkretem Material in Sphären der Unverständlichkeit“, sondern „Anknüpfen an den Erfahrungen anderer mit dem zu untersuchenden Gegenstand“ bedeutet.

Mayring unterscheidet zwischen „drei Grundformen des Interpretierens“, die er in Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung einteilt. Bei der Zusammenfassung besteht das Ziel darin „das Material so zu reduzieren, daß die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben, durch Abstraktion einen überschaubaren Corpus zu schaffen, der immer noch Abbild des Grundmaterials ist“. In diesem Fall kann man nicht die ganzen Details des Sachverhalts sehen, man sieht es aber als Ganzes in einer verkleinerten Form, die dem Forscher einen Überblick ermöglicht.

Bevor man mit der Zusammenfassung beginnt, müssen die sogenannten Kodiereinheiten und Kontexteinheiten definiert werden. Mit Kodiereinheit ist der kleinste- und mit der Kontexteinheit der größte Testbestandteil gemeint, der in eine der zu erstellenden Kategorien

aufgenommen werden kann. Bei der Kodiereinheit wird jede Aussage des Interviewten zu einem für die Auswertung wichtigen Sachverhalt, wobei bei der Kontexteinheit alle zusammengehörigen Textstellen zusammengefügt werden.

Das Vorgehen bei der Auswertung der Daten, mit Hilfe der zusammenfassenden Inhaltsanalyse, kann man unter vier Punkten aufzählen. Der erste Schritt der Zusammenfassung beginnt mit der Paraphrasierung. Man streicht hier „alle nicht inhaltstragenden Textbestandteile, wie ausschmückende, wiederholende, verdeutlichende Wendungen“, übersetzt „die Inhaltstragenden Textstellen auf eine einheitliche Sprachebene“ und transformiert sie in „eine grammatikalische Kurzform“ (Mayring 2008, 62). Im zweiten Schritt erfolgt die Generalisierung der Paraphrasen auf ein Abstraktionsniveau. Man generalisiert hier „die Gegenstände der Paraphrasen auf die definierte Abstraktionsebene, so daß die alten Gegenstände in den neu formulierten impliziert sind“ (Mayring 2008, 62) und belässt die Paraphrasen, die über dem angestrebten Abstraktionsniveau liegen gleich. Man muss dabei die Forschungsfrage im Hinterkopf behalten, weil durch die Generalisierung ein direkter Bezug auf die zu untersuchenden Annahmen hergestellt werden muss. Im nächsten, dritten Schritt erfolgt die Erste Reduktion bei der bedeutungsgleiche- und nichtinhaltstragende Paraphrasen gestrichen und als zentrale- und inhaltstragende Paraphrasen übernommen werden. Im Zweifelsfall nimmt man sich die theoretischen Vorannahmen zu Hilfe.

FreundInnen und Freizeitgestaltung

Ich habe weiter oben schon mehrmals erwähnt, dass es nicht nur eine Form oder einen Typus von Männlichkeit gibt. Es existieren verschiedene Männlichkeitstypen, die sich in vielen Punkten voneinander unterscheiden und in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. So ist es auch bei kurdischen Jungen. Kurdische Jungen stellen weder in Bezug auf ihre Identität, noch in Bezug auf ihre Männlichkeit eine homogene Gruppe dar. Sie haben unterschiedlichste Hobbies und Interessen, verschiedene politische Einstellungen und gestalten ihre Freizeit individuell.

In diesem Teil der Arbeit werde ich versuchen zu analysieren wo sich die Interviewpartner zum größten Teil aufhalten, was sie unternehmen und wie sie ihr Leben und ihre Freizeit gestalten. Mir geht es vor allem auch darum zu erblicken und zu analysieren wie die Jungen ihre Freizeit gestalten und mit welchen Dingen sie sich beschäftigen, um hier unterschiedlichste Muster von Männlichkeiten herausfinden zu können. Es ist wichtig zu sehen, welche Räume sie einnehmen, was sie in ihrer Freizeit machen und wie es mit dem Kontakt zu Frauen steht. Ich will auch analysieren wie sie die Männlichkeit in ihrer Freizeit und im Kontakt zu ihren FreundInnen erleben.

Als Ergebnis des Kapitels FreundInnen und Freizeitgestaltung haben sich drei unterschiedliche Gruppen von Männern herausgebildet, die ich getrennt voneinander beschrieben habe. Um analytisch besser vorzugehen, habe ich die interviewten Jungen in drei Gruppen eingeteilt, „politische Männer“, „traditionelle Männer“ sowie „integrierte Männer“. Diese Gruppen haben sich aber nur im Bezug auf FreundInnen und Freizeitgestaltung in dieser Form gebildet und somit eine Kategorisierung erforderlich gemacht. Bei den Themen Männlichkeit und Gewalt, Männlichkeit und Ehre sowie Männlichkeit und Homophobie war keine Kategorisierung notwendig, weil sich die Einstellungen der Jungen nicht nach diesen Kategorien richteten, wodurch eine Kategorisierung überflüssig wurde.

Mit „politischen“ Männern meine ich jene Männer für die Politik eine zentrale Rolle in ihrer Lebensgestaltung spielt und die ihr Leben nach ihrer politischen Ausrichtung versuchen einzurichten. Politik ist für diese Menschen ein wichtiger Teil ihres Lebens und hat für sie eine zentrale Bedeutung, die sehr viele Lebensbereiche umfasst und auch sehr in das

Privatleben einfließt. Ali, der sich sehr mit Politik beschäftigt und sich sowohl von kurdischen, als auch von türkischen und österreichischen Jungen separiert, würde ich als einen politischen Jungen einstufen. Er ist in der Führungsposition in einer linken kurdischen Jugendorganisation in Wien, deren Mitglieder offen mit der PKK⁷ sympathisieren und genießt dort ein hohes Ansehen unter seinen FreundInnen. Ali definiert sich und seine Gruppe sehr oft in Abgrenzung zu anderen gleichaltrigen Jugendlichen. Der größte Unterschied zwischen ihnen und den anderen Jugendlichen sei, dass alle seine Freunde politisch und systemkritisch sind und „die anderen Jugendlichen nicht“. Bei letzteren macht er keinen Unterschied zwischen Jugendlichen der Mehrheitsgesellschaft und Jugendlichen mit kurdischem Migrationshintergrund. Auf die Frage was er in seinem Leben wichtig findet antwortete Ali:

„So, ich bin schon viel anders aufgewachsen, als die meisten Europäer, weil wir politisch aufgewachsen sind eben. Also, ja allein schon, dass wir auf Demonstrationen gegangen sind und Veranstaltungen von den kurdischen Vereinen besucht haben war schon eigentlich etwas anderes. Ja, für mich war das ja alles ganz anders. Wenn man politisch aufwächst, wächst man eigentlich ganz anders auf. Weil man hat auch andere Interessen, andere Freundschaftskreise. Ja, und so bin ich auch eigentlich ganz anders aufgewachsen als Kurden, die nicht politisch sind eben“.

Ali und seine Freunde haben einen anderen Kleidungsstyle, hören andere Musik und unternehmen in ihrer Freizeit andere Aktivitäten, als andere Jugendliche in ihrem Alter, egal ob mit- oder ohne kurdischem Migrationshintergrund oder Angehörige der Mehrheitsgesellschaft. Er ist der Meinung, dass er und die Leute in seinem Freundeskreis eine systemkritische Stellung beziehen. Er hat bis zu seinem 16./17. Lebensjahr zwei getrennte Freundesgruppen gehabt und war zwischen den beiden Gruppen hin- und hergerissen. Diese Freunde teilt er in zwei Gruppen ein; die politisch-, systemkritischen- und die unpolitisch-, systemkonformen Jungen. Mittlerweile werden seine unpolitischen Freunde weniger und die politischen – vor allem Kurden – häufen sich immer mehr. Er ist vor allem auch deswegen lieber mit ihnen zusammen, weil er mit ihnen über Sachen reden kann, die ihn interessieren und für ihn wichtig sind. Auf die Frage was er damit meint, wenn er sagt er habe andere Interessen als andere Jugendliche, antwortet Ali:

⁷1978 wird die PKK (kurdische Arbeiter Partei) von einer StudentInnengruppe mit dem Ziel eine soziale Befreiung in der Türkei und einen nationalen Befreiungskampf in Kurdistan zu realisieren gegründet. 1984 hat die PKK den bewaffneten Kampf aufgenommen, der bis heute weitergeht. Die PKK sieht sich als eine sozialistische Befreiungsbewegung, die auf eine demokratisch-ökologische und auf Geschlechterbefreiung ausgerichtete Gesellschaftsordnung anstrebt (vgl. Brauns und Kiechle 2010).

„Wie soll ich das sagen jetzt? Andere 15, 16- Jährige kiffen machen dies und das. Ich bin erst durch meinem Freundschaftskreis, der eben mehr politisiert ist in diese Kreise wirklich reingekommen. Also von diesem Punkt her ist es viel besser gewesen hier, dass ich so aufgewachsen bin“.

Ali sagt, dass sein Freundeskreis aus gleich vielen Männern wie Frauen besteht, die zwischen 16- bis 25 Jahre alt sind. Die meisten dieser FreundInnen sind entweder Verwandte oder Leute, die Ali vom kurdischen Verein kennt. Außerdem hat er auch viele Freunde, die er von Veranstaltungen und von anderen Vereinen kennt. Er hat früher einen bunt durchmischten Freundeskreis gehabt, wo auch viele Nationalitäten vertreten waren. Auf Grund der unterschiedlichen Auffassungen von freundschaftlichen Werten, hat er diese FreundInnen dann verlassen. Ali meint, dass sein jetziger Freundeskreis nicht nur aus Jungen, sondern auch aus Mädchen besteht und dass sie auch mit den Mädchen viele Dinge unternehmen.

Bei eher konservativen kurdischen Familien ist es oft nicht erlaubt oder zumindest nicht gerne gesehen, dass ihre Töchter mit anderen Jungen etwas unternehmen⁸. Darum ist es für die Mädchen unumgänglich den gleichen Freundeskreis zu haben wie der Bruder, um das Einverständnis der Eltern und des Bruders zu bekommen einen Kontakt mit Männern zu haben. Andernfalls ist eher mit Konsequenzen zu rechnen, wenn sich Mädchen nicht daran halten und sich trotzdem mit Jungen aufhalten. Möglich und gesellschaftlich toleriert wird der Kontakt zu Männern über den kurdischen Verein. Mädchen und Jungen, die Mitglieder beim kurdischen Verein sind, haben die Möglichkeit einen gesellschaftlich zulässigen Kontakt mit dem jeweils anderem Geschlecht einzugehen, weil das auf Grund ihrer Zugehörigkeit zum kurdischen Verein möglich ist.

Der kurdische Verein ist linksgerichtet und in vielerlei Hinsicht sehr modern und fortschrittlich. Was die Beziehung zwischen den Geschlechtern angeht gibt es noch immer strenge und traditionelle Regeln. Es wird nicht gerne gesehen, dass Mädchen und Jungen eine Liebesbeziehung eingehen, weil das den revolutionären Vorstellungen der Bewegung, deren Teil sie sind, widerspricht⁹. Darum wird vielen jungen Mädchen und Frauen von ihren Familien erlaubt, ohne Begleitung des Vaters oder des Bruders in den Verein zu gehen und mit Männern in Kontakt zu sein, weil Eltern auf Grund dieser Regeln keine Angst um ihre

⁸ Auf die Gründe für diese Einstellung wird weiter unten, im Kapitel „Männlichkeit und Ehre“ näher eingegangen.

⁹ Auf die Gründe wird weiter unten eingegangen.

Töchter haben brauchen. Auf die Frage ob Jungs und Mädchen, die in den Verein kommen, Liebesbeziehungen eingehen dürfen, antwortet Ali folgendermaßen:

„Na, nicht dürfen. Nach einer Weile kann man sich das nicht mal vorstellen so. Auf Deutsch wie heißt das Genossen da schaut sich dann jeder so an. Ich weiß nicht das ist dann so wir haben auch mit unseren Jugendlichen dieses Thema vor 1-, 2 Monaten gehabt. Also da haben halt viele gesagt es geht nicht, dass aus unserem Verein zwei heiraten (lachen). Oder eine Beziehung haben und so. Und ich habe gesagt ,wenn sie sich wirklich lieben, dann ist es eh besser wenn sie mit unseren heiraten oder so. Ich möchte das nicht haben wollen in unserem Verein, also dass ich zuerst mit der einen Beziehung habe und dann sie mit meinem Freund und ich mit der also sowas würde ich nicht haben wollen“.

VereinsfunktionärInnen sehen sich als Vorbilder für die Mitglieder und verhalten sich auch dem entsprechend. Die Liebesbeziehungen zwischen Mann und Frau werden innerhalb der Vereinsstrukturen informell geregelt. Wer sich nicht an die Regeln der „Genossen“ (mit Alis Worten) hält, bekommt nicht mehr das Vertrauen der Vereinsmitglieder, was in weiterer Folge den sozialen Status in der Gruppe verschlechtert. Denn der Genosse und die Genossin werden als „Brüder“ und „Schwestern“ gesehen, womit man von vornherein einen Liebesbeziehung vorbeugt.

Auch in der PKK, die viel Sympathie vor allem seitens politisch linker Kurden erntet, herrscht eine Auffassung von einer idealen Beziehung zwischen Mann und Frau. Von organisierten kurdischen Frauen wird diese Haltung folgendermaßen argumentiert: „Weil sie als Frauen nicht frei von patriarchalen Zwängen“ sind können sie keine Beziehung mit einem Mann eingehen, weil diese Beziehung eine Hierarchie in sich bergen würde, die eine Herrschaft des Mannes und die Unterdrückung der Frau nach sich zieht. Darum kann nur eine Frau, die ihre Freiheit errungen hat eine freie Beziehung mit einem Mann eingehen (vgl. Radikal 1998). Beim Frauenkongress der PKK wird dieses Thema wie folgt festgehalten:

„Die Frau, die kein Bewußtsein über sich hat und Beziehungen eingeht, begibt sich in eine versklavte Situation. Liebe und Verliebtheit werden (in der kurdischen Gesellschaft) als feudale, kleinbürgerliche Verlogenheit gelebt. Die Frau hat keine Möglichkeit zur Wahl, keine Kriterien und Maßstäbe. Sie ist lenkbar. Der Mann schöpft seine ganze Kraft aus der Unterdrückung der Frau. Die Frau benutzt ihre sexuelle Anziehungskraft, um etwas durchzusetzen, auch in den Bergen. Sie versucht, den Mann an sich zu binden. Dadurch wird Sexualität missverstanden, Liebe und Interesse aneinander darauf reduziert. Die Sexualität dient wieder nur den Bedürfnissen des Mannes“ (Licht am Horizont, 1995).

Die ideologische Orientierung der PKK hat einen großen Einfluss auf politische KurdInnen, vor allem auf diejenigen, die eine Sympathie zur PKK haben. Es hat sich, vor allem auch durch den Einfluss der kurdischen Frauenbewegung, ein Bewusstsein für Geschlechtergleichheit gebildet und die Geschlechterfrage wird bei vielen kurdischen Vereinen durch unterschiedlichste Veranstaltungen teilweise thematisiert. Nichtsdestotrotz stimmt dieses Wissen aber sehr oft nicht mit der gesellschaftlichen Praxis überein. Der Grund sind vor allem die institutionalisierten Strukturen, die das soziale Handeln regeln und Geschlechter auf die stereotypisierenden Plätze verweisen.

Am Beispiel des kurdischen Vereines kann man eigentlich auch sagen, dass die Ehre der Tochter vom Vater und Bruder an die „Genossen“ im Verein delegiert wird. Mädchen und Frauen werden von der Familie an eine andere, von Männlichkeit dominierte Institution weitergeleitet. Diese Institution, der kurdische Verein versichert den Eltern in einer anderen Form, dass ihre Ehre geschützt wird. Wenn sich der Verein nicht an dieses informelle Versprechen hält, erleidet er einen großen Vertrauens- und Imageverlust. Auch wenn Vereinsmitglieder und da vor allem emanzipierte Frauen sich gegen diese Einstellung auflehnen, halten die Vereine aus pragmatischen Gründen an diesen Prinzipien fest. Dennoch bieten die kurdischen Vereine und die Tätigkeit in den Vereinen einen größeren Raum für die Frauen, um sich selbständiger zu artikulieren und freier zu bewegen.

Die Freunde in Alis jetzigem Freundschaftskreis sind sehr verschieden und haben unterschiedlichste Charaktereigenschaften und Interessen. Einige seiner Freunde sind seiner Ansicht nach eher emotional, andere wiederum sehr politisch und rational. Er redet mit ihnen über alle möglichen Themen, wobei „die gemeinsamen Werte“ das verbindende Glied zwischen ihnen darstellen. Ali zufolge besteht eine gute Gesprächs- und Diskussionsbasis zwischen den Jugendlichen, was seiner Meinung nach „draußen“, bei anderen Jugendlichen nicht oft vorkommt.

Sie reden in der Gruppe über ihre familiären und schulischen Fragen und über Probleme, die ihre Arbeit und ihre Tätigkeiten im Verein betreffen. Sie hören sich gegenseitig zu, nehmen einander ernst und versuchen Probleme, die sie haben gemeinsam zu lösen. Ali sagt, dass die Jungen auch über ihre „Liebesprobleme“ reden, wobei die Mädchen das eher nicht tun, worüber er sich auch wundert. Die Mädchen erzählen, Alis Einschätzung zufolge, deshalb

nicht über ihr Liebesleben, weil sie zu schüchtern sind. Bei den Burschen kommt es öfter vor, dass sie über ihre Freundinnen oder über ihre Beziehung zu Frauen erzählen.

Der Grund dafür, warum die Mädchen nicht über ihr Liebesleben reden, dürfte aber eher ein anderer sein. Weil es in der kurdischen Gesellschaft nicht gestattet ist, dass Mädchen vor der Ehe ein Liebesleben oder einen Freund haben, wird nicht gerne darüber geredet. Es wird seitens der Mädchen versucht dieses Thema zu verheimlichen. Die Freundschaft mit einem Jungen wird geheim gehalten und verschwiegen. Schließlich sind ja die Männer in ihren Familien für ihre Ehre zuständig¹⁰.

Mit seinen kurdischen Freunden spielt Ali gerne Fußball, er geht mit ihnen ins Kino und sie hängen gemeinsam ab. Im Sommer gehen sie auch grillen und picknicken und im Winter halten sie sich im Verein oder in den unterschiedlichsten Lokalen auf, in denen sie gemütlich sitzen und über verschiedenste Angelegenheiten miteinander reden können. Interessant zu wissen ist auch, dass es Aktivitäten gibt, die Mädchen und Jungen gemeinsam machen, wie der Besuch eines Kinos oder eines Cafés, dann sind wiederum Aktivitäten, die Jungen untereinander machen, wo Mädchen ausgeschlossen werden, wie Fußballspielen oder das unerlaubte Aufbringen von Plakaten auf den Straßen. Man kann in den kurdischen Verein von einer Arbeitsteilung und sogar einer Raumteilung reden, die sich nach den Genusgruppen richtet.

Mit den älteren Jugendlichen aus der Gruppe redet Ali gerne über politische und gesellschaftliche Themen sowie darüber was sie als Gruppe machen könnten, welche Veranstaltungen sie organisieren und welche Aktionen sie starten könnten. Er ist ein aktives Mitglied des kurdischen Vereines, nimmt aber auch an Veranstaltungen, Kundgebungen und Demonstrationen, die von anderen links orientierten Vereinen ausgehen teil. Ali meint, dass sie mit den Mädchen in ihrer Gruppe Volleyball spielen könnten, was sie im Sommer auch tun. Fußball spielen sie mit ihnen aber nicht, weil die Mädchen in ihrem Freundschaftskreis nicht Fußball spielen können.

In den PKK nahen kurdischen Vereinen wird die Geschlechterfrage – vor allem motiviert durch den Einfluss der selbständigen Frauenbewegung in der PKK – sehr oft thematisiert.

¹⁰ Näheres zum Thema Ehre kann man im Kapitel „Männlichkeit und Ehre“ lesen.

Obwohl die meisten in die Berge gegangenen jungen Männer- und Frauenguerillas „durch das Ziel der nationalen Befreiung motiviert wurden, schlossen sich insbesondere Frauen auch dem Kampf auf der Suche nach gesellschaftlicher Veränderung und ihrer Emanzipation als Frau an“ (International Free Women’s Foundation 2007, 41). Im Laufe der Jahre bildete sich eine autonome Frauenbewegung und eine Frauenarmee, welche die kurdische Gesellschaft sowohl in Kurdistan, als auch in der Diaspora sehr nachhaltig beeinflusste und das Patriarchat und die Geschlechterverhältnisse in Frage stellte.

Diese Entwicklungen und die damit verbundene gesellschaftliche Transformation haben auch das Bild und die Vorstellung von Männlichkeit in Frage gestellt. Es existieren in der kurdischen Freiheitsbewegung eine Menge Material über den Feminismus und die Freiheit der Frau. Nichtsdestotrotz ändern sich die Geschlechterrollen nur zaghaft – kaum ist man außerhalb des Vereines greifen wieder die feudalen und patriarchalen Strukturen ein. Nicht um sonst wird den Männern vorgeworfen, dass sie sich innerhalb des Vereines als Demokraten ausgeben und sich außerhalb wie Ağas verhalten.

Mit “traditionell“ orientierten Männern meine ich Männer, die sich in vielerlei Hinsicht an die Regeln und Bräuche ihres Herkunftslandes orientieren. Es ist eine Bezeichnung und eine Zuschreibung, die innerhalb der kurdischen Gesellschaft in Österreich Verwendung findet. Traditionelle Männer sind Männer, die aus einem eher ländlichen Gebiet nach Österreich gekommen sind, sich fast ausschließlich in der eigenen Community aufhalten und der Mehrheitsgesellschaft mit einer Distanz gegenüberstehen. Diese haben sehr selten Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft und wenn, sind diese Kontakte nur zweckgerichtet, wie z.B. bei der Arbeit, in der Schule, in öffentlichen Gebäuden usw. Mit traditionell meine ich vor allem auch das Festhalten an Handlungsmustern, Ansichten und Glaubensvorstellungen und vielen andern Dingen, die von der Eltern- und Großelterngeneration gelebt und weitergegeben werden.

Emre würde nach dieser Definition in die Kategorie der traditionellen Kurden hineinfallen. Er ist 17 Jahre alt und ist in der Türkei auf die Welt gekommen. Mit 2 Jahren ist er mit seiner Familie nach Graz gezogen und lebt seither mit ihnen gemeinsam durchgehend in Graz. Sie sind aus einem Dorf in Konya nach Österreich gekommen und seine Eltern waren dort in der Landwirtschaft beschäftigt. Seine Mutter ist jetzt eine Hausfrau und sein Vater ist ein Hilfsarbeiter. Ein Merkmal der Stadt Graz – welches man in vielen anderen Städten Europas

in ähnlicher Form auffinden kann – ist die „Kettenmigration“¹¹. Das heißt, dass die hiesigen MigrantInnen-Gruppen zu einem großen Teil entweder miteinander Verwandt sind oder zumindest aus derselben Region kommen. Das trifft auch für Emre zu. Sehr viele kurdische Familien aus einem Dorf, unter anderem auch viele Verwandte von Emre befinden sich in Graz.

Unter kurdischen MigrantInnen aus der Provinz Konya besteht in der Regel ein starker sozialer Zusammenhalt. Es existieren sehr starke Netzwerke, die sowohl Ressourcen freigeben können als auch soziale Kontrolle darstellen. Kontakte zu ÖsterreicherInnen sind vor allem bei der ersten Generation kaum vorhanden. Es gibt zwar intensive Kontakte im öffentlichen Raum und in der Arbeit zu ÖsterreicherInnen, wobei diese aber nur auf eine bestimmte Zeit beschränkt sind.

Emre macht zur Zeit die Maurerlehre, weil ihm dieser Beruf von seinem älteren Bruder, der auch Maurer ist, nahegelegt wurde. Emres Freundeskreis besteht ausschließlich aus Kurdinnen und Kurden, wobei Männer die überwiegende Mehrheit ausmachen. Er hat keine österreichischen Freunde. Ein mehrheitlicher Teil seiner Freunde macht eine Lehre, wobei einige unter ihnen eine weiterführende Schule besuchen. Emre ist an nahezu jedem Tag mit seinen Freunden im Jugendzentrum, das fast ausschließlich von jungen Männern mit kurdisch-türkischem Migrationshintergrund besucht wird.

Er spielt dort mit seinen Freunden Billard, Computerspiele, Tischtennis oder unterhält sich über Mädchen, Beruf und Sport. Öfter gehen sie auch außerhalb des Jugendzentrums Go Kart fahren oder Fußball spielen. Er geht auch mit seinen Freunden einmal im Monat fort. Diese scharfe Teilung zwischen männlichen und weiblichen Bereichen ist ein besonderes Merkmal traditioneller Männlichkeit. Obwohl fast alle Jungen in Emres Freundesgruppe eine Freundin haben, gehen sie ohne diese fort. Die Gründe dafür liegen darin, dass Mädchen so spät am Abend nicht rausgehen dürfen sowie Clubs und Discos unter KurdInnen als „nicht saubere Orte“¹² gesehen werden.

¹¹ „Das Vorhandensein informeller Informationskanäle hat einen steuernden Effekt auf Wanderungsbewegungen, da sie die „Kettenmigration“- einer oder mehrere Verwandte/Bekannte leben bereits im anderen Land, in der Folge ziehen viele Pionieren nach – erleichtern“ (vgl. Haug 2000 zitiert nach Reinprecht und Weiss 2008, 159).

¹² Näheres unter „Männlichkeit und Ehre“ zu lesen.

Es hat vor allem auch die Religion einen großen Einfluss auf die Gestaltung und Beibehaltung traditioneller Männlichkeitsrollen. Die Religion, wie sie bei KurdInnen im Mittelanatolien gelebt wird schränkt den Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft in vielen Punkten ein. Emre sieht sich als religiösen Muslim trinkt keinen Alkohol, isst kein Schweinefleisch, geht mindesten zweimal in der Woche in die Moschee, fastet im Ramadan Monat und versucht auch des öfteren fünf Mal am Tag zu beten. Emre hat auch religiöse Eltern, die fünf Mal am Tag beten, im Ramadan fasten und sich an die Gebote des Islam halten. Der Einfluss religiöser Familien und der Moscheen auf Integration ist sehr groß. Diese beiden Institutionen verbreiten eine politische, rechtliche und lebenspraktische Wertevermittlung im Sinne ihrer Interpretation des Islams. Unter dem Deckmantel des Schützens von Kultur und Identität wird versucht den Jugendlichen die traditionellen und patriarchalen Werte des „Islam“ weiterzugeben und auf der anderen Seite diese davon abzubringen sich zu integrieren.

Durch das Zusammenwirken der Familie, des Freundeskreises und der Moschee entsteht ein Netzwerk, welches man sehr schwer ignorieren oder umgehen kann. Dieses Netzwerk ist in sich sehr verschlossen und lässt sehr wenig, bis gar keinen Spielraum für Transformations- und Modernisierungsprozesse. Dass sich kleiden oder verhalten, wie Jugendliche der Mehrheitsgesellschaft wird in diesen Strukturen als „vom Weg abkommen“ (kurdisch: jî re derketîn, türkisch: yoldan çıkmak) begriffen. Damit meint man, dass sich jemand von „seiner eigenen Kultur distanziert“ und vom „richtigen Weg“ abkommt. Der „richtige Weg“ ist jener Weg den Eltern und Großeltern beschritten haben. Es wird nicht gerne gesehen, dass Jungen und Mädchen einen anderen Lebensstil haben als ihre Eltern- und Großelterngeneration. Darum versucht man mit unterschiedlichsten Mitteln einer Integration entgegen zu steuern. Im Vergleich zu den Jungen ist bei den Mädchen der familiäre und soziale Druck noch größer, sollten sie „vom Weg abkommen“, weil diese die Ehre der Familie sind.

Bei den KurdInnen in Graz haben sich Normen, Ansichten und Werte innerhalb der Geschlechterbeziehungen und das Selbstverständnis von Frauen und Männern kaum verändert. Frauen sind noch immer sehr wenig im öffentlichen Raum präsent und kaum emanzipiert. Die ausschließliche Zuweisung der Frauen auf den Familienbereich hat sich kaum verringert. Jüngere Frauen sind heute zwar in höherem Maße in den Arbeitsmarkt integriert, wobei der reproduktive Sektor weitestgehend eine Frauendomäne geblieben ist.

Marianne Rugkåsa (2004, 221) ist in ihrer Forschung über die „politische Ausrichtung und Geschlechterideologie unter kurdischen Migranten in Oslo“ zu ähnlichen Ergebnissen gekommen. Rugkåsa zufolge distanzieren sich “traditionelle“ Kurden für gewöhnlich von der PKK und der kurdischen Frage im Allgemeinen. Es herrschen patriarchale Geschlechterverhältnisse, die eine Anwesenheit der Frauen im öffentlichen Raum kaum zulassen. Rugkåsa (2004, 221) beschreibt die Geschlechterverhältnisse folgendermaßen:

„Von Mädchen wird von klein auf erwartet, im Haushalt mitzuhelfen, Jungen hingegen sind freier in ihren Aktivitäten und Sozialkontakten. Erwachsene Männer verbringen viel Zeit mit anderen kurdischen und türkischen Männern in traditionellen türkischen Teehäusern. Alles in allem sind “traditionelle“ Kurden schlecht in die breite norwegische Gesellschaft integriert“.

Emre macht seit einigen Jahren, wie sein älterer Bruder die Maurerlehre. Der Maurerberuf ist ein traditioneller Männerberuf und eine absolute Männerdomäne, wo Frauen weder willkommen sind, noch leicht zugelassen werden. Die Baustelle und hier vor allem der Maurerberuf sind fast ausschließlich von Männern dominiert und symbolisieren weiterhin die männliche Stärke. Es sind ausschließlich „starke“ Männer in diesem Bereich tätig. Der Maurerberuf ist eines der letzten unangetasteten Männerdomänen. Es arbeiten zwar auch vereinzelt Frauen auf der Baustelle als Malerinnen, LKW- oder Baggerfahrerinnen aber sehr selten als Maurerinnen. Nach der Lehrlingsstatistik des BIC -BerufsInformationsComputer haben im Jahre 2009 3787 Personen in Österreich den Lehrberuf des/der MaurerIn gemacht, wobei nur 15 unter ihnen, also 0,4% Frauen waren (www.bic.at).

Der Beruf des Maurers bietet Emre die Möglichkeit, seine Männlichkeit unter Beweis zu stellen. In dieser Arbeit kann er seine “Kraft“, sein “technisches Können“, sein “Geschick“ und seine “Handfertigkeit“ vorführen. Das sind alles Besonderheiten, die ihn seiner Meinung nach von Frauen unterscheiden. Auf die Frage, ob auch Frauen mit ihm gemeinsam auf der Baustelle arbeiten, gibt Emre folgende Antwort:

„Na, es gibt nur Maler wo auch Mädls dabei sind aber normal so bei uns sind alles nur Männer“.

Der Beruf der Malerin oder des Malers, den auch Frauen machen¹³, zählt für Emre nicht als Baustellenarbeit. Es ist in seinen Augen keine richtige Arbeit, weil sie weder viel Kraft, noch

¹³ Laut der AMS-Statistik, machen aktuell 2674 Personen den Lehrberuf MalerIn und AnstreicherIn, davon sind 489 weiblich und 2185 männlich. Den Lehrberuf MalerIn und AnstreicherIn machen zu 22 % Frauen.

technisches Können oder manuelles Geschick voraussetzt. Er teilt die Arbeit auf der Baustelle ein in „normale“ Arbeit, wo nur er und andere Männer arbeiten aber keine Frauen. Die restlichen Arbeiten, wie zum Beispiel Malen usw., wo auch öfter Frauen arbeiten sind in seinen Augen keine „normalen“, „richtigen“ Baustellenarbeiten. Auf die Frage ob er sich wohl fühlt, wenn auf der Baustelle keine Frauen sind, gibt Emre diese Antwort:

„Schon, ja. Das ist ja Arbeit auf der Baustelle, wenns Mädchen gibt das regt mich auf irgendwie [...] Das regt mich irgendwie auf das Frauen ausi schleppen und so. Ich weiß nicht das tät mir nicht taugen“.

Hier kommt Emre auf den Punkt, denn für ihn ist das was auf der Baustelle gemacht wird „Arbeit“, die nicht von Frauen verrichtet werden kann. Frauen können in seinen Augen dort nicht arbeiten und es würde ihm nicht gefallen, wenn er ihnen ständig unter die Arme greifen müsste. Auf die Frage warum es Malerinnen schaffen auf der Baustelle zu arbeiten antwortet Emre, dass Maler ein nicht so „schwerer Beruf“ sei. Auf die Frage ob er sich Vorstellen würde, dass die Hälfte der ArbeiterInnen auf der Baustelle Frauen sind, antwortet Emre:

„Na, kann ich mir nicht vorstellen. Na! [...] Das können sie nicht machen glaube ich. Ein Leben lang. Ich glaub nicht“.

Hier wird vor allem die physische Überlegenheit des Mannes betont, der es aushalten kann eine so „schwere“ Arbeit auf der Baustelle zu verrichten. Diese Arbeit ist in Emres Augen einer Frau nicht zuzumuten. In seinen Augen sind Frauen schwach und würden ohne die Hilfe eines Mannes nicht weiterkommen. Das sind zumeist auch Argumente, um auf der einen Seite die Unterdrückung der Frau zu begründen und auf der anderen Seite die eigene Arbeit aufzuwerten.

Es wurde schon weiter oben erwähnt, dass sich die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern nicht durch den Phallus ergeben und darin verankert sind. Ganz im Gegenteil, sind sie nicht biologisch fundiert, sondern in der sozialen Welt begründet. Dieses Machtverhältniss gewinnt aber an Glaubhaftigkeit in dem es sich durch biologische Merkmale legitimiert. Im Falle von Emre wird die Überlegenheit des Mannes durch seine Kraft legitimiert. Es werden gesellschaftlich produzierte Unterschiede der biologischen Gegebenheit und der Natur zugeschrieben. Und weil herrschende und beherrschte diese Herrschaftsverhältnisse tagtäglich erleben und selber nach diesen Mustern leben, sind sowohl Männer, als auch Frauen von der männlichen Herrschaft dominiert.

Auch Zinar kann als ein traditioneller kurdischer Junge bezeichnet werden. Er ist in einer alevitischen Familie sehr religiös aufgewachsen und hat in seiner Kindheit kein einziges Mal Schweinefleisch gegessen, bis ein Freund und sein Onkel ihn dazu überredet haben. Seine gläubige Mutter hat ihn im Bezug auf die Religion sehr geprägt. Er war zwar in der Schule und auch in seiner Freizeit sehr oft mit kurdischen oder türkischen Jugendlichen zusammen, hatte aber auf der anderen Seite auch einige österreichische Freunde. In der Volksschule war er als einziger Kurde mit 19 türkisch stämmigen Kindern in einer Klasse. Er hat sich mit ihnen gut verstanden und deshalb konnte er nicht so gut Deutsch lernen, weil er sowohl in der Schule, als auch zu Hause türkisch gesprochen hat.

Zinar gibt an, dass er in der Hauptschule fast mit jedem aus der Klasse befreundet war „aber mit keinem so richtig“. In seiner Nebenklasse gab es die coolen Breakdancer, so Zinar, mit denen er auch gut befreundet war, die jedes Mädchen bekommen konnten. Seine besten Freunde waren Verwandte von ihm, von denen er sich aber nach einem Streit getrennt hat. In der Schule ist er mit fünf weiteren Jungen aus unterschiedlichsten Herrkunftsändern sehr gut befreundet und sie sitzen auch in der Klasse nebeneinander. Die meisten Leute aus Zinars Freundesgruppe sind Jungen. „Weil diese sich albern aufführen, blöd reden können und im Gegensatz zu den Mädchen auch Spaß verstehen“, unternimmt Zinar gerne etwas mit ihnen. Er ist nur mit drei Mädchen gut befreundet, wobei er zwei von ihnen über seine Familienkontakte kennengelernt hat.

Zinar behauptet von sich, dass er nicht religiös ist. Ab dem Zeitpunkt wo er Schweinefleisch gegessen hat, hat er sich von der Religion distanziert.

„Hasan [Zinars Freund] hat mich eigentlich zum Schweinefleisch essen dazu gebracht. Dadurch bin ich immer mehr von dieser Religion, also von dieser Religiosität abgeschweift“.

In seiner Freizeit geht Zinar ins Kino, schaut sich Filme auf dem Laptop an und hört gerne Musik. Er geht aber auch gelegentlich in den alevitischen Verein in Wien, obwohl er behauptet nicht religiös zu sein. Er wurde vor einiger Zeit von seinem Vater aufgefordert in den alevitischen Verein zu gehen, wollte zwar nicht, weil er aber einen Großteil seiner Freunde verloren hat, ging er dort hin. Er glaubt zwar nicht an die Religion, an das Alevitentum, geht aber trotzdem in den Verein, um sich mit den Leuten dort zu treffen. Es ist kein Einzelfall, dass Jugendliche unterschiedlichste Vereine und Glaubensgemeinschaften besuchen, weil das ihre Eltern von ihnen fordern oder sie neue Freunde kennenlernen wollen.

Denn ein Junge, der die Moschee oder den alevitischen Verein besucht, muss nicht unbedingt religiös sein.

Zinar wird von seinen Eltern und vor allem von seinem Opa bevorzugt, weil er bis jetzt das einzige männliche Kind oder Enkelkind in der Familie ist. Wenn Zuhause etwas zu tun ist, werden eher seine Schwestern aufgefordert diese Dinge zu erledigen und weniger er. Zinar sagt dazu:

„Denn bei uns ist es eher so, dass die Frauen wirklich etwas machen zuhause. Halt bei den älteren Leuten ist es so, spürs aber sehr bei meinem Opa und ich bin der einzige männliche Enkel für ihn also hier in Wien mein ich. Er hat ja mehrere in der Türkei. Und wie gesagt ich bin der einzige und ich bin mit ihm aufgewachsen und zusammen zuhause und er stellt mich irgendwie merke ich schon, dass er mich vor die Mädchen stellt“.

Jungen werden nicht nur bei „konservativen“ KurdInnen für gewöhnlich den Mädchen gegenüber bevorzugt und bekommen mehr Aufmerksamkeit von den Großeltern, Eltern und anderen Familienmitgliedern. Der Grund für dieses Verhalten liegt im patriarchalen Geschlechterverhältnis und in der patrilinear strukturierten kurdischen Gesellschaft. In diesem patrilinearen¹⁴ System werden viele Dinge oder Ressourcen vom Vater an den Sohn oder an die Söhne weitervererbt. Die Söhne führen die Familien in die Zukunft. Sie sind Träger des Familiennamens, des Familienbesitzes und der Familienehre, die von den Vätern an die Söhne weitergeben werden. Mädchen gehören zwar bis zur Ehe der Familie ihres Vaters an aber ab der Ehe werden sie zu der Familie ihres Gatten gezählt. Dadurch werden Mädchen nicht als Teil der Familie oder als Stammeszugehörige gesehen. Der für die Familie der Braut zu bezahlende Brautpreis oder die Mitgift, die in vielen Regionen Kurdistans und auch bei den Kurdinnen in Europe noch vereinzelt gegeben wird, spiegelt diese Anschauung wieder. Die Braut wird von einer Familie an die andere übergeben – verkauft kann man sagen – und dafür muss die Familie des Bräutigams einen Preis zahlen der große Höhen erreichen kann.

Das Bevorzugen der Jungen hat sehr große Einflüsse auf die Sozialisation dieser und wirkt sich sehr erheblich auf die Geschlechterhierarchie aus. Dadurch, dass Jungen in allen

¹⁴ Strohmeier und Yalçın-Heckmann (2003) schreiben in ihrem Buch mit dem Titel „Die Kurden: Geschichte, Politik, Kultur“, dass die Stammesideologie der Kurden eine patrilineare Solidarität innerhalb der Stammesgruppe und insbesondere zwischen engen patrilinearen Verwandten verlangt. „Diese Solidarität besteht zwischen engen Verwandten und teilt sich entlang der Linie der Klans und lineages. Brüder, Väter und Söhne halten zusammen gegen die Brüder des Vaters und dessen Söhne, und sie allen verbünden sich gegen andere entfernte Vettern väterlicherseits“ (Yalçın-Heckmann 2003, 221).

gesellschaftlichen Bereichen gefördert und unterstützt werden, entsteht eine Hierarchie zwischen Jungen und Mädchen, die sich im Laufe der Jahre noch mehr verschärft. Mädchen werden von vornherein als Menschen zweiter Klasse gesehen, womit auch ihre Unterdrückung gerechtfertigt wird.

Vor allem in Bezug auf die Nutzung des öffentlichen/männlichen und privaten/weiblichen Raumes gibt es noch immer große Differenzen. Auch in Zinars Familie wird es so gehandhabt, dass eher seine Schwestern mithelfen oder aufgefordert werden etwas für den Haushalt zu machen und nicht er. Zinar wird kaum aufgefordert im Haushalt mitzuhelfen. Er meint, dass es bei ihnen so ist, dass die Frauen etwas Zuhause machen und sagt:

„Ja, ich sage einmal so. Wenn ich zuhause jetzt liege, sag ich mal auf der Couch und meine Schwester sitzt neben mir und meine Mutter braucht etwas dann fällt eigentlich öfters der Name von meiner Schwester und nicht mein Name“.

Ein interessanter Aspekt ist auch, dass Zinar die Geschlechterrollen in seiner Familie nicht unbewusst, sondern vielmehr reflektiert erlebt. Er ist sich dessen bewusst, dass er seinen Schwestern gegenüber bevorzugt wird, aber reagiert nicht darauf. Zinar kann seine Rolle als Mann in der Familie reflektieren, aber darüber hinaus scheint er nicht zu gehen, weil er schließlich von diesen Geschlechterverhältnissen profitiert. Dass er nichts gegen die Benachteiligung seiner Schwestern unternimmt dürfte wohl daran liegen, dass er selber von der patriarchalen Dividende profitiert. Schließlich scheut er auch nicht davor zurück zu erwähnen, wie er durch seine Situation, als einziges männliches Kind in der Familie, bevorzugt wird:

„Ich habe eine ältere und eine jüngere Schwester. Das hat auch seinen Vorteil, wenn man der einzige Bursche ist. Ich werde auch bevorzugt“.

Integrierte kurdische Männer – in unserem Fall sind das Ramazan und Murat – entstammen oft aus politischen Familien und beschränken sich nicht alleine auf das Leben innerhalb der ethnischen Community. Beide können fließend Deutsch und Türkisch sprechen, wobei Ramazan auch Kurdisch sprechen kann. Bei integrierten kurdischen Jungen besteht das soziale Umfeld nicht nur aus Verwandten und anderen Kurden. Beide Interviewpartner haben neben kurdischen und türkischen FreundInnen auch österreichische FreundInnen und FreundInnen aus anderen Ländern, wobei sie für gewöhnlich an der Jugendkultur in Österreich teilhaben. Ein Merkmal für die Integration ist natürlich auch der Bildungsstatus.

Beide Jungen machen eine höhere Schule, wobei Murat auf Grund seiner nicht so guten Schulleistungen auf eine Lehre umsteigen wird. Ein weiteres Merkmal integrierter kurdischer Männer ist, dass sie „traditionelle“ Geschlechtertrennung nicht oder kaum praktizieren. Sie begegnen diesem Thema reflexiver, obwohl für sie auch noch Grenzen, wie Jungfräulichkeit oder ähnliches existieren, die sie nicht überschreiten.

Ramazan ist mit 9 Jahren nach Österreich gekommen und hat in einer ländlichen Gegend in Niederösterreich die Volksschule besucht. Ramazan sagt, dass sein Vater sehr politisch ist, und

„der hat sehr viel Wert auf Bildung gelegt. Legt immer noch sehr viel Wert auf Bildung Und so hat sich das auch dadurch weiter entwickelt“.

Politisch zu sein verbindet Ramazan damit, dass dadurch automatisch sehr viel Wert auf Bildung gelegt wird. Diese Behauptung kann ohne weiteres auch generalisiert werden. Ein sehr großer Teil der KurdInnen, die sich mit der Politik beschäftigen, fördern ihre Kinder sehr, damit sie eine Bildungskarriere beschreiten können, so auch Ramazans Vater. Weiteres gibt Ramazan an, dass sie am Anfang in einem kleinen Dorf in Niederösterreich gelebt haben,

„in einem kleinen Dorf wo es eigentlich ganz viele Österreicher gab. Und dadurch habe ich auch ganz schnell Deutsch gelernt. Ja nach dem sind wir dann nach Graz gezogen. [...] Ja und so hat sich das eigentlich weiter entwickelt“.

Als Ramazan neu aus der Türkei nach Österreich gekommen ist, war er sehr oft mit ÖsterreicherInnen zusammen, vielleicht auch deswegen weil es keine Alternative gab. Es gab nicht die Möglichkeit mit kurdischen oder türkischen Jugendlichen zusammen zu sein. Weil er sehr viel mit seinen österreichischen KlassenkameradInnen unternommen hat, konnte er sehr schnell Deutsch lernen. Diese objektive Situation ermöglichte Ramazan einen intensiven Kontakt mit den österreichischen Kindern und mit der Mehrheitsgesellschaft.

Ramazan ist nicht immer mit der selben Freundesgruppe zusammen; er ist mit unterschiedlichsten Freunden unterwegs. Je nach Gelegenheit ruft er sich mit seinen FreundInnen zusammen, sie machen sich einen Termin aus und treffen sich, wenn sie Zeit haben. Ramazan erachtet es für wichtig sich mit vielen Jugendlichen auszutauschen, um viele Meinungen kennenzulernen. Er hat multiethnische Freunde, die er außerhalb der Schule

kennengelernt hat und die aus verschiedensten Ländern Afrikas, aus Ex-Jugoslawien, Kurdistan und Österreich stammen.

Der Interviewpartner hört gerne deutschen HIP HOP¹⁵, Electro House, Reggae und zwischen durch auch kurdische Musik. Er ist der Meinung, dass es nicht richtig ist, wenn man HIP HOP direkt mit Gangstern usw. verbindet. Er kann sich mit einem HIP HOP, der von Gangstern, Dealer, Armut und Straßen handelt, nicht identifizieren. Er hört im Gegensatz zu früher auch keinen HIP HOP mit sexistischen und homophoben Inhalten mehr. Diese und mehrere ähnliche Beispiele zeigen uns, dass Ramazan den Themen Sexismus und Homophobie kritisch gegenübersteht oder sich zumindest mit dieser Thematik näher auseinander gesetzt hat. Es dürfte auch die politisch kritische Einstellung der Eltern, in diesem Fall des Vaters, einen Einfluss darauf haben, dass Jungen verschiedenen Formen von Diskriminierung und Herabwürdigung kritisch gegenüber stehen.

Ramazan geht sehr oft mit seinen Freunden in die Stadt, um etwas zu trinken. Ab und zu geht er mit seinen Freunden auch ins Fitnesscenter sowie gemeinsam laufen. Sport hat für Ramazan einen wichtigen Platz in seinem Leben, wobei die Vorliebe für Sport in Form von Fitnessstudiobesuchen eine sehr gängige Praxis unter Jugendlichen in Ramazans Alter darstellt. Das hängt auch damit zusammen, dass in der industrialisierten Gesellschaft des 21. Jahrhunderts die äußere Erscheinung eines Mannes zunehmend an Bedeutung gewinnt. Eine Erscheinung, die durch Männerzeitschriften und Fernsehen übermittelt wird, sich nicht nur auf die Kleidung und auf die Frisur beschränkt, sondern auch verstärkt den Körper beeinflusst.

Durch Medien und Männerzeitschriften¹⁶ wird dem Konsumenten die Arbeit am eigenen Äußeren schmackhaft gemacht (vgl. Bregenstroth 2003, 102). Es wird ein Idealkörper eines

¹⁵An dieser Stelle erachte ich es für wichtig den Zusammenhang von HIP HOP und Männlichkeit kurz zu schildern. Die Männlichkeit, die im HIP HOP zum Ausdruck kommt ist kaum zu übersehen. Es wird mit Macht, großen Autos, leicht bekleideten Frauen, die nur als Dekoration dienen oder als „Nutten“ und „Schlampen“ dargestellt werden posiert. Der größte Teil der Rapper stellt sich als starke, coole, geile Männer dar, die jede Frau haben können und mit ihnen alles machen können was sie wollen. Jeder von ihnen ist entweder ein Gangster oder ein Mafiaboss. Bedenklich ist beim HIP HOP, dass diese Fantasiewelt von vielen Fans als Realität aufgefasst wird, nach dieser sie dann auch versuchen zu leben (siehe auch Heinemann 2008, 58).

¹⁶ Es gibt dutzende Männerzeitschriften, die man sowohl in der Trafik erwerben, als auch über Internet abrufen kann. Auf der Webseite der Männerzeitschrift Menshealth (www.menshealth.de) wird geschrieben was der Mann zu tun hat, um den idealen Körper zu haben. Hier gibt es vor allem auch Tipps für „groß, hart und unfehlbar – der ideale Penis“ (www.menshealth.de) sowie Styling-Tipps für den Mann.

muskulösen Mannes mit Waschbrettbauch konstruiert, der einen Erfolg bei Frauen und damit Zugang zu Sexualität bieten soll. Weil Frauen angeblich auf der Suche „nach einem kompetenten Versorger mit gesundem Erbgut seien, achteten sie auf die körperlichen Anzeichen für Kraft und Fitness [...] Muskeln stehen damit für die männlichen Eigenschaften der Härte und Stärke sowie für das Konzept des männlichen Leistungsträgers“ (Bregenstroth 2003, 103). Der Körper dient dazu, die Männlichkeit zu unterstreichen und ihr mehr Ausdruck zu verleihen.

Ramazan unternimmt seine Freizeitaktivitäten sowohl mit den Jungen, als auch mit den Mädchen, wobei hier aber eine Geschlechtertrennung vorherrscht. Ins Fitnesscenter geht er nur mit den Jungen, am Abend geht er auch mit den Jungen fort, wobei hier auch Mädchen manchmal dabei sein können. Gemütlich etwas trinken geht er eher mit den Mädchen, als mit den Jungen.

Mit seinen Freunden redet Ramazan gerne über Frauen, über Mode, die Schule aber nie über die kulturellen Wurzeln jedes einzelnen, „weil niemand gerne über seine Kultur und seine Vergangenheit spricht“, sagt Ramazan. Er meint, dass das vom Desinteresse seiner Freunde abhängt und dass hier die Rolle des Freundeskreises und der Eltern wichtig sei. Ramazans Freundeskreis besteht zum größten Teil aus Jungen, wobei er auch sehr oft mit den Mädchen etwas unternimmt. Er sieht sich weder als einen typischen Österreicher, noch als einen typischen Kurden. Er würde sich eher dazwischen irgendwo einordnen. Auf die Frage ob er seinen Lebensstil als österreichisch oder kurdisch einstufen würde, sagt Ramazan:

„Also wie schon gesagt, ich lebe eher sehr international eigentlich. So typisch kurdisch bin ich nicht und so richtig österreichisch bin ich auch nicht. Irgendwas dazwischen würde ich meinen“.

Man kann zu Ramazan sagen, dass er sowohl die kurdische, als auch die Kultur der Mehrheitsgesellschaft auslebt. Er ist, vielleicht auch bedingt durch seine Migrationsgeschichte eher weniger, bis kaum mit kurdischen Jugendlichen unterwegs. Ein Merkmal, welches bei Ramazan ins Auge sticht, ist auch, dass er sich mit der Geschlechterfrage auseinandersetzt und viele Themen reflexiv beobachten kann. Er hat eine auffallend kritische Einstellung zu Homophobie und Sexismus, die bei den anderen Interviewpartnern nicht in dieser Form zu beobachten war.

Auch Murat wäre als ein integrierter Junge einzustufen, dem seine ethnische Herkunft bis zu seinem 9. Lebensjahr nicht bewusst war. Über den kurdischen Verein ist er sich dann klar geworden und weiß jetzt wer die Kurden sind, wo sie leben etc. Murat hat bei einem Fußballverein gespielt bis er sich verletzt hat und betreibt jetzt in seiner Freizeit sehr gerne Sport und liest auch gerne Bücher. Er unternimmt am Wochenende sehr viel – von Sport bis Kinogehen – mit seinen FreundInnen und besucht außerdem gelegentlich den kurdischen Verein. Sowie bei den anderen Jungen gibt es auch für Murat Aktivitäten, die er gerne mit seinen Freunden unternimmt, wie Fußballspielen oder Fortgehen und andere, die er mit seinen Freundinnen unternimmt, wie gemütlich etwas trinken gehen, shoppen oder sich über unterschiedlichste Dinge unterhalten. Er macht mit seinen österreichischen Freunden andere Sachen als mit den nicht-österreichischen Freunden, weil die letzteren viele Dinge nicht machen dürfen oder wollen, wie z.B. fortgehen u.v.m. Auf die Frage ob es einen Unterschied zwischen den Aktivitäten gibt, die er mit seinen kurdisch-türkischen FreundInnen oder mit den österreichischen FreundInnen macht, antwortet Murat:

„Also unterschiedliche Sachen. Was da anders, ist sagen wir jetzt von der Kultur her. Sagen wir jetzt ich gehe mit meinen österreichischen Freunden fort und mit denen [kurdisch-, türkischen Freunde] kann ich z.B. nicht fortgehen. Wegen diversen Gründen z.B. sagen wir jetzt wegen der Familien bei manchen, manche wollen das überhaupt nicht und hin und her also. Gibt schon manche Unterschiede halt“.

Murats Freundesgruppe besteht sowohl aus Mädchen, als auch aus Burschen, die entweder mit ihm in die Schule gehen, seine Bekannten außerhalb der Schule oder seine Verwandten sind. Mit seinen FreundInnen betreibt er gerne Sport, geht ins Kino, spazieren und am Abend auch fort. Sie gehen gemeinsam raus, um etwas zu trinken und wenn es etwas zu lernen gibt, dann lernen sie auch manchmal gemeinsam und helfen sich gegenseitig. Seine Freundesgruppe besteht zum größten Teil aus ÖsterreicherInnen – er ist mit ihnen aufgewachsen – wobei er auch „ausländische Freunde“ hat. Mit seinen Freunden trifft er sich eher am Wochenende, aber auch unter der Woche, wenn sie gemeinsam mit dem Zug in die Schule fahren. Wenn er nichts mit seinen Eltern unternehmen muss – wie Familienbesuche oder Hochzeiten – ist er mit seinen FreundInnen unterwegs.

Eine weitere Eigenschaft, die bei Murat ins Auge sticht ist, dass er sehr viel mit seiner Mutter unternimmt und ihr beim Kochen und im Haushalt hilft. Weil sie eine anstrengende Arbeit

hat, hilft er ihr im Haushalt, kocht gerne mit ihr, trägt den Müll raus, hängt die Wäsche auf und macht vieles mehr. Auf die Frage, was er mit seiner Mutter unternimmt antwortet Murat:

„Okay, mit der mache ich sehr viel. Vom Haushalt wirklich auch sehr viel tue ich mit ihr auch gerne etwas kochen. Also ich helfe ihr auch gerne beim kochen. Beim Haushalt helfe ich ihr sehr viel Müll raustragen, Wäsche aufhängen und hin und her. Da sie auch arbeitet also 8 Std. lang also und man muss auch bedenken, dass das auch eine harte Arbeit ist und dann muss sie nach Hause putzen, kochen und hin und her also so mal auf Haushalt bezogen ähm“

Er geht auch gerne mit seiner Mutter und mit den anderen Familienmitgliedern schwimmen, ab und zu auch shoppen und Lebensmittel einkaufen. Er unternimmt gerne etwas mit seiner Mutter und ist eher auf „Mutterseite“ (mit seinen Worten), obwohl das bei seinen Freunden anders ist und diese sehr selten mit ihren Müttern etwas unternehmen.

Auch für die in Österreich lebenden kurdischen Jungen, die sich zum größten Teil integriert haben, ist Hausarbeit noch immer eine große Herausforderung. In der kurdischen Gesellschaft hat sich durch die Frauenbewegung zwar ein Bewusstsein für Geschlechtergleichheit gebildet, dieses Wissen stimmt aber nicht mit der gesellschaftlichen Praxis überein. Der Grund liegt in erster Linie bei den institutionalisierten Strukturen, die das soziale Handeln regeln und Geschlechter auf stereotypisierte Plätze verweisen. In der Alltagswelt sowie im wissenschaftlichen Bereich fällt nach Wetterer (vgl. 2003, S 289) das Bewusstsein über die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern und vor allem die hierarchische Struktur der Geschlechterdifferenzierung, einer „De-Thematisierung“ zum Opfer. Diese „De-Thematisierung“ sieht Wetterer als ein Resultat der ‚rhetorischen Modernisierung‘. Aus diesem Grund werden Geschlechterdifferenzen immer weniger angreifbar und strukturelle Gegebenheiten, die bestimmte soziale Praxen hervorbringen, aus den Diskursen ausgeklammert.

Resümee

Eine Gemeinsamkeit, die bei allen Interviewpartnern vorgekommen ist, ist die Liebe zum Sport und hier vor allem die Vorliebe für den Fußball. Fußball wird von den Jungen als ein Mittel für die Männlichkeitsdemonstration verwendet. Bourdieu (vgl. 1997b) zufolge spielt der Mann die Männlichkeit in den Spielen des Wettbewerbs, von denen die Frauen

ausgeschlossen werden. Es wird bei sehr vielen Sportarten und vor allem auch bei Fußball versucht, durch körperliche Praktiken die Männlichkeit zu konstruieren. Wenn man sich den Fußball und die damit verbundenen Männlichkeitsmuster genauer unter die Lupe nimmt, sieht man was es mit Männlichkeit in diesem Bereich auf sich hat.

In wenigen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens haben herkömmliche Männlichkeitskonstruktionen bislang so einen guten Halt finden können, wie im Fußball. Die Männlichkeitsdemonstration im Fußball basiert vor allem auf der Abwertung alles angeblich Schwachen und auf einer Idealisierung von Sportlichkeit, Ausdauer und Kraft. Sowohl bei den Fußballvereinen, als auch in den Stadien können eine außerordentliche Homophobie und ein fanatischer Sexismus beobachtet werden (vgl. Hagel und Wetzel 2002). Der Fußball dient, über den sportlichen Aspekt hinaus, vor allem als Mittel, um Männlichkeit und Macht zu demonstrieren.

Eine weitere Gemeinsamkeit bei allen fünf Interviewpartnern ist, dass sie sehr stark in männlichen und weiblichen Kategorien denken und ihr Leben auch nach diesen Kategorien gestalten. Sie unternehmen mit den Jungen andere Aktivitäten, als mit den Mädchen und teilen ihr Leben in zwei getrennte Bereiche ein. Sie sind zwar die meiste Zeit mit ihren Freunden unterwegs und unternehmen sehr viel mit ihnen, aber auch mit den Mädchen treffen sie sich gelegentlich auf einen Kaffee oder gehen gemeinsam einkaufen. Mit den Jungen machen sie eher Sport, gehen am Abend fort und reden über Beruf und Schule. Wobei sie sich mit den Mädchen eher gemütlich irgendwo hinsetzen, um etwas zu trinken und „auch über intimere Dinge [zu]reden“. Wenn sie unter Jungen sind „schimpfen und blödeln“ sie eher herum, was sie in Anwesenheit der Mädchen eher nicht tun.

Interessant ist auch, dass sich Jungen – außer Emre – über die Geschlechterungleichheit im Klaren sind und diese auch zur Sprache bringen. Die Unterdrückung der Frauen ist ihnen zwar bewusst, aber anstatt dieser Ungleichheit entgegenzuwirken, fügen sie sich diesen Strukturen. Sie sind nicht bestrebt an diesen Strukturen etwas zu verändern. Gemeinsam ist allen fünf Jungen die patriarchale Dividende, das heißt die Vorteile, die sie in dieser patriarchal strukturierten Gesellschaft genießen und nicht aus der Hand geben wollen.

Männlichkeit und Gewalt

Dass Gewalt¹⁷ im sozialen Raum fast nur von Männern ausgeht, ist kein Geheimnis, sondern vielmehr eine Tatsache, die wir aus den unterschiedlichsten empirischen Arbeiten herauslesen können. Gewalt wird aber nicht nur von Männern gegenüber Frauen und Kinder angewandt, sondern auch gegenüber Männer, die von der erwünschten Vorstellung von Männlichkeit abweichen. Ich werde weiter unten am Beispiel der Schwulen noch genauer darauf eingehen, welche Gründe und Formen diese Art von Gewalt haben kann.

Kämpfe und Raufereien unter Jungen haben vor allem die Funktion eine gesellschaftliche Rangordnung der Männlichkeit beizubehalten oder zu verändern. „Angedrohte Gewalt sichert und gefährdet die Platzierung in einer Rangordnung unter Männern“ (Bereswill 2007, 176). Bei allen während dieser Forschung interviewten Jungen ist das Thema Gewalt vorgekommen und alle fünf sind oder waren von physischer und psychischer Gewalt betroffen. Entweder sind sie Täter oder Opfer von Gewalttaten physischer oder psychischer Art. Es ist bei allen Interviewten eine sehr zentrale Rolle von Gewalt zu beobachten, die mit der Geschlechtszugehörigkeit erklärt werden kann.

Der Interviewpartner, Ali ist ca. 1,85m groß, sehr stark gebaut und hat sehr breite Schultern und Oberarme. Ali geht gelegentlich ins Fitnessstudio, um seinen Körper zu trainieren und hat folglich auch einen sehr sportlichen und muskulösen Körper. Er meint, dass sowohl Menschen mit kurdischem Migrationshintergrund als auch ÖsterreicherInnen ihn mit Vorurteilen begegnen, dass er gewaltbereit und streitsüchtig sei. Ali zufolge haben diese ihm gegenüber Vorurteile, obwohl sie ihn gar nicht einmal kennen. Er kann diese Voreingenommenheit sehr gut nachvollziehen und versteht warum andere Menschen so über ihn denken. Ali schildert die Sachlage so:

„Das ist überall auch so. Wenn ein Österreicher 190 Meter groß und breit ist, da denkt sich auch jeder oje das ist ein Schläger [...] eben, weil sie auffallen, weil sich andere dann

¹⁷ Gewalt nach Hanna Arendt ist „durch ihren instrumentalen Charakter gekennzeichnet. Sie steht dem Phänomen der Stärke am nächsten, da die Gewaltmittel, wie alle Werkzeuge, dazu dienen, menschliche Stärke bzw. die der organischen „Werkzeuge“ zu vervielfachen, bis das Stadium erreicht ist, wo die künstlichen Werkzeuge die natürlichen ganz und gar ersetzen“ (Arendt 1987, 47). Nach Arendt gehört Macht zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen, „ja alle irgendwie organisierten Gruppen, Gewalt jedoch nicht“ (Arendt 1987, 52). Die zentrale These bei Arendt ist, dass Gewalt nicht eine besondere Form von Macht ist, sondern dann zum Einsatz kommt, wenn Macht entweder fehlt oder gefährdet ist.

irgendwie beweisen wollen, als Leute, die dann nicht so auffällig sind. Ich habe also schon Konflikte dadurch gehabt“.

Diese Vorurteile führen in weiterer Folge auch dazu, dass Gewalt gegen Ali angewendet wird und er in Auseinandersetzungen involviert wird. Er findet sich oft in Auseinandersetzungen und Konflikten, die ohne sein eigenes Zutun entstehen und er zu einem Teil davon wird. Letzens hatte er einen Konflikt mit jungen Männern in einem Einkaufszentrum. Diese haben Ali „grundlos angerempelt“ und wollten sich mit ihm streiten. Ali beschreibt die Situation folgendermaßen:

„Ich gehe gerade z.B. in ein Einkaufszentrum, dann kommt eine Gruppe, die eben also mich anvisiert hat und mich dann anrempelt, weil ich eben ein bisschen so ausschaue. Da gab es schon also Konflikte auch“.

An Hand dieser Interviewpassage kann man ganz gut verdeutlichen, dass es in der Gesellschaft ein Zusammenwirken zwischen sozialen Strukturen und subjektivem Handeln gibt. Das individuelle Handeln wird zwar durch diese Strukturen geprägt, aber nicht in Form von bewusster Regelanwendung oder Normierung, sondern auf der unbewussten Ebene, durch unbeabsichtigt angeeignete und eingeschriebene Verhaltensweisen. Niemand ist von Natur aus gewalttätig oder gewaltbereit, gesellschaftliche Strukturen, die mit der Sozialisation in frühen Jahren einhergehen, erziehen Jungen zu gewalttätigen Menschen. Auch wenn man sich dagegen wehrt, wird man auf Grund der Zugehörigkeit zu der Genusgruppe mit Gewalt konfrontiert.

Im Falle von Ali handelt es sich um Jugendliche, die sich gegen einen starken Jungen behaupten wollten und sich somit in der gesellschaftlichen Rangordnung nach oben arbeiten wollten. Sie wollen ihre Männlichkeit sowohl in der Freundesgruppe, als auch nach außen bestätigen. Dass „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ keine naturhaften Eigenschaften von Menschen sind, sondern in Alltagsinteraktionen stets neu konstruiert und ausgelebt werden, haben wir weiter oben sehr ausführlich erklärt. An diesem Exempel kann man besonders gut verdeutlichen, dass kulturelle Objekte, wie Kleidungsstücke, Tätigkeiten, Verhaltensweisen, aber auch Gesten, Gesichter, Haltungen etc. Aspekte der Inszenierung von Geschlecht sind (vgl. Bartosch 2007, 87). Also braucht Ali nichts Besonderes tun, um eine Auseinandersetzung anzufechten. Es reichen seine Erscheinung, sein Körper und seine Gesten, die seiner Männlichkeit und für viele auch seiner Gewaltbereitschaft Ausdruck verleihen.

Wie schon oben angeschnitten vertritt Bourdieu die Meinung, dass Männlichkeit in einer doppelten Abgrenzung bzw. Distinktion geformt wird. Denn um ihre Dominanz zu begründen streben Männer nicht nur danach, Frauen zu dominieren, sondern auch andere Männer. Die männliche Herrschaft, die laut Bourdieu zum Paradigma aller Herrschaften wird, ist somit nicht nur auf Frauen beschränkt, sondern umfasst alle Lebensbereiche. An diesem Beispiel wird uns diese, alle Lebensbereiche umfassende, Macht deutlich.

Ein weiterer Interviewpartner, Zinar erzählt ganz stolz, dass er in der Volksschule in eine aggressive Klasse gegangen ist und sagt weiter:

„Wir waren eine aggressive Klasse, wir haben uns immer gezofft, gestritten und so. Es war sozusagen ein Machtkampf sage ich Mal. Es gab dort viele Jugendliche. Dieser eine Alevite, der heißt K.E, der war halt der stärkste, weil er am meisten Mut hatte sage ich Mal. Wir haben öfters so kleine Kämpfe veranstaltet, um halt zu sehen wer stärker ist und so. Im Sinne von ringen und nicht so richtig zuschlagen“.

Weiters gibt Zinar an, dass sie in der Volksschule eine Liste geführt haben, auf der die Kinder nach ihrer Stärke im Kampf aufgelistet waren.

„Wir haben Fußball gespielt in der Klasse, danach kam es zu Streitereien und da haben wir eine imaginäre Liste angefertigt, Rang eins, Rang zwei..., wer die stärksten sind“.

Zinar selber war auf Platz 4 oder 5 auf der Liste. Er meint, dass die Kämpfe nicht so brutal waren, weil sie sich nicht mit Fäusten geschlagen haben, sondern „nur einen Ringkampf“ gemacht haben – jener der als erster auf den Boden fiel hat verloren. Sie haben sich die T-Shirts ausgezogen und mit Unterhemden gerauft, wobei die Mädchen zugeschaut haben. Auch mit den Kindern aus der Nebenklasse, mit serbischem und kroatischem Migrationshintergrund haben sie sich öfter gestritten.

„Na, na die Mädchen waren Zuschauer. Jeder junge von uns hatte ein Mädchen, das heißt er ist auf sie gestanden und kein anderer Junge durfte mit ihr sag ich mal irgendetwas unternehmen und so etwas. Wir hatten halt unsere Dings. Wir wollten auch angeben vor den Mädchen und so. Das war auch ziemlich cool damals, also damals wie gesagt...“

Diehr und Quinkenstein (2007, 66) verweisen in ihrer Analyse über neue Männer auf Tribüne und Spielfeld des Fußballstadions darauf, dass sich moderne Männlichkeit binär in Abgrenzung zu Weiblichkeit konstituiert, wobei Geist vs. Gefühl, männlich vs. weiblich codiert werden. Männlichkeit, die mit grenzenloser Macht, (Führungs-)Stärke, Rationalität,

Eigenständigkeit, Seriosität und der Herrschaft über Mensch und Natur gleichgesetzt wird, wird schon sehr früh, in der Kindheit spielerisch gelernt. Männlichkeit wird durch die Ausübung von Macht, Stärke und Härte unter Beweis gestellt. Die Angst nicht als ein Mann, sondern als Weichling, Schwuler, Muttersöhnchen, Warmduscher, Frauenverstehler usw. dargestellt zu werden, führt dazu, dass sich fast jeder Junge schlussendlich in diesen Strukturen findet. Die Tatsache, dass von Jungen eine rollenkonforme Handlung verlangt und diese durch den Vater gefördert wird (vgl. Hagemann-White 1988) macht es für die Jungen noch schwerer aus diesem Kreislauf heraus auszubrechen.

Dass die Sozialisation aus den Genusgruppen Frauen und Männer macht ist kein Geheimnis mehr. Sie macht aus Männern aktive, aktionäre- und aus Frauen passive, reaktionäre-Menschen. Der Mann ist derjenige, der Fußball spielt, boxt und schnelle Autos fährt und die Frau ist eher diejenige, die zuschaut und applaudiert. Diese Rollen werden schon sehr früh gelehrt und gelernt. Die Jungen sind die Kämpfenden, die ihre Macht unter Beweis stellen wollen und versuchen in der Klassenhierarchie ganz oben zu stehen, wobei die Mädchen eher passiv sind, zuschauen- und applaudieren müssen. Denn nur selten können sie aus eigener Kraft eine soziale Position erreichen, weil ihre gesellschaftliche Position zu oft durch die ihrer Freunde und späteren Ehemänner bestimmt wird. Dieses Verhalten ist in beiden Sozialisationsprozessen verankert und wird durch tagtägliche Interaktionen immer wieder aufs Neue hergestellt und gefestigt (siehe auch Döge 2002, Hagemann-White 1988).

Wie auch weiter oben erwähnt, zielen nicht zuletzt auch Spielzeugwerbespots, die das Verhalten der Kinder nachhaltig prägen, auf aggressives Verhalten und billigen dieses eher mit positiven als mit negativen Sanktionen (vgl. Döge 2002, 2).

Dass Männlichkeit mit grenzenloser Macht, (Führungs-)Stärke, Rationalität, Eigenständigkeit, Seriosität und der Herrschaft über Mensch und Natur gleichgesetzt wird, haben wir weiter oben mehrmals erläutert. Wobei sich ‚richtig männlich‘ zu verhalten die Ausübung von Gewalt, Kontrolle, Stärke, Führung, Logik, Erfolg, Härte, Ehrgeiz sowie Besitz bedeutet. Und wenn ein Mann die genannten Voraussetzungen nicht erfüllt, dann ist er kein Mann, sondern ein Weichling, Schwuler, Muttersöhnchen, Warmduscher, Frauenverstehler usw. Jungen oder Männer, die aus dem gängigen, als normal gedeuteten Muster der Männlichkeit rausfallen, werden als schwul bezeichnet, was mit Weiblichkeit gleichgesetzt wird und in weiterer Folge sehr dramatische Konsequenzen für diese haben kann. Konsequenzen wie, Demütigung,

Diskriminierung, Ausgrenzung, Belästigung, Beschimpfung, Erniedrigung, Gewalt u.v.m. Um diese Folgen nicht am eigenen Leibe erleben zu müssen, halten sich viele Jungen an diese männlichen Rituale und versuchen sich – aus der Angst heraus vor der Gesellschaft als schwul abgestempelt zu werden – an die „Norm“ zu halten. Darum ist die Teilnahme an diesen Kämpfen für die Jungen bis zu einem Teil verpflichtend, wenn sie nicht mit dem schwul sein konfrontiert und als Folge dessen beschimpft, gedehmütigt und ausgegrenzt werden wollen.

Der 17-jährige Emre sagt, dass er eher selten Gewalt erlebt, jedoch gelegentlich mit seinen Freunden ringt und, dass sie sich zum Spaß schlagen. Den letzten ernsten Kampf hatte er vor 5 bis 6 Monaten mit anderen Jugendlichen und als Grund für diese Schlägerei gibt er an:

„Die maulen über meine Eltern und so und nachher regt sich einer auf und dann passiert das halt. Das da eine Schlägerei kommt“.

Ein sehr gängiges Verhalten für Jungen in Emres Alter ist die Selbstjustiz, die sie gegen andere Jugendliche anwenden. Es gibt unter den Jungen, innerhalb der Peergroups und auch zwischen den unterschiedlichen Gruppen, Regeln an die sich alle Jugendliche halten müssen. Es gibt Grenzen, die nicht übertreten und verletzt werden dürfen. Falls es doch dazu kommen sollte, dass ein Junge sich nicht an die Regeln hält, wird dies entweder von den einzelnen Mitgliedern oder von der Gruppe mit Sanktionen geahndet. Diese Sanktionen können die Anwendung von Gewalt, den Ausschluss aus der Gruppe oder auch eine andere Form der Bestrafung einschließen.

Murat und Ramazan beklagen sich darüber, dass sie von österreichischen Männern auf Grund ihrer Herkunft beschimpft werden. Manchmal gibt es auch körperliche Auseinandersetzungen, die in eine Schlägerei ausarten können. Murat sagt, dass seine Freunde und er von Gewalt seitens „älterer österreichischer Leuten“ betroffen sind. Sie werden von ihnen beschimpft und als Diebe, Schläger usw. bezeichnet. Oft werden sie auch mit der Begründung, dass sie „Ausländer“ sind nicht in Lokale rein gelassen, was zu Auseinandersetzungen zwischen ihnen und den Türstehern führen kann. Murat ist auch der Meinung, dass „Ausländer“ Schlägereien anzetteln sowie andere Menschen belästigen, darum kann er auch die Position der Türsteher verstehen.

Ramazan gibt an, dass er seltener mit Gewalt konfrontiert wird, wenn er mit „Österreichern“ zusammen ist. Wenn er mit seinen Freunden mit Migrationshintergrund unterwegs ist, wird sowohl psychische, als auch physische Gewalt gegen sie angewendet. Er beschreibt die Situation mit folgenden Sätzen:

„Zwar nicht Gewalt direkt aber eher so indirekte Gewalt. Die Leute haben uns überall angeschaut und hinterher auch welche blöde Sprüche. [...] Ja das ist schon unangenehm. Sicher ist das unangenehm, aber was soll man machen? Man muss sich damit abfinden finde ich“.

Ali und Zinar erzählen auch von Vorfällen, die sie mit türkischstämmigen Jugendlichen („türkische Faschisten“ mit ihren Worten) hatten. Ali wurde in letzter Zeit mit seinem Freund von einer Gruppe türkischer „Faschisten“ vor der Schule verprügelt und hat diesen Vorfall zur Anzeige gebracht. Der Grund warum sie ihn geschlagen haben war, dass Ali einer kurdischen Partei angehöre. Weil die Polizei nicht eingeschritten ist, haben es die Jugendlichen, wie es in diesen Kreisen üblich ist, mit Selbstjustiz versucht. Sie haben sich als Gruppe an diesen Jugendlichen gerächt in dem sie sich zu einem ausgemachten Zeitpunkt, an einem Ort getroffen und gegenseitig verprügelt haben. Auch Zinar erzählt von ähnlichen Vorfällen, die er in seiner Schule hatte.

Eine weitere Funktion von Gewalt ist auch, dass sich dadurch der Gruppenzusammenhalt sowie das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe erhöhen. Das gemeinsame schimpfen sowie das kollektive streiten mit anderen Gruppen oder Personen erzeugt innerhalb der Gruppe ein starkes Gefühl der Verbundenheit und der Zugehörigkeit zur Gruppe. Das Gefühl ein Teil der Gruppe zu sein und der Gruppenzusammenhalt können durch physische und psychische Gewalt ganz gut aufrecht erhalten werden. In diesen Auseinandersetzungen haben ihrer Meinung nach Frauen nichts zu suchen, weil sie zu schwach sind und geschützt werden müssen. Als ich Ali die Frage stellte, ob Mädchen bei diesen Auseinandersetzungen dabei waren, antwortet er mit nein. Auf die Frage nach dem Grund antwortete er:

„Ja warum? Ist ja normal. Na es ist ja auch bei Österreichern nicht normal und auch bei jeden Volk ist das nicht normal, dass man Mädchen zu einer Schlägerei mitnimmt“.

Ali findet es nicht unbedingt notwendig zu erklären warum Frauen bei diesem Kampf nicht mitgemacht haben. Es ist für ihn selbstverständlich, dass Frauen bei gewalttätigen Auseinandersetzungen nicht mitmachen, sie sind schließlich in seinen Augen das schwache

Geschlecht, welches geschützt werden muss. Bei einem anderen Mal wurden die Mädchen in Alis Freundschaftskreis bedroht und haben das Ali und den anderen Jungs in dieser Gruppe gesagt. Daraufhin ist Ali mit seinen Freunden zu den türkischen Jungs gegangen und sie haben sich geschlagen. Sowohl bei Ali, als auch bei den anderen Interviewpartnern kommen bei gewalttätigen Handlungen niemals Frauen vor.

Um diese Vorgangsweise der jungen Männer zu verstehen, sollte man wissen, dass die soziale Welt, mit den Worten Bourdieus (2005) den Körper „als geschlechtliche Tatsache und als Depositorium von vergeschlechtlichten Interpretations- und Einleitungsprinzipien“ konstruiert. Die biologischen und anatomischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen dienen somit als natürliche Rechtfertigung der Konstruktion von Gender. Schlussendlich wurzelt die Herrschaft der Männer über Frauen auf diesem Konstrukt (siehe auch Böhnisch 2000, Bourdieu 2005, Kohlmorgen 2007, Villa 2007 und Connell 2006).

Weil es im Laufe der Jahrtausende zu etwas „natürlichem“ und „selbstverständlichem“ geworden ist, dass Frauen von Natur aus schwach sind, weiß Ali nicht was er auf die Frage nach den Grund des Fernbleibens der Frauen beim Kampf antworten soll. Seine Antwort ist, dass es etwas normales sei und wenn er von der eigenen Antwort selber nicht überzeugt ist, verweist er auf andere Gruppen, die ähnlich vorgehen. In Alis Vorstellung von Weiblichkeit hat Kämpfen keinen Platz. Schließlich ist das Kämpfen allein schon deswegen etwas männliches, weil es viel Kraft und Mut voraussetzt, was Frauen in seiner Vorstellung nicht besitzen.

Resümee

Oswald und Krappmann (vgl. 2000 zitiert nach Oswald 2000) unterscheiden zwischen vier Funktionen gewalthaltiger Handlungen. Hiernach besteht die erste Funktion der Gewalt darin, dass sie als Mittel für die Herstellung von Gleichheit, Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit genutzt wird. Die Forscher beobachten diese Funktion bei Hilfeszenen, in denen eine strukturelle Ungleichheit gegeben ist. Durch das ruppige Verhalten der Jugendlichen oder Kinder soll ein Gleichgewicht geschaffen werden. Bei Normbrüchen dient Gewalt dazu, ein Gleichgewicht im Sinne von Gerechtigkeit zu schaffen.

Diese Funktion der Gewalt können wir bei Emre beobachten, der sich mit anderen Jugendlichen prügelt, weil diese seine Eltern beschimpft haben. Er hat diese Handlung der anderen Jugendlichen als Unrecht empfunden und hat in der weiteren Folge versucht durch die Anwendung von Gewalt eine Gerechtigkeit zu schaffen. Wenn Murat zu Unrecht in ein Lokal nicht hinein gelassen wird, versucht er sein Recht in Form von psychischer – vor allem verbaler – Gewalt durchzusetzen. Auch im Falle von Diskriminierung und psychischer Gewalt, die gegen Murat und Ramazan angewendet wird, versuchen beide sehr oft ihr Recht durch psychische¹⁸ - oder physische Gewalt durchzusetzen.

Eine zweite Funktion der Gewalt besteht im Erlebnischarakter dieser. Der Autor meint, dass bei der Beobachtung von Kampf- und Tobespielen ganz gut gesehen werden kann welches Vergnügen Kinder und Jugendlichen daran haben. „Es scheint verlockend zu sein, sich im gegenseitigen Einvernehmen etwas anzutun, was normalerweise nicht erlaubt ist“, so Oswald Hans (2010, 3). Durch diese Spiele lernen die Kinder das Verhalten des Gegenübers zu interpretieren sowie Botschaften zu kodieren und dekodieren. Nach Oswald (2010) liegt „ein besonderer Reiz [...] in den Spielen auf der Grenze zwischen Spaß und Ernst“.

Im Falle von Zinar kann man sehen was mit dem Erlebnischarakter von Gewalt gemeint ist. Er hat mit seinen Freunden gemeinsam in der Volksschule Ringkämpfe¹⁹ veranstaltet, um seine Grenzen herauszufinden und seinen Spaß zu haben. Gewalt war für ihn und seine Freunde mit Spaß verbunden und hatte für sie einen Erlebnischarakter. Sie wollten wie die großen, starken Männer im Fernsehen sein und ihre Stärke und Kraft unter Beweis stellen. Das Ziel bei diesem Spiel war die Niederlage des Gegners, der zum Schluss auf dem Boden liegen musste. Die Einschränkung war aber, dass sie sich nicht verletzen – „nicht kämpfen, sondern ringen“. Dass diese Form von Gewalt ihren Erlebnischarakter mit dem Alter nicht unbedingt verlieren muss zeigt uns Emre, der heute noch gelegentlich mit seinen Freunden

¹⁸ „Psychische Gewalt bzw. emotionale Misshandlung setzt sich“ nach der Definition von Follingstad et al. „zusammen aus sechs Komponenten“: Verbalattacken, Isolation, Eifersucht/Besessenheit, Gewaltdrohungen, [...] Drohungen von Beschädigung oder Zerstörung persönlichen Eigentums“ (Follingstad et al. 1990 zitiert nach Schwithal 2005, 130).

¹⁹ Ich habe schon weiter oben erwähnt, dass der Mann die Männlichkeit in den Spielen des Wettbewerbs spielt, von denen die Frauen ausgeschlossen werden. Es wird bei den genannten Ringkämpfen versucht, durch körperliche Praktiken Männlichkeit zu konstruieren.

ringt. Er sagt, dass sie sich zum Spaß schlagen und, dass nichts Ernstes hinter dieser Sache steckt.

Als dritte Funktion gewaltartiger Handlungen beschreiben Oswald und Krappmann die Grenzziehung. Damit meint der Autor „Schutz des eigenen Territoriums, auch des Körperterritoriums und des seelisch-geistigen Territoriums“. Der Kampf zwischen Zinars und Alis Freunden und den türkischen „Faschisten“ kann mit der Absicht einer Grenzziehung begründet werden. Sie haben sich von diesen Gruppen bedroht gefühlt und reagierten mit Gewalt auf diese Drohungen, um ihr Territorium abzusichern und sich und die Gruppe zu schützen.

Die vierte Funktion ist Gewalt als Botschaft zu nutzen, was bei meinen Interviewpartnern nicht vorgekommen ist.

Das Verhältnis zwischen den kurdischen Jungen und den Männern der Mehrheitsgesellschaft kann mit der Definition Connells (2006, 101) als eine Interaktion zwischen Männlichkeiten dominanter und untergeordneter ethnischer Gruppen beschrieben werden.

Wenn man auf der einen Seite die von der Mehrheitsgesellschaft an den Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund verübte physische- und psychische Gewalt betrachtet und auf der anderen Seite das Machtverhältnis zwischen den Männern mit kurdischem Migrationshintergrund und den Männern in der Mehrheitsgesellschaft anschaut, sieht man ein Dominanzverhältnis. Es ist ein Dominanzverhältnis zwischen der hegemonialen sowie komplizenhaften Männlichkeit der österreichischen Männer und der marginalisierten Männlichkeit der Männer mit kurdischem Migrationshintergrund. Wie schon oben erwähnt, beschreibt Connel (2006, 101) mit dem Begriff „marginalisierte Männlichkeit“ die Beziehung des sozialen Geschlechts mit anderen Strukturen, wie Klasse oder Ethnie. Er versteht darunter die Männlichkeiten von untergeordneten Klassen oder ethnischen Gruppen. Marginalisierung wird herangezogen, um die Interaktion „zwischen Männlichkeiten dominanter und untergeordneter Klassen oder ethnischer Gruppen zu beschreiben“.

Männlichkeit und Ehre

Akasche-Böhme (2006, 45) definiert – in ihrer Forschung mit dem Titel „Sexualität und Körperpraxis im Islam“ – den Begriff Ehre als „eine spezifische Vorstellung, durch die gesellschaftliche Verhältnisse geregelt werden“. Durch die Ehre wird der gesellschaftliche Rang einer Person als Mitglied oder Repräsentant einer Familie bestimmt. Ehre ist der ererbte ideelle Besitz einer Familie. Etwas, das man als ein Kollektiv hat aber auch wieder verlieren kann. In der patriarchalen Gesellschaft gibt es aber einen Unterschied zwischen den Geschlechtern im Bezug auf die Trägerschaft und die Verantwortung für die Ehre. Die Männer – der Familienälteste, der Ehemann, der Vater, der Bruder, der Onkel oder der Cousin – sind sowohl Träger, als auch Beschützer der Ehre. Die Verantwortung für die Wahrung und die Weitergabe der Ehre liegt bei der Frau. Das Verhalten der Frau kann zwar nichts Positives zur Ehre der Familie beitragen, sie kann die Ehre aber durch ihr Verhalten gefährden. Was wiederum dazu führt, dass Frauen in jedem Bereich von Männern geschützt, begleitet und kontrolliert werden, um ihnen keine Gelegenheit zu geben, die Ehre der Familie zu verletzen (vgl. Akasche-Böhme 2006, 45 ff.).

Ursula Pfander (2000, 3) ist der Meinung, dass die Konzepte von Ehre und Schande zwei grundlegende Pfeiler der kurdischen Kultur sind. „Die Ehre der Familie – und somit besonders diejenige der Männer – hängt von der sexuellen Reinheit der Frauen ab“, so Pfander (2000, 3). Und dieser Sittenkodex beeinflusst sowohl die Erziehung der Töchter als auch die der Söhne. Die einen müssen lernen, wie man die Ehre des Vaters, des Bruders, des Ehemannes usw. nicht gefährdet oder verletzt und die anderen müssen lernen, wie man die eigene Ehre, also die Mutter, die Schwester, die Ehefrau schützen kann. Die Frauen und Töchter müssen sittsam und unberührt sein, damit die Familienehre geschützt bleibt. Frauen und Mädchen dürfen weder außerhalb der Ehe noch vor der Ehe sexuelle Kontakte haben. „Die Ehre einer Familie, die Ehre eines Mannes, die Ehre einer Frau, alles verdichtet sich an einem einzigen Punkt: der Jungfräulichkeit“ (Akasche-Böhme 2006, 47).

Judith Wolf (vgl. 2004, 195) vertritt die Meinung, dass die Ehre (kurdisch: namûs) für die Kurden verschiedene Bedeutungen haben kann. Die Ehre ist mit der sexuellen Integrität der Frau verbunden, was so viel heißt, wie Jungfräulichkeit vor der Ehe sexuelle Treue gegenüber

ihrem Mann. Davon ist auch „die Ehre der männlichen Familienmitglieder bzw. ihres Ehemannes abhängig“ (Wolf 2004, 195).

„Die Frau also ist Trägerin der Ehre der männlichen Familienmitglieder beziehungsweise der eşire (Stamm) und ist eben deshalb durch soziale Kontrolle zu schützen, weil namûs das höchste Gut eines Mannes überhaupt ist“.

So z.B. auch bei unserem Interviewpartner Ali, der eine 21 Jahre alte Schwester hat, die seiner Meinung nach noch keinen Freund hatte. Er findet es in Ordnung, wenn eine Frau einen Freund hat. Er findet es nicht falsch, wenn auch seine Schwester einen Freund hat, wobei das nicht in einem jungen Alter passieren soll. So Ali:

„... weil ich sag immer mit 16 wirst du nicht die Liebe deines Lebens finden, da wirst du eher eine Arschkarte ziehen, also da wirst du verarscht oder sonst was dein Herz wird gebrochen“.

Ali meint, dass man im jungen Alter nicht die Liebe seines Lebens finden kann, damit meint er jemanden, den man heiraten kann und sagt weiter:

„... eine Frau sollte schon ein reifes Alter haben bevor sie wirklich eine Beziehung eingeht. Also meine Schwester wird irgendwie fast wie jede Frau ihren Mann irgendwann heiraten. Also muss sie auch einen Freund haben, um ihn kennen zu lernen, aber eben mit 17 würde ichs nicht okay finden“.

Ali ist nicht so konservativ wie der Großteil seiner Landsleute. Denn sowohl bei den alevitischen, als auch bei den sunnitischen Kurden ist es nicht erlaubt, dass die Mädchen vor der Ehe einen Freund haben. Ali würde zwar nichts dagegen haben, wenn seine Schwester einen Freund hat, sie muss aber alt genug sein, also reif für eine Ehe und muss es ernst meinen mit der Freundschaft. Er meint damit, dass diese Freundschaft mit einer Vermählung enden sollte, sonst wäre sie in seinen Augen nicht mehr unberührt und würde seine Ehre verletzen.

Der Widerspruch bei dieser Einstellung ist, dass Ali selber schon mit 17 Jahren eine Freundin hatte, von der er sich später aber getrennt hat. Er hatte bis jetzt keine ernste Beziehung mit einer Frau, die er wirklich geliebt hat und fühlt sich auch zu jung dafür. Er geht in eine Beziehung mit dem Wissen hinein, dass es nichts Ernstes ist und kann sich eine ernsthafte Beziehung mit einer Europäerin nicht vorstellen. Eine ernsthafte Beziehung würde er sich mit einem Mädchen mit kurdischem Migrationshintergrund zwar schon wünschen, was er bis jetzt aber gemieden hat, weil er zu jung für so eine Beziehung ist.

Hier sei auch auf die Doppelmoral in der patriarchalen Vorstellung von Männlichkeit aufmerksam gemacht. Ali darf eine Freundin haben, mit der er auch einen sexuellen Kontakt haben kann und dadurch bei seinen Freunden prahlen kann. Seiner Schwester wird es aber strengstens untersagt. Sie darf auf keinen Fall einen Freund haben, bevor sie nicht reif ist für die Ehe und es ernst meint mit der Beziehung. Denn es würde sonst die Ehre der ganzen Familie beschädigen, sollte sie vorher einen Freund haben oder gar die Jungfräulichkeit durch unehelichen Sex verlieren. Auch ist es für Ali wichtig eine Beziehung zu Mädchen mit nicht-kurdischem Migrationshintergrund zu haben, weil er bei kurdischen Mädchen Probleme bekommen könnte, wenn ihre Eltern das erfahren. Im schlimmsten Fall würden ihn die Verwandten seiner Freundin schlagen und diese vielleicht auch zu einer Trauung zwingen. Dieses widersprüchliche Muster der Geschlechterrollen zieht sich fast durch alle Interviews und kommt auch bei den anderen Interviewpartnern in ähnlicher Form vor.

Emre und Zinar denken ähnlich und machten auch vergleichbare Erfahrungen wie Ali. Zinar hatte mehrere Freundinnen, übrigens auch eine mit kurdischem Migrationshintergrund. Sie waren eine kurze Zeit zusammen, aber weder seine Eltern, noch ihre Eltern wussten davon. So Zinar:

„Ihre ältere Schwester hat davon gewusst aber ihre Eltern nicht. Aber ihre ältere Schwester hats auch nicht gestört, denn sie war auch der Meinung, dass ich kein schlimmer bin. Also keiner der nur auf das Eine sich konzentriert und so, das war ich auch wirklich nicht“.

Sie wollten beide ihren Eltern davon nichts erzählen, weil sie sich sonst hätten verloben müssen, um später zu heiraten. Denn es ist nicht erlaubt, dass sie einfach so als Freunde zusammen sind. Vor allem die Frau aber auch der Mann könnten seitens der Eltern sehr große Schwierigkeiten bekommen. Auch Zinar will bis zu seinem 30. Lebensjahr keine fixe Beziehung haben, also keine Freundin mit kurdischem Migrationshintergrund. Erst mit 30 Jahren würde er sich nach einer Freundin mit kurdischem Migrationshintergrund umsehen, aber auch nur mit einer Heiratsperspektive.

Zinar gibt zu, dass er in der Vergangenheit sehr konservativ war und sich in die Angelegenheiten seiner Schwester eingemischt hat. Er hat ihr früher vorgeschrieben wie sie sich zu verhalten hat und mit wem sie zusammen sein kann. Er war damals streng mit seiner Schwester, wollte nicht, dass sie alleine rausgeht und mischte sich in ihre Kleiderwahl ein. Er

hat sich auch oft mit seiner Schwester gestritten, wenn sie sich im MSN-Messenger²⁰ mit anderen Jungs unterhielt. Im Nachhinein stuft Zinar sein Verhalten als dumm ein und meint, dass er das überwunden habe und sich gegenwärtig ganz gut mit seiner Schwester verstehe. Er versteht sich auch gut mit ihrem Freund, seitdem er weiß, dass er es ernst mit seiner Schwester meint und sie liebt.

Zinar befindet sich auch in einer ähnlichen Situation wie Ali. Er selbst hatte mehrere Freundinnen und hat mit diesen gemeinsam vielerlei erlebt und viele Erfahrungen gesammelt. Diese Möglichkeit gibt er seiner Schwester aber nicht, denn sie muss vor der Ehe unberührt bleiben und darf die Familienehre nicht verletzen. Um dem vorzubeugen, hatte er sich in der Vergangenheit sehr häufig in ihr Privatleben eingemischt. Er hat ihr vorgeschrieben mit welchen Männern, auf welche Weise sie sich unterhalten darf. Die Rolle des Beschützers hat er nicht nur seiner Schwester, sondern auch seiner Tante gegenüber eingenommen. Auch ihr hat er vorgeschrieben was sie tun und anziehen darf und, wie sie sich zu verhalten hat. Das Ergebnis des Interviews zeigt, dass sich auch nach der angeblichen Änderung seiner Einstellung seiner Schwester gegenüber nicht sehr viel an der Haltung des Schützers geändert hat.

Auch Emre unterscheidet sich nicht sehr von den anderen Interviewpartnern. Er ist zwar seit zwei Jahren mit einem Mädchen mit kurdischem Migrationshintergrund zusammen, aber die Familie seiner Freundin weiß nichts von dieser Beziehung. Emres Freundin sagt es ihnen nicht, weil sie sonst beide Probleme bekommen würden. Emres Vater weiß es zwar, aber redet nicht darüber. Auf die Frage, was passieren würde, wenn das ihre Eltern erfahren, antwortet Emre:

„Schlechtere glaube ich [...] Ihr würde e nichts passieren aber mir schon, glaube ich (lachen) [...] Weiß nicht so ganz genau. Habs noch nie erlebt aber gehört habe ich das. Von Leuten wo schon was passiert ist [...] Messerstechereien und so solche Sachen“.

²⁰ „Der MSN-Messenger stellt [...] eine Art privates Online-Adressbuch dar. Die UserInnen entscheiden, welchen Status sie haben (anwesend, abwesend, online aber beschäftigt etc.), mit wem sie kommunizieren möchten oder welche AdressatInnen sie ignorieren wollen. Da der MSN-Messenger [...] von den UserInnen wie ein Chat eingesetzt werden kann, besteht weiterhin die Gelegenheit synchroner Kommunikation. Im Gegensatz zum öffentlichen Chat entfallen allerdings kommunikative Aushandlungsprozesse, man kennt sich und spricht eine gemeinsame Sprache“ (Bittkau-Schmidt 2009, 145).

Diese Tatsachen machen Emre zwar traurig, es ändert aber nichts an seiner Haltung, dass junge Mädchen keinen Freund haben dürfen.

Emre ist ein durchaus religiöser Mensch, der durchschnittlich zwei Mal wöchentlich in die Moschee geht, im Ramadan fastet und manchmal auch fünf Mal am Tag betet. Emre hatte schon mit 14 Jahren Sex, aber nicht mit seiner Freundin. Auf die Frage mit wem er Sex hatte, antwortete Emre nicht und grinste ganz verlegen. Weil es in manchen Kreisen üblich ist, dass Jungen mit einem bestimmten Alter Sex mit Prostituierten haben, vermute ich, dass das durchaus auch bei Emre der Fall sein kann. Auf die Frage wie er reagieren würde, wenn seine Schwester einen Freund haben würde, wenn sie älter ist, sagt Emre, dass ihm das keinen Spaß machen würde und fügt hinzu:

„Ja wenn sie verlobt sind, dann geht’s schon, sonst nicht. Ja bei uns ist es ja genauso. Jetzt kann ich’s nicht sagen, aber wenn ich sehe, dass sie einander lieben und wenn sie nicht rummachen und so, ist das nicht so. Aber wenn sie einander echt lieben, dann schon“.

Auch Emre will, wie Ali und Zinar auch, dass seine Schwester keinen Freund hat. Nur dann, wenn sie es ernst meinen, also mit einer Heiratsperspektive an die Sache rangehen und sich verloben, um später zu heiraten, kann er ein Auge zudrücken. Aber sie dürfen auf keinen Fall „rummachen“, also sich näher kommen oder eine sexuelle Beziehung haben. Denn solange sie nicht verheiratet sind ist das nicht erlaubt. Sie muss auf jeden Fall bis zur Ehe unberührt bleiben, damit der Bruder bei der Hochzeit das rote Band um ihren Brautkleid mit ruhigem Gewissen abschneiden kann. Denn das rote Band²¹ symbolisiert die Jungfräulichkeit der Braut, die durch ihre männlichen Verwandten garantiert wird.

Alis Traumfrau soll „keine Frau im herkömmlichen Sinne“ sein, sondern eine eigene Meinung haben. Sie sollte selbstsicher und stark sein und ihre eigene Meinung auch durchsetzen können, so Ali. Bei seiner Ex-Freundin war es ihm egal, wenn sie einen kurzen Minirock anhatte, seiner Ehefrau würde er aber empfehlen keinen zu kurzen Minirock anzuziehen. Er vertritt den Standpunkt, dass seine Traumfrau eine Jungfrau sein sollte, weil das nach seiner

²¹ Bei türkischen-kurdischen Hochzeiten zieht die Braut ein weißes Brautkleid an und der Vater, der Bruder oder ein anderer männlicher Verwandter der Braut bindet ihr ein rotes Band um die Taille bevor sie außer Haus geht und dem Bräutigam „übergeben“ wird. Dieses rote Band steht für die Jungfräulichkeit der Braut, die von ihren männlichen Verwandten garantiert wird. Die Braut wird als Jungfrau übergeben und ab diesem Zeitpunkt ist dann nun ihr Ehemann für sie zuständig.

Meinung besser wäre. Er ist sich nicht ganz sicher bei der Antwort, findet aber, dass es besser wäre, wenn sie Jungfrau ist. Er weiß nicht warum er das unbedingt so haben will und ob das mit der Religion oder mit der Kultur zu tun hat. Ohne dass ihn jemand darauf angesprochen hat, hat sich dieser Gedanke in sein Unterbewusstsein verankert, sagt Ali. Er findet diese Einstellung nicht unbedingt richtig, vertritt aber diesen Standpunkt, obwohl er nicht so recht weiß wie und warum.

Auf die Frage, wie seine Traumfrau sein soll, sagt Emre, dass seine jetzige Freundin eigentlich auch seine Traumfrau ist, und fügt hinzu:

„Sie akzeptiert alles Mögliche. Wenn ich irgendwas falsch mache, dann akzeptiert sie das einfach. Wenn sie was falsch macht, dann akzeptiere ich das selber nicht. Ich weiß nicht warum“.

Emre mischt sich auch in die Kleidung, die sie trägt ein, und sagt:

„Sie soll nicht so offen tragen. Das sag ich auch immer, immer wieder“.

Wenn er seine Freundin auffordert keine “offene“ Kleidung zu tragen antwortet seine Freundin dann „Passt, nächstes Mal ziehe ich es nicht an“.

Emre will, wie die anderen Interviewpartner auch, dass seine zukünftige Ehefrau unbedingt eine Jungfrau ist. Als ich eine Frage zu seiner Einstellung zu Sex vor der Ehe stellte, antwortet Emre:

„Also bei den Männern finde ich das eigentlich normal, weil... Ich weiß nicht. Und bei den Frauen, wenn's keine Jungfrau ist? Ich will nur eine Frau, was nur mir gehört und nicht jemanden ändern“.

Wenn er sie echt sehr liebt, kann er darüber hinwegsehen, dass sie keine Jungfrau mehr ist, sagt Emre. Auch Murat, der seit einigen Monaten eine Freundin mit Migrationshintergrund hat, die keine Kurdin ist, denkt ähnlich. Er selber würde sich wünschen, dass seine Zukünftige eine Jungfrau ist, obwohl er selber nicht mehr unberührt ist. Auch er kann über die Jungfräulichkeit hinwegsehen, wenn er sie sehr liebt.

Resümee

Judith Wolf schreibt in einem Artikel über die „Aspekte des Geschlechterverhältnisses in der Guerilla der PKK/KADEK unter besonderer Berücksichtigung des Ehrbegriffs“, dass dem Konzept der Ehre (kurdisch: namûs) eine zentrale Stellung zukommt. Eine sehr wichtige Erkenntnis, die Wolf macht ist: „auch wenn sich die Lebensumstände ändern, können die Strukturen einer Gesellschaft noch auf lange Zeit bestehen bleiben“ (Wolf 2004, 195). Ich habe auch bei meinen Interviewpartnern gesehen, dass sie zwar eine tolerantere Vorstellung von Ehre, Jungfräulichkeit usw. haben, aber trotzdem noch immer in den Strukturen der Herkunftsgesellschaft ihrer Eltern verankert sind. Es sind wahrscheinlich auch die Umgebung und der Freundeskreis im Migrationsland dafür bestimmend in wie weit die Strukturen der Herkunftsgesellschaft oder der Mehrheitsgesellschaft eingreifen.

Die Ehre ist in der kurdischen Gesellschaft gleichbedeutend mit dem Besitz oder der Herrschaft über die Frau. Die Frau wird als die Ehre eines Mannes verstanden und alle Mittel um diese zu „schützen“ sind legitim. Wenn es sein muss, müssen es die Töchter und Frauen mit ihrem Tod büßen. Die in Kurdistan gängigen und oft als Selbstmorde getarnten Ehrenmorde zeigen uns wie ernst und aktuell das Thema in der Region ist. Nicht zuletzt die Kampagne der PKK nahen kurdischen Frauen unter dem Motto „*Em ne namusa tu kesine, namusa me azadiya meye*²²“ (gundem-online) (deutsch: „Wir sind niemandes Ehre, unsere Ehre ist unsere Freiheit“) zeigt wie brisant das Thema in der Region ist. Die kurdische Frauenbewegung will hiermit vor allem auch eine Neudefinition des Begriffes Ehre bezwecken. Es handelt sich um eine Neudefinition, welche die Ehre nicht am weiblichen Körper festmacht, sondern als das Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit von jeglicher Herrschaftsform definiert.

„Eine große Rolle in der traditionellen kurdischen Gesellschaft spielt die Ehre. Die Ehre der Familie gilt als abhängig von der "sexuellen Reinheit" der Frau. Jungfräulichkeit vor und die Treueverpflichtung in der Ehe führen zu strikter Überwachung der Frau und schließen diese von der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben aus“ (Marburg, 1997).

²² Bei dieser Kampagne wird sehr bewusst versucht, die Ehre vom Körper der Frau zu trennen und den Ehrbegriff in eine andere Richtung zu verlagern. Dadurch, dass die Frauen nicht die Jungfräulichkeit oder den Frauenkörper als Ort der Ehre definieren, sondern den Ehrbegriff auf die Freiheit und Emanzipation der Frauen anwenden, verändert sich der Ehrbegriff.

In der kurdischen Gesellschaft wird die Frau als Ware gesehen, die bei der Übergabe/Ehe Jungfrau sein muss, also „nicht gebraucht“ sein darf. Man kann hier von einer „Fetischisierung der Jungfräulichkeit“ reden, in dem sich die Ehre der Familie, die Ehre des Mannes, der Frau usw. verdichtet (Akasche-Böhme 2006, 47). Weil die Jungfräulichkeit eine so wichtige Rolle spielt, hat die ganze Familie die Aufgabe über diese zu wachen und die Jungfräulichkeit der Tochter zu beschützen. Damit die Jungfräulichkeit der Tochter durch vorehelichen Geschlechtsverkehr nicht verloren geht, reicht wachen alleine nicht aus, darum werden unterschiedlichste gesellschaftliche Schranken aufgestellt, um einer möglichen Entjungferung vorzubeugen.

Ein umfangreiches Paket von Schutzmaßnahmen, die eine starke Einschränkung der Bewegungsfreiheit der Töchter mit sich bringen, wird geschnürt. Die Frau darf ohne eine Zusage der Eltern nicht raus, in der Nacht darf sie nicht lange draußen bleiben. Sie darf keinen Freund haben, oder sich im Internet mit anderen Jungs unterhalten. Da die Jungfräulichkeit die gesamte Familie betrifft, kann und muss auch die ganze Familie die Jungfräulichkeit der Tochter bewachen. Auch nach der Ehe hört man mit der Überwachung der Frau nicht auf. Sie wird zur Ehre ihres Gatten sowie seiner Familie und muss von diesen bewacht werden – zwar nicht mehr so intensiv aber doch.

Akasche-Böhme (2006, 50) vertritt die Ansicht, dass die Forderung nach Jungfräulichkeit eher „einem patriarchalen Denken entspringt, dass mit religiösen Texten gestützt wird, als der Religion selbst“. Die Keuschheit gilt ja sowohl für Männer, als auch für Frauen, wobei in der kurdischen Gesellschaft auf die Jungfräulichkeit der Männer gar nicht geachtet wird. Wie wir es auch bei den oben genannten Interviewpartnern gesehen haben – die Freundinnen hatten/haben, mit denen sie Geschlechtsverkehr hatten/haben – ist Jungfräulichkeit bei Männern kein Thema gewesen. Zwar prahlt man – außer im Freundeskreis – nicht sehr damit, aber es wird auch nicht sehr geheim gehalten. Diese Doppelmoral und dieser Widerspruch zeigen uns vor allem auch den patriarchalen Hintergrund der Jungfräulichkeit.

Alle Interviewpartner haben von ihren Freundinnen gesprochen, einige auch darüber, dass sie Geschlechtsverkehr mit ihnen hatten. Im gleichen Atemzug sagten sie aber auch, dass ihre Zukünftige Ehefrau eine Jungfrau sein sollte oder dass ihre Schwestern keinen Freund haben dürfen, außer diese meinen es ernst, also es endet mit einer Ehe. Es war aber bei den Antworten zu beobachten, dass die Jungen sehr oft in Widerspruch mit sich selbst geraten

sind. Sie versuchten ihre Situation zu rechtfertigen und ihren Standpunkt zu begründen. Sie wussten, dass es nichts Selbstverständliches ist und dass man diesen Standpunkt nicht einfach hinnehmen muss.

Bourdieu (vgl. 2005) vertritt die Ansicht, dass die Beherrschten – also die Frauen – vom Standpunkt der Herrschenden geformte Kategorien auf Herrschaftsverhältnisse anwenden und diese Verhältnisse damit als natürlich erscheinen lassen. Ich finde vor allem im Bezug auf die Vorstellung der Ehre und daraus resultierende Verhaltensweisen ist dieser Gedanke vollkommen zutreffend und erklärend. Die jahrhundertelange Herrschaft des Mannes über die Frau wird durch die herrschende Sicht der sozialen Strukturen und des Systems legitimiert. Den Frauen wird beigebracht, diese verdeckte Gewalt so hinzunehmen wie sie ist. Mit der Zeit wird die männliche Herrschaft internalisiert, werden die Kategorien der Herrschenden unhinterfragt hingenommen und angewendet.

Männlichkeit und Homophobie

Der Begriff Homophobie wurde in den 1970er Jahren geprägt, um die erfahrene Ablehnung und Schikanen schwuler Männer durch heterosexuelle Männer, zu beschreiben. Der Begriff entstand nach einer Einsicht der Schwulenbewegung, die eine tiefe und allgegenwertige Angst vor Homosexualität beobachtete, welche mit der vorherrschenden Form von Männlichkeit verknüpft ist (Connel 2006). Laut Georg Weinberg (1972 zitiert nach Anglowski 2000, 16), der den Begriff „Homophobie“ prägte, bezieht sich dieser Begriff auf die „irrationale Furcht heterosexueller Menschen im Umgang mit Lesben und Schwulen“. Spoden (1993, 103 zitiert nach Anglowski 2000, 16) sieht Homophobie als ein Mittel, „um traditionelle Männlichkeit, Werte und Macht aufrecht zu erhalten und somit [...] ein Mittel sozialer Kontrolle, um alle Männer, nicht nur Homosexuelle, zu kontrollieren“. Nach der Angabe der Web-Plattform, homopobie.at handelt es sich bei Homophobie

„um eine irrationale, weil sachlich durch nichts zu begründende Angst vor homosexuellen Menschen und ihren Lebensweisen. Daraus entstehende Vorurteile und Zerrbilder, bis hin zu Ekel und Hassgefühlen rufen wiederum Ängste und infolgedessen antihomosexuelle Aggression und Gewalt hervor“ (www.homophobie.at).

Der Begriff „Homophobie“ wurde durch die Lesben- und Schwulenbewegung mit dem Begriff „Heterosexismus“ ergänzt, welcher auf die diskriminierende, repressive und unterdrückende Ideologie heterosexueller Männlichkeit aufmerksam machen sollte. Der Heterosexismus setzt Heterosexualität als das Normale, als gesellschaftliche Norm und grenzt alle anderen Formen von sexuellen Orientierungen aus, diskriminiert, marginalisiert, diffamiert und pathologisiert diese. Nach der Einsicht von homophobie.at zeigt sich der Heterosexismus in allen gesellschaftlich relevanten Bereichen, wie

„Familie, Kindergarten, Schule, Kirchen, Religionen, Universitäten und Ausbildungsstätten, am Arbeitsplatz, in den Medien, in Werbebotschaften, oder auch in der Wissenschaft und wird in den allermeisten Fällen nicht hinterfragt“ (www.homophobie.at).

Homosexualität ist sowohl in der Türkei, als auch in Kurdistan²³ mit der Gefahr der Verfolgung verbunden. Sie ist ein totales Tabuthema, welches in diesem Gebiet noch immer

²³ Es gibt mittlerweile ein erstes Homo-Magazin für kurdische Homosexuelle in der Türkei. Das Magazin mit dem Namen „Hevjin“ (dt. „Gemeinschaft“), das ein gedrucktes Angebot an die kurdische Lesbian, Gay, Bisexual

als Gift und als Krankheit gesehen wird. Auch bei den Interviews für diese Diplomarbeit sind wir auf dieses Thema zu sprechen gekommen und es haben sich unterschiedlichste Einstellungen und Sichtweisen der Jungen zu diesem Thema herauskristallisiert. Einige sind diesem Thema mit totaler Ablehnung und Missbilligung begegnet, einer hat von seinem homosexuellen Freund und seiner guten Beziehung zu ihm erzählt, wiederum andere haben zu erklären versucht inwieweit sie sich mit dieser Thematik auseinandersetzen und mit der Materie beschäftigen.

Ali hat bei den Interviews angegeben, dass er nichts gegen Schwule und Homosexuelle habe. Er würde aber ein komisches Gefühl haben, wenn er mit Schwulen in Kontakt geraten würde. Der Interviewpartner denkt, dass es vielleicht daran liegen könnte, dass er mit keinen Homosexuellen in Kontakt getreten ist und niemanden persönlich kennt. Er vertritt auf der einen Seite die Meinung, dass Homosexualität etwas Normales ist, aber auf der anderen Seite hat er ein Gefühl der Abneigung gegen Schwule, welches er nicht erklären oder begründen kann. Auf die Frage, wie er reagieren würde, wenn sich einer seiner Freunde als schwul herausstellen würde, antwortet er:

„Also ich habe ja eigentlich nichts gegen die, aber ich weiß eben nicht wie ich reagieren würde. Ich weiß ja dass sie eben, wie soll ich sagen? Es ist schon normal oder sowas aber ich weiß nicht. Vorurteile weil ich wahrscheinlich noch keinen kennengelernt habe. Vielleicht wahrscheinlich, wenn ich einen kennenlerne dann wirds schon anders. Also ich habe keine persönliche Erfahrung mit Homosexuellen gehabt bis jetzt, deswegen kann ich nichts wirklich dazu sagen“.

Wenn es in der Schule zu Beschimpfungen gegen Homosexuelle kommt ist Ali derjenige der diese Beschimpfungen entgegnet. Diese Haltung wird laut Ali von den anderen MitschülerInnen als schwulenfreundlich verstanden. Er schimpft nicht über „Schwuchtel“, obwohl das seiner Meinung nach 90% seiner Klassenkameraden tun. Mit Schwulen, die er nicht kennt, will er auf keinen Fall abhängen. Beschimpfungen, wie „du Schwuler“, „du

and Transgender, LGBT-Community sein soll, ist seit Juni 2010 auf dem Markt und auch im Internet abrufbar. „Die beiden Herausgeber und LGBT-Aktivisten Solin und Koya sind sich über die Gefahr der Verfolgung bewusst, weil sie mit ihrer Publikation an einem Tabuthema der Türkei kratzen. Die beiden Männer verschweigen daher ihre wahren Namen, denn ‚Türken sehen Homosexualität noch als Gift und als Krankheit‘, so Solin im Interview mit ‚Eurasianet‘“. „Aktivist Koya verdeutlicht die Gefahr für homosexuelle Menschen: ‚In Ostanatolien und im Kurdengebiet ist es unmöglich offen zu seiner Homosexualität zu stehen‘. In ihrer Aktivistengruppe sind nur ein paar wenige, die sich in ihren Familien geoutet haben, allerdings mit der Auflage, dass nichts an die Öffentlichkeit gelangt. Sein Freund Solin wird eine Scheinehe mit einer lesbischen Kurdin eingehen, um den Schein der ‚Normalität‘ nach außen zu wahren“ (<http://www.gayboy.at>).

Schwuchtel“, „schwule Sau“ usw. sind sowohl unter den jungen Migranten, als auch in der Mehrheitsgesellschaft sehr verbreitet. Diese Beschimpfungen dienen vor allem zur Abschreckung vor Schwulen und fördern die Heterosexualität. Es wird schon im frühen Volksschulalter vor Homosexualität abgeschreckt. Dazu Ali:

„...in der Schule, in jeder Schule wo ich war in der Schule wo das Thema Schwule und Lesben vorgekommen ist, hat jeder Junge gleich geschimpft: ‚ach die scheiß Schwuchteln‘ und ich habe gesagt: ‚na ist normal‘ und z.B. meine Meinung über Schwule und Lesben ist für manche auch schon zu radikal und so“.

Ali meint, dass er nichts gegen Homosexuelle habe, aber in der Praxis zieht er ganz klare soziale Grenzen zwischen sich und den Schwulen. Ali ist, wie viele Jungen in seinem Alter, mit einer heterosexuellen Weltansicht aufgewachsen und kann sich den Umgang mit Menschen, die abweichende sexuelle Praktiken haben, schwer vorstellen. Nach Hagemann-White (1988, 228) kann man eine dichotome Alltagstheorie erkennen, wenn man sich den Prozess der Konstruktion von Geschlechterdifferenzen anschaut, mit der die Menschen ihr tägliches Handeln strukturieren. Basierend auf dieser dichotomen Alltagstheorie zieht Ali eine Grenze zwischen „richtigen“ Männern oder „richtiger“ Männlichkeit zu schwuler, „nichtrichtiger“ Männlichkeit, die in seinen Augen von dem Bild der „Männlichkeit“ abweichen. Er meint zwar, dass er nichts gegen Schwule habe, aber dass er auf der anderen Seite nichts mit ihnen zu tun haben will, zeigt auch ein bisschen seine Unsicherheit. Er weiß nicht wo er die Schwulen einordnen soll, die in der dichotomen Alltagstheorie von Geschlecht keinen richtigen Platz haben.

Auch Murat hat keine Homosexuellen in seinem Freundeskreis. Es wäre ihm auch egal wenn sich jemand aus seiner Freundesgruppe als homosexuell herausstellen würde. Solange dieser sich nicht ohne Murats Willen an ihm ran macht, ist das kein Problem für Murat. Ihre Freundschaft würde beibehalten bleiben, wenn sich jeder daran halten würde, jedem das seine meint Murat und fügt hinzu:

„Ich sage (lächeln) es mal so, wenn er sich nicht an mich ran macht ist es mir wurscht. Aber wenn er irgend was jetzt sag ich mal über mich also wenn er irgendetwas von mir wollen würde, dann würde ich schon sag ich mal mit ihm reden, dass ich z.B. nicht homosexuell bin und wenn er das nicht versteht, würde ich den Kontakt dann auch abbrechen mit diesen“.

Die Angst vor Schwulen wird vor allem dann deutlich, wenn sich Jungen vorstellen sollen, dass eine ihnen nahestehende Person schwul ist (siehe auch Timmermans 2003). Sie haben

Angst vor Schwulen, weil sie befürchten angemacht, belästigt oder vergewaltigt zu werden. Jungen die keine schwulen bekannten oder Freude haben, lernen diese zumeist über Medien kennen. Das Bild welches über Medien übermittelt wird, stellt Schwule sehr oft negativ dar. Sie werden ständig mit den Eigenschaften Kinderschänder, Tunten, triebhafte Menschen, Aids und Weicheier in Beziehung gebracht. Dieses Bild in den Medien trägt sehr viel dazu bei, dass in der breiten Gesellschaft Angst vor Schwulen herrscht.

Der Interviewpartner Zinar hat im Gegensatz zu den anderen Interviewpartnern einen Freund in der Klasse, der einmal behauptet hat, er sei sich nicht ganz sicher, ob er schwul ist oder nicht. Er versteht sich sehr gut mit diesen Freund, auch nach dem er sich geoutet hat, hat sich an ihrer Freundschaft nichts geändert. Zinar versteht sich jetzt sogar besser mit ihm, als früher. Er sagt weiter:

„Ich bin ziemlich gut mit ihm muss ich behaupten, denn ich weiß nicht. Ich habe wirklich nichts gegen Homosexuelle, obwohl wir ab und zu sagen: „Bist du schwul?“ Das ist umgangssprachlich, nicht böse gemeint. Aber ich sage auch zu diesem Typ oft, bist du schwul oder so, aber nicht im bösen Sinne.“

Die als Beschimpfung oder Beleidigung gemeinte Frage „bist du schwul“ „du Schwuler“ oder „du Schwuchtel“ (siehe auch Ali und Ramazan) hat für Jungen auch eine bestimmte Schutzfunktion. Timmermanns ist zu der Erkenntnis gelangt, dass Homophobie für viele Jungen einen Schutz vor Stigmatisierung und Verhaltensunsicherheit bietet. Denn „wer einen anderen zuerst als ‚schwul‘ bezeichnet, grenzt sich ab und schützt sich selbst vor dem Stigma“ (Riederle 1998, 289 zitiert nach Timmermans 2003). Dieses Verhalten wird von den Jungen oft nicht reflektiert, ist aber eine gängige Methode um das Gegenüber zu erniedrigen und sich eine Machpositionen zu verschaffen. Der Heterosexismus und die damit verbundenen Beschimpfungen dienen auch dazu, um die anderen abzuwerten und somit eine Hierarchie herzustellen.

Zinar zeigt ein großes Verständnis für Schwule und bewundert und beneidet diese ob ihres Mutes, sich zu outen. Zinar meint, dass er sich selber nicht zu outen trauen würde.

„...ich bewundere sozusagen seinen Mut mit so etwas raus zu kommen. Ich hätte das wahrscheinlich nicht gemacht. Aber es stört mich nicht, es gefällt mir sogar, wenn er so offen ist und sagt, okay ich bin schwul. Das ist ja nicht so, dass Schwule sich gleich alle Männer aussuchen oder gleich mit allen Männern etwas anfangen wollen“.

Bei Zinar merkt man einen anderen Zugang zu Schwulen, als bei Ali und bei den anderen Interviewpartnern. Zinar hat einen schwulen Freund und kennt diesen sehr gut. Er hat eine längere freundschaftliche Beziehung zu ihm und weiß wie er ist. Er kennt, im Gegensatz zu den anderen Interviewten, Schwule nicht nur aus dem Fernsehen, aus den Zeitschriften, den Büchern oder vom Hörensagen, sondern durch eigene Erfahrung. Darum hat er auch diese Angst und diese Vorurteile, die andere Jungen haben, nicht und weiß auch mit dieser Situation umzugehen. Er ist sich dessen bewusst, dass es sehr viel Mut fordert, sich als Schwuler zu outen und die Konsequenzen dafür zu tragen. Sein Freund stellt sich diesen Schwierigkeiten und begeistert Zinar mit seinem Mut und seiner Entschlossenheit.

Ramazan weiß nicht ob er Homosexuelle in seinem Freundeskreis hat oder nicht. Er hatte auch sonst keinen Kontakt zu Homosexuellen. In seinem Freundeskreis wird nicht über Homosexualität gesprochen außer, dass unter ihnen „du Schwuler“ manchmal – wie bei Ali und Zinar auch - als Beschimpfung verwendet wird. Auf die Frage, ob sie in der Freundesgruppe über Homosexualität und Homosexuelle zu sprechen kommen, antwortet Ramazan:

„Man sagt manchmal zu einem anderen du Schwuler und so. Ich glaube das ist nicht auf die Schwulen bezogen, sondern die meinen einfach, dass du kein Mann bist oder so. Ich hab kein Problem mit Schwulen und so. Ich kenne auch niemanden“.

Er selber hat keine Probleme mit Schwulen und kennt auch keine. Er hat sich selber mit diesem Thema auseinander gesetzt und sich gefragt wie man homosexuell wird. Er hat auch im Internet über Schwule recherchiert. Jeder soll das machen was er machen will und man sollte Homosexuelle in Ruhe lassen meint Ramazan. Auch bei Ramazan ist ähnlich, wie bei Zinar, eine Toleranz gegenüber Schwulen, zu beobachten. Es gibt auch in der Mehrheitsgesellschaft sehr viele Diskussionen darüber, ob diese Gesellschaft Schwulen gegenüber toleranter wird oder nicht und diese Frage wird unterschiedlich beantwortet. Bei den kurdischen Jugendlichen dürfte es nicht sehr viel anders sein. Zumindest bei diesen fünf Interviewpartnern kann man diese Frage nicht eindeutig beantworten, weil es unterschiedlichste Einstellungen und Sichtweisen zu dieser Thematik gibt.

Von allen fünf Interviewpartnern hat Emre die radikalste Einstellung zu Schwulen. Emre hat keine homosexuellen Freunde, hatte auch in der Vergangenheit keine und will auch in

Zukunft keine haben. Auf die Frage was er machen würde, wenn sich einer seiner Freunde als schwul herausstellen würde, antwortet Emre:

„Nein. Das tät ich nicht aushalten. Ich würd sagen er soll sich schleichen und so“.

Er gibt an, dass er keine Erfahrung mit Schwulen habe. Er unterhält sich auch mit seinen Freunden nicht über dieses Thema und findet Schwule abscheulich und schrecklich:

„Das ist etwas Tragisches wenn Mann mit Mann. Das ist, ich weiß nicht“.

Vor allem bei Emre ist im Vergleich zu den anderen Interviewpartnern ein äußerst homophobes Verhalten zu vermerken. Er birgt einen großen Hass gemischt mit Ekel und Angst in sich. Er hat große Vorurteile gegen Schwule, die wiederum Angst und Aggression bei ihm auslösen. Emre möchte auf keinen Fall einen Kontakt mit Schwulen haben, auch wenn sich seine Freunde als schwul herausstellen.

Es kann zwei Gründe für Emres heterosexistisches Verhalten geben. Ein Grund könnte die konservative Vorstellung von Geschlechterrollen bei Emre sein, die durch Schwule in Frage gestellt werden, was Verunsicherung und Angst mit sich bringt. Dieser Grund ist sehr naheliegend, wenn man sich Emres Lebensweise und seine Einstellung zu Ehre, zu seinen Freunden und Schwester anschaut.

Resümee

„Mit Recht kann behauptet werden, daß wir in einer heterosexistischen Welt leben. Dieser Heterosexismus zeigt sich in allen gesellschaftlich relevanten Bereichen: in der Familie, der Schule, der Kirche, am Arbeitsplatz, in den Medien, in den Werbespots, in der Wissenschaft und bleibt in den allermeisten Fällen unhinterfragt“ (Wiesendanger, 2001, 27).

Heterosexismus ist ein gesamtgesellschaftliches Problem welches schon in der Kindheit vermittelt wird. Durch die Verwendung des Wortes „Schwuchtel“ oder ähnliches als Schimpfwort und Erniedrigung, wird den Kindern beigebracht, dass es falsch und schlecht ist schwul zu sein. Nicht zuletzt wird den Kindern auch sehr viel Angst gemacht und mit einer sozialen Ausgrenzung seitens der Familie und der Freunde gedroht. Die Geschichte fängt schon bei den geschlechtsspezifischen Spielzeugen an, wo den Mädchen die Freiheit gewährt

wird, auch mit typisch männlichem Spielzeugen zu spielen, wobei von Jungen rollenkonforme Handlungen von den Vätern verlangt werden. Nicht zuletzt schaffen, wie bereits gesagt auch die Medien ein stereotypes Bild von Schwulen.

Wie wir es auch bei unseren Interviewpartner sehr deutlich gesehen haben, ist Heterosexismus nicht gleich Heterosexismus. Es existiert ein breites Spektrum von Ausprägungen des Heterosexismus, die von Vorurteilen, Beschimpfungen, Ekelgefühlen bis hin zu Hass und körperlicher Gewalt gehen können. Der Heterosexismus führt dazu, dass viele nicht heteronormative Menschen sich auf Grund der physischen und psychischen Gewalt seitens der Mehrheitsgesellschaft nicht mehr frei entfalten können und mit einer ständigen Angst leben müssen. Vor allem im Nahen Osten ist Homosexualität extrem tabuisiert und Homosexuelle sind von einer ständigen Gewalt, Ausbeutung und Diskriminierung bedroht.

Connell (vgl. 2006, 99) beschreibt die gesellschaftliche Situation homosexueller Männer mit dem Begriff der Unterordnung. Die Geschlechterbeziehungen sind hiernach geprägt von Dominanz und Unterordnung zwischen unterschiedlichsten Gruppen von Männern. „Am wichtigsten in der heutigen westlichen Gesellschaft“ ist Connell (2006, 99) zufolge „die Dominanz heterosexueller Männer und die Unterordnung homosexueller Männer“. Die Unterordnung homosexueller Männer ist immer noch eine Alltagserfahrung und umfasst „politischen und kulturellen Ausschluß, kulturellen Mißbrauch [...], staatliche Gewalt [...], Gewalt auf den Straßen [...], wirtschaftliche Diskriminierung und Boykottierung als Person“ (Connell 2006, 99). Homosexuelle Männlichkeit ist in der Geschlechterhierarchie nach Connell am untersten Ende und wird nach der patriarchalen Ideologie immer in Abgrenzung zur hegemonialen Männlichkeit beschrieben und mit Weiblichkeit gleichgesetzt. Es sind aber auch heterosexuelle Männer und Jungen, die durch eine „symbolische Nähe zum Weiblichen“ beschrieben und mit Schimpfwörtern wie „Schwächling, Schlappschwanz, Muttersöhnchen, ...“ beschimpft werden, die der Gruppe untergeordneter Männlichkeit angehören können.

VII Zusammenfassung und Forschungsausblick

Zusammenfassend kann man am Ende dieser Diplomarbeit festhalten, dass es bei den Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund nicht nur eine Form oder einen Typus von Männlichkeit gibt, sondern mehrere verschiedene Männlichkeitstypen, die sich in vielen Punkten voneinander unterscheiden und in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Die interviewten Jungen haben unterschiedlichste Hobbies und Interessen, verschiedene politische Einstellungen und gestalten ihre Freizeit individuell. Sie haben auch unterschiedlichste Vorstellungen von und Einstellungen zu Männlichkeit, Gewalt, Ehre, Homosexualität, Jungfräulichkeit und Geschlechtergleichstellung.

Im Zuge dieser Arbeit konnte auch erkannt werden, dass sich die Jugendlichen in unterschiedlichsten Kreisen aufhalten und ihr Umfeld einen sehr großen Einfluss auf ihre Männlichkeitsvorstellungen hat. So kann sich bei Jungen, die sich in politischen kurdischen Kreisen aufhalten, vor allem durch den Einfluss der kurdischen Frauenbewegung ein Bewusstsein für Geschlechterfrage bilden. Bei einem Jungen, der mit einem Schwulen befreundet ist, wurden durch diese Freundschaft Vorurteile abgebaut. Von einem anderen, sich eher in einer konservativen Umgebung aufhaltenden, gläubigen Jungen wurden vielmehr sexistische, homophobe und gewaltbetonte Standpunkte eingenommen, die in diesen Kreisen auch üblich sind. An Hand dieser Beispiele kann man sehr gut verdeutlichen, dass Männlichkeit ein kulturelles und soziales Konstrukt ist. Sogar bei jenen Jungen, die aus dem gleichen Herkunftslands nach Österreich gekommen, in Österreich aufgewachsen und ungefähr gleich alt sind, kann es unterschiedliche vorherrschende Typen von Männlichkeit geben.

Weiters konnte bei Zinar, Ali, Ramazan und Murat beobachtet werden, dass sie sich, zwar auf verschiedene Formen unterschiedlich intensiv mit der Ungleichheit der Geschlechter und der Unterdrückung der Frau beschäftigen, aber selber nicht bestrebt sind, an diesem System etwas zu ändern. Gemeinsam ist allen Jungen die patriarchale Dividende, das heißt die Vorteile, die sie als Männer in der patriarchalen Gesellschaft bekommen. Allein aus dieser Tatsache heraus

wird eine Solidarität mit den Frauen nicht thematisiert und keine Neugestaltung der Geschlechterrollen angestrebt.

Zu politischen oder politisch linken Jungen ist zu sagen, dass diese aufgrund des Einflusses der kurdischen Frauenbewegung mit einem Diskurs über die Geschlechterfrage konfrontiert sind. Das Vorhandensein einer Frauenbewegung und die damit verbundene gesellschaftliche Transformation haben auch das Bild und die Vorstellung von Männlichkeit in Frage gestellt und viele Frauen ermutigt sich emanzipieren. Die Frauen sind vor allem auch durch den bewaffneten Kampf aus den patriarchalen Rollen ausgebrochen und haben eine selbstbewusste Position eingenommen. Es hat sich nach einem langen Kampf ein Bewusstsein für die Unterdrückung der Frauen gebildet, welches in vielen Teilen der kurdischen Gesellschaft bleibende Erfolge erzielt hat. Nichtsdestotrotz ändern sich aber die Geschlechterrollen nur zaghaf, kaum ist man außerhalb des Vereines, greifen wieder die feudalen und patriarchalen Strukturen ein.

Ein weiteres wichtiges Thema im Bezug auf Männlichkeit ist Gewalt, welches vor allem die Funktion hat eine gesellschaftliche Rangordnung der Männlichkeit beizubehalten oder zu verändern. „Angedrohte Gewalt sichert und gefährdet die Platzierung in einer Rangordnung unter Männern (Bereswill 2007, 176). Bei allen während dieser Forschung interviewten Jungen ist das Thema Gewalt vorgekommen und alle fünf sind von physischer und psychischer Gewalt betroffen. Bei den Interviewten werden das Mannsein und die Männlichkeit in Kindesalter, durch Spiele des Wettbewerbs, von denen die Frauen ausgeschlossen werden, gelernt. Junge Buben, die in die Volksschule gehen, lernen im Kampf (Ringkampf) auf eine spielerische Weise mit Gewalt umzugehen, um sie später im richtigen Leben anzuwenden.

Eine Gemeinsamkeit bei allen fünf Interviewpartnern ist, dass sie sehr stark in männlichen und weiblichen Kategorien denken und ihr Leben auch nach diesen Kategorien gestalten. Sie unternehmen mit den Jungen andere Dinge, als mit den Mädchen und teilen ihr Leben in zwei voneinander getrennte Bereiche ein. Sie sind zwar die meiste Zeit mit ihren Freunden unterwegs und unternehmen sehr viel mit ihnen, aber auch mit den Mädchen treffen sie sich gelegentlich auf einen Kaffee oder gehen gemeinsam einkaufen. Ein besonderes Merkmal ist, dass sie mit den Jungen andere Tätigkeiten unternehmen als mit den Mädchen. Mit den Jungen machen sie eher Sport, gehen am Abend fort und reden über Beruf und Schule. Wobei

sie sich mit den Mädchen eher gemütlich irgendwo hinsetzten, um etwas zu trinken und dann auch über intimere Dinge zu reden. Wenn sie unter Jungen sind, tun sie eher „herum blödeln“ oder auch herum schimpfen, was sie in Anwesenheit der Mädchen eher nicht tun.

Was die Homophobie bei den interviewten Jungen betrifft, kann man sagen, dass es verschiedene Einstellungen zu Homosexuellen und unterschiedliche Sichtweisen von Homosexualität gibt. Es existiert ein breites Spektrum von Ausprägungen des Heterosexismus, die von Vorurteilen, Beschimpfungen, Ekelgefühlen bis hin zu Hass und körperlicher Gewalt gehen können. Die Gründe für die Homophobie bei den Interviewten liegen einerseits in der konservativen Vorstellung der Geschlechterrollen, die durch Schwule in Frage gestellt werden und Verunsicherung und Angst hervorrufen, andererseits kann auch die Verdrängung eigener homosexueller Anteile der Grund für homophobes Verhalten sein.

Die Ehre spielt eine große Rolle in der kurdischen Gesellschaft und scheint ihre Bedeutung auch bei den Interviewpartnern nicht verloren zu haben. Die „sexuelle Reinheit“ der Frau in Form von Jungfräulichkeit ist ein zentraler Aspekt der Ehre und muss um jeden Preis geschützt werden. Auch für die interviewten Jungen spielt Ehre eine zentrale Rolle. Sie wollen nicht, dass ihre Schwestern vor der Ehe einen Freund haben oder ihre Jungfräulichkeit verlieren und wollen selber lieber eine Jungfrau heiraten. Weil die Jungfräulichkeit eine zentrale Rolle bei der Ehre einnimmt, hat die ganze Familie die Aufgabe über diese zu wachen und die Jungfräulichkeit der Tochter zu beschützen. Damit die Jungfräulichkeit durch vorehelichen Geschlechtsverkehr nicht verloren geht, reicht wachen alleine nicht aus, darum werden unterschiedlichste gesellschaftliche Schranken aufgestellt, um eine mögliche Entjungferung vorzubeugen.

Ich bin im Laufe dieser Forschung zu der Erkenntnis gelangt, dass die „Kettenmigration“ einen großen Einfluss darauf hat, wie man sich in die Mehrheitsgesellschaft integriert und über welche Männlichkeitsvorstellungen und Männlichkeitsbilder man verfügt. Vor allem für Emre, der in Graz von seinen Verwandten und Bekannten aus Konya umgeben ist, ist es sehr schwer aus der traditionellen Männlichkeitsrolle auszubrechen. Es bestehen ganz starre feudale und patriarchale Strukturen, die in sich sehr verschlossen sind und sehr wenig bis gar keinen Spielraum für Transformations- und Modernisierungsprozesse zulassen.

Auf der anderen Seite haben auch ethnische, kulturelle, religiöse und politische Netzwerke einen großen Einfluss auf Männlichkeitstypen sowie auf die Vorstellung und Gestaltung von Männlichkeit. Glaubensgemeinschaften und Vereine haben einen großen Einfluss darauf, wie Männlichkeiten gestaltet werden.

Eine weitere Erkenntnis aus dieser Arbeit betrifft das Berufsleben der Interviewpartner. Obwohl es kaum noch einen Beruf gibt, der wirklich ausschließlich den Männern vorbehalten ist, gibt es am Arbeitsmarkt nach wie vor eine deutliche Trennung in Frauen- und Männerbereiche. Frauen und Männer sind sehr oft in unterschiedlichen Berufen und Tätigkeitsfeldern beschäftigt und stehen einander in unterschiedlichen Hierarchieebenen gegenüber. Der Großteil der Interviewpartner bei dieser Forschung sind in typischen Männerberufen beschäftigt. Ramazan, Zinar und Murat machen die HTL oder die Fachschule, Emre macht die Maurerlehre, nur Ali macht keinen typischen Männerberuf und besucht die HAK. Typische Männerberufe umfassen vor allem technische Berufe, von Handwerksberufen bis hin zu Berufen im Produktionsbereich, im Baugewerbe uvm. Im Gegensatz zu typischen Frauenberufen, werden Männerberufe besser bezahlt und haben auch ein besseres Ansehen, darum sind Männer daran interessiert diese Domänen auch weiterhin zu behalten.

Ich muss an dieser Stelle eingestehen, dass der Umfang einer Diplomarbeit viel zu eng ist, um die Forschung des Themas Männlichkeiten und Männlichkeitsvorstellungen am Beispiel von Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund in Österreich zu erschöpfen. Ich habe im Laufe dieser Forschung nur auf einige Kategorien, wie FreundInnen und Freizeitgestaltung, Männlichkeit und Gewalt, Männlichkeit und Ehre sowie Männlichkeit und Homophobie eingehen können, weil die erforderlichen Ressourcen, wie Zeit gefehlt haben. In dieser Forschung sind Themen, wie Sozialisation und Männlichkeit, geschlechtliche Arbeitsteilung sowie Männlichkeit in Gruppen zu kurz gekommen oder wurden nur am Rande angeschnitten. Es wäre sicherlich sehr interessant zu beobachten, wie sich die Jungen in gemischt geschlechtlichen Gruppen sowie reinen Männer- oder Frauengruppen verhalten und wie sie in Gruppen mit Männlichkeit umgehen.

Für weitere Forschungen wäre es sicher auch sehr aufschlussreich gleichaltrige Jungen mit unterschiedlichen ethnischen Hintergründen miteinander zu vergleichen und zu schauen, ob es hier Unterschiede im Bezug auf Männlichkeit gibt und wenn ja, welche das sind. Erläuternde Informationen würde, meiner Meinung nach, auch eine Forschung über mehrere

Migrationsgenerationen geben. Man könnte sich anschauen, ob sich Männlichkeitsbilder und Männlichkeitsvorstellungen in Abhängigkeit von Generationen unterscheiden oder nicht. Weiters wäre es sicher auch bedeutsam sich Männlichkeitsbilder und Männlichkeitsvorstellungen in Abhängigkeit von Milieus und Lebensstilen anzuschauen und zu analysieren.

VIII Literatur

Agada, Birgit / Schuster Adolf (2010): Algerien. Kultur und Natur zwischen Mittelmeer und Sahara. Trescher. Berlin.

Akasche-Böhme, Faridah (2006): Sexualität und Körperpraxis im Islam. Brandes & Apsel. Frankfurt am Main.

Anglowski, Dirk Ch. (2000): Homosexualität im Schulunterricht. Evaluation eines Lambda-Aufklärungsprojektes unter einstellungstheoretischer Perspektive. Tectum. Marburg.

Arendt, Hannah (1987): Macht und Gewalt. R. Piper & Co. München/Zürich.

Bartosch, Ilse (2007): Undoing Gender im MNI-Unterricht. In: Technik-Weiblich! Analysen zu mädchen- und frauenzentrierten Fördermaßnahmen im Bereich von Technik und Naturwissenschaft. Schulheft 128/2007, S86-100. Studien Verlag. Wien.

Becker-Schmidt, Regina (2000): Frauenforschung, Geschlechterforschung und Geschlechterverhältnisforschung. In: Dies & Gudrun-Axeli Knapp. Feministische Theorien zur Einführung. Junius, S. 14-62. Hamburg

Behnke, Cornelia / Meuser Michael (1999): Geschlechterforschung und qualitative Methoden. Leske+Budrich. Opladen.

Bereswill, Mechthild (2007): „Von der Welt abgeschlossen“. Die einschneidende Erfahrung einer Inhaftierung im Jugendstrafvollzug. In: Goerdeler J., Walkenhorst P. (Hrsg.): Jugendstrafvollzug in Deutschland: neue Gesetze, neue Strukturen, neue Praxis? Forum Verlag. Mönchengladbach

BIC –BerufsInformationsComputer: [http://www.bic.at/bic_brfinfo.php?tab=11] 23.09.2010.

Bittkau-Schmidt, Susan (2009): Wissen und handeln in virtuellen sozialen Welten: Neue berufliche Handlungs- und Gestaltungsspielräume von PädagogInnen. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

Bloch, Ruth H. (1978): Unstangling the roots of modern sex roles: a survey of four centuries of change. In: Signs 1978, 4, S. 237-52.

Böhnisch, Lothar (2000): Körperlichkeit und Hegemonialität - Zur Neuverortung des Mannseins in der segmentierten Arbeitsgesellschaft. In: Janshen, Doris (Hrsg.) (2000): Blickwechsel - Der neue Dialog zwischen Frauen und Männerforschung. Campus. Frankfurt/New York.

Bourdieu, Pierre (1997): Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke. In: Dölling/Krais 1997, 218-230.

Bourdieu, Pierre (1997b): Die männliche Herrschaft. In: Dölling/Krais, 153-217.

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

Brandes, Holger (2002): Der männliche Habitus: Männerforschung und Männerpolitik. Leske + Budrich, Opladen.

Brandes, Holger (2004): Hegemoniale Männlichkeit und männlicher Habitus. Thesen zu Connell und Bourdieu. Diskussionspapier zur 3. AIM-Gender-Tagung. [http://www.ruendal.de/aim/tagung04/pdfs/holger_brandes.pdf] 19.01.2009.

Brandes, Holger (2004): Hegemoniale Männlichkeit und männlicher Habitus. Thesen zu Connell und Bourdieu. Diskussionspapier zur 3. AIM-Gender-Tagung. [http://www.ruendal.de/aim/tagung04/pdfs/holger_brandes.pdf] 19.01.2009.

Brandes, Holger (2005): „Männer denken immer nur an das Eine...“. Mythos und Realität männlicher Sexualität. In: Funk, Heide/ Lenz, Karl (Hrsg.): Sexualitäten: Diskurse und Handlungsmuster im Wandel. Juventa. Weinheim und München.

Brauns, Nikolaus / Kiechle, Brigitte (2010): PKK. Perspektiven des kurdischen Freiheitskampfes: Zwischen Selbstbestimmung, EU und Islam. Schmetterling. Stuttgart.

Bregenstroth, Lars (2003): Tipps für den modernen Mann: Männlichkeit und Geschlechterverhältnis in der Men's Health. Lit Verlag. Münster-Hamburg-London.

Connell, Robert W. (1995): „The Big Picture“: Formen der Männlichkeit in der neueren Weltgeschichte. In: Widersprüche, Heft 56/ 57, Bielefeld, S. 23-45.

Connell, Robert W. (2006): Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. VS-Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

Diehr, Susanne / Quinkenstein, Anne (2007): ‚Ernste Spiele‘ um Männlichkeit: Über neue Männer auf Tribüne und Spielfeld des Fußballstadions. In: Bulletin-Texte / Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien / Humboldt- Universität zu Berlin, Berlin 18 (2007) 33, (Seiten 65-80).

Diekmann, Andreas (2004): Empirische Sozialforschung: Grundlagen, Methoden, Anwendungen. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Hamburg

Döge, Peter (2002): Geschlechterdemokratie als Männlichkeitskritik. Männerforschung, Männerpolitik und der "neue Mann". Ausdruck aus dem Internet-Angebot der Zeitschrift „Das Parlament“ mit der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“. [http://www.frauen.spoe.at/bilder/d27/doege_parlament.pdf] 01.02.2010.

Döge, Peter / Meuser, Michael (2001): Geschlechterverhältnisse und Männlichkeit: Entwicklung und Perspektiven sozialwissenschaftlicher Männlichkeitsforschung. In: Döge, Peter/ Meuser, Michael (Hrsg.): Männlichkeit und soziale Ordnung. Neuere Beiträge zur Geschlechterforschung. Leske + Budrich, Opladen, 7-27.

ELexikon: Kabylen. [<http://www.peter-hug.ch/lexikon/Kabylen>] 15.09.2010

Garfinkel, Harold (1967): Passing and the managed achievement of sex status in an „intersexed“ person part 1. In: Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Gildemeister, Regine (1992): Die soziale Konstruktion von Geschlechtlichkeit. In: Ostner, Lichtblau (Hrsg.); Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen. (S. 220-239). Campus. Frankfurt am Main.

Hagel, Antje / Wetzel, Steffi (2002): Sexismus im Stadion. Das Stadion – Raum für Frauen? In: Dembowski, Gerd; Scheidle, Jürgen (Hrsg.): Tatort Stadion. Rassismus, Antisemitismus und Sexismus im Fußball. Köln, 147–156.

Hagemann-White, Carol (1984): Sozialisation: Weiblich - männlich? Alltag und Biografie von Mädchen. Leske+Budrich. Opladen.

Hagemann-White, Carol (1988): Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren. In: Hagemann-White, C./ Rerrich, M. (Hrsg.): FrauenMännerBilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion. Westfälisches Dampfboot. Bielefeld.

Hark, Sabine (Hrsg.) (2007): Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorien. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

Heinemann, Evelyn (2008): Männlichkeit, Migration und Gewalt: Psychoanalytische Gespräche in einer Justizvollzugsanstalt. Kohlhammer. Stuttgart.

Heinze, Thomas (1995): Qualitative Sozialforschung - Erfahrungen, Probleme und Perspektiven. WV Studium 144. Westdeutscher Verlag. Opladen.

International Free Women's Foundation (2007): Psychische Folgen traumatischer Erfahrungen auf die Entwicklung kurdischer Migrantinnen in der Europäischen Union: Endergebnisse und Hintergrund einer Untersuchung in fünf europäischen Ländern und der Türkei. International Free Women's Foundation Publications. Rotterdam.

Janshen, Doris (Hrsg.) (2000): Blickwechsel - Der neue Dialog zwischen Frauen und Männerforschung. Campus. Frankfurt/New York.

Joas, Hans (2007): Lehrbuch der Soziologie. Campus. Frankfurt/New York

Kaya, Asiye (2009): Mutter-Tochter-Beziehungen in der Migration: Biographische Erfahrungen im alevitischen und sunnitischen Kontext. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

Kohlmorgen, Lars (2007): Klasse, Geschlecht, Regulation: Ein integraler Ansatz der Sozialstrukturanalyse. In: Klinger, C., Knapp G. A.u. Sauer B. (Hrsg.): Achsen der Ungleichheit: Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität. Campus. Wien.

Kreisky, Eva (1995): Gegen „geschlechtshalbierte Wahrheiten“. Feministische Kritik an der Politikwissenschaft im deutschsprachigen Raum. In: Kreisky, Eva / Sauer, Birgit (Hg.) Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft: Eine Einführung. Campus. Frankfurt am Main/New York.

Kreisky, Eva (2007): VO: Staat und Politik als Institutionalisierte Männlichkeit (26. März 2007). II. Sozialwissenschaftliche Theorie über Männlichkeit. [http://evakreisky.at/2007/zuerichmann/vo_26-maerz-07.pdf] 10.01.2010

Licht am Horizont: Ohne Angabe von AutorInnen und Verlag (1995): - Annäherung an die PKK. Buch einer europäischen Delegation, die sich im Sommer '95 längere Zeit an der zentralen Parteischule der PKK aufhielt. [<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/isku/hintergrund/Licht/index.htm>] 02.08.2010.

Marburg, Andreas (1997): Hausarbeit - Zur Geschichte und Politik der Arbeiterpartei Kurdistans (PKK). [<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/isku/hintergrund/geschichte/hausarbeitpkk.htm>] 03.08.2010.

Mayring, Philipp (2008): Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken. Beltz Verlag. Weinheim.

Menshealth: Internet für Männer: [<http://www.menshealth.de>] 8.9.2010

Meuser, Michael (1998): Geschlecht und Männlichkeit: Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Opladen.

Meuser, Michael (2000): Perspektiven einer Soziologie der Männlichkeit. In: Janshen, Doris (Hrsg.) (2000): Blickwechsel - Der neue Dialog zwischen Frauen und Männerforschung. Campus. Frankfurt/New York.

Meuser, Michael (2001): Männerwelten. Zur kollektiven Konstruktion hegemonialer Männlichkeit. In: Meuser, M. / Janshen D. (Hrsg.): Schriften des Essener Kollegs für Geschlechterforschung. I. Jg. 2001, Heft II, digitale Publikation

Meuser, Michael (2006): Hegemoniale Männlichkeit: Überlegungen zur Leitkategorie der Men`s Studies. In: Aulenbach, B. / Bereswill M. / Löw M. / Meuser M. / Mordt G. / Schäfer

R. / Scholz S. (Hrsg.) (2006): FrauenMännerGeschlechterforschung – State of the Art. Forum Frauen und Geschlechterforschung. Band 19.

Meuser, Michael (2009): Hegemoniale Männlichkeit – Überlegungen zur Leitkategorie der Men's Studies. In: Aulenbacher, B. / Bereswill, M. / Löw, M. / Meuser, M. / Mordt, G. / Schäfer, R. / Scholz, S. (Hrsg.): FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art. Westfälisches Dampfboot. Münster. S. 160-178.

Newaya Jin (2010): Ist Wissenschaft ein Mann? Feministische Zeitschrift. Februar 2010/59.

Oswald, H. / Krappmann, L. (2000): Phänomenologische und funktionale Vielfalt von Gewalt unter Kindern. In: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie, Jg. 49, H. 1, S. 3-15.

Oswald, Hans (2010): Alltägliche Gewalt unter Kindern und ihre Funktionen. In: Gewalt- und Kriminalitätsprävention. Männliche Sozialisation und Gewalt. Berliner Forum Gewaltprävention, BFG-24 [[http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb-lkbgg/praevention/maennlichesozialisationundgewalt/jungengewalt/18_bfg_24_oswaldfor_hs.pdf](http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb-lkbgg/praevention/maennlichesozialisationundgewalt/jungengewalt/18_bfg_24_oswaldfor_hs.pdf?start&ts=1239796404&file=18_bfg_24_oswaldfor_hs.pdf)] 27.08.2010.

Özgür Gündem: [<http://www.gundem-online.net/haber.asp?haberid=74701>]. 24.08.2010

Parsons, Talcott (1968): Sozialstruktur und Persönlichkeit. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

Pfander, Ursula (2000): Perspektive der Frauen im ruralen Kurdistan. [<http://www.medienheft.ch/kurdenkonflikt/2frauen.PDF>] 24.08.2010.

Pilgrim, Volker Elis (1983): Manifest für den Freien Mann. Reinbek.

Radikal (1998): Frauen in der PKK. In: A newspaper from - and for the radikal / autonomous left. radikal online - Ausgabe 155. [<http://www.xs4all.nl/~tank/radikal/155/38.html>] 23.09.2010.

Rehbein, Boike (2006): Die Soziologie Pierre Bourdieus. UVK. Konstanz.

Reinprecht C. / Weiss H. (2008): Migration und Integration. In: Forster Rudolf (Hrsg.): Forschung und Anwendungsbereiche der Soziologie. Facultas Verlag. Wien.

Rugkåsa, Marianne (2004): Die Traditionellen, die Modernen und die Politischen. Politische Ausrichtung und Geschlechterideologie unter kurdischen Migranten in Oslo. In: Hajo, S. / Borck, C. / Savelsberg, E. / Dogan, Ş. (Hrsg.): Gender in Kurdistan und der Diaspora. Münster.

Schölper, Dag (2008): Männer- und Männlichkeitsforschung – ein Überblick. In gender...politik...online. [http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/dag_schoelper/dag_schoelper.pdf] 6.03.2010.

Schütze Fritz (1983): Biographieforschung und narratives Interview. Neue Praxis, 3: 283-293.

Schwitha, Bastian (2005): Weibliche Gewalt in Partnerschaften: Eine synontologische Untersuchung. Books on Demand Gmbh.

Spannbauer, Christa (1999): Das verque(e)re Begehren: Sind zwei Geschlechter genug? Diametric Verlag. Würzburg.

Strohmeier, Martin / Yalçın-Heckmann, Lale (2003): Die Kurden: Geschichte, Politik, Kultur. C.H. Beck. München.

Timmermanns, Stefan (2003): Keine Angst, die beißen nicht! Evaluation schwul-lesbischer Aufklärungsprojekte in Schulen. Books on Demand. Norderstedt.

Treibel, Annette (2000): Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart. Leske und Budrich. Opladen.

Villa, Paula-Irene (2007): Soziale Konstruktion: Wie Geschlecht gemacht wird. In: Hark, Sabine (Hrsg.): Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorien. VS Verlag. Wiesbaden.

Von Schnurwein, Stefanie (2001): Krisen der Männlichkeit: Schreiben und Geschlechterdiskurs in skandinavischen Romanen seit 1890. Wallstein.

Walter, Willi (2001): Männer entdecken ihr Geschlecht: Zu Inhalten, Zielen, Fragen und Motiven von Kritischer Männerforschung. In: BauSteineMänner (Hrsg.): Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie. Argument. Hamburg.

West, Candace / Zimmerman, Don (1989): Doing Gender. Gender&Society 1, 2: 125-151.

Wetterer, Angelika (2003): Rhetorische Modernisierung: Das Verschwinden der Ungleichheit aus dem zeitgenössischen Differenzwissen. In: Knapp, Gudrun A. / Wetterer, Angelika (Hrsg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II. Münster, 286-319.

Wiesendanger, Kurt (2001): Schwule und Lesben in Psychotherapie, Seelsorge und Beratung. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.

Wingenbach, Carmen (1999): Die Entwicklung der geschlechtsspezifischen Persönlichkeit. [http://www.carelounge.de/sozialberufe/wissen/fem_7.php] 03.03.2010.

Wolf, Judith (2004): Aspekte des Geschlechterverhältnisses in der Guerilla der PKK/KADEK unter besonderer Berücksichtigung des Ehrbegriffs. In: Hajo, S. / Borck, C. / Savelsberg, E. / Dogan, Ş. (Hrsg.): Gender in Kurdistan und der Diaspora. Münster.

IX Anhang

Die Regeln der Transkription

Vor der Auswertung wurden die Tonaufnahmen der gemachten Interviews komplett transkribiert und versucht kein einziges Wort wegzulassen. In einem zweiten Schritt wurde das Material nach Fehlern untersucht und in eine lesbare und verständliche Form gebracht. Bei der Transkription des Tonmaterials wurden die Transkriptionsanweisung von Mayring (2008, 49) eingehalten, wobei die „äh`s“ weggelassen, Dialektfärbungen eingedeutscht und Lächeln, Räuspern und Ähnliches in eckige Klammern gesetzt wurden. Es wurde bereits in der Transkriptionsphase darauf geachtet, dass Namen und weitere Informationen, die eine Identifizierung der Interviewten ermöglichen könnten, weggelassen werden.

Zusammenfassung

Anfang der siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts wurde, vor allem ausgelöst durch die Frauenbewegung und durch die Transformation der Geschlechterordnung, angefangen die Aufmerksamkeit immer mehr auf Männer zu richten. Es ist die Männlichkeitsforschung entstanden, die eine relativ junge Disziplin der Sozialwissenschaften ist und sich mitten im Entwicklungsstadium befindet. Diese Diplomarbeit befasst sich mit den Männlichkeitsbilder und Männlichkeitsvorstellungen von Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund.

Diese Arbeit hat sich das Ziel gesetzt Widersprüche und Dynamiken innerhalb des sozialen Geschlechts zu analysieren und sichtbar zu machen und auf der anderen Seite zu erforschen, wie Männlichkeit bei Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund gelebt wird, welche Typen von Männlichkeiten sich herausbilden und wie groß der Einfluss der Herkunfts- und Mehrheitsgesellschaft ist. Der Schwerpunkt bei der Erforschung von Männlichkeitstypen liegt vor allem im Freizeitverhalten und den Freundschaftskreisen der Jungen, wobei auch der Einfluss des Ehrbegriffes auf die verschiedenen Männlichkeitstypen und das Verhältnis von Männlichkeit und Gewalt sowie Männlichkeit und Homophobie genauer unter die Lupe genommen werden.

Der vorliegenden Diplomarbeit liegen fünf narrative Interviews zu Grunde, die mit Jungen mit kurdischem Migrationshintergrund durchgeführt und mit dem Verfahren der zusammenfassenden Inhaltsanalyse ausgewertet wurden.