



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Wann ist ein Mann ein Mann?

Türkisch-alevitische Männlichkeitsentwürfe

Verfasserin

Bakk.phil. Jasmin Cay

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Soziologie

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Christoph Reinprecht

Ich bedanke mich bei allen Interviewpartnern, die sich zu einem Gespräch bereit erklärt und mir ihre Zeit geschenkt haben. Ohne euch, euer Vertrauen und eure Offenheit wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen!

Ich bedanke mich bei allen StudienkollegInnen und Lehrenden, die mich in den unterschiedlichen Phasen des Forschungsprozesses begleiteten, mich auf „blinde Flecken“ hinwiesen, kritische Fragen stellten und mich motivierten.

Ich bedanke mich besonders bei Nadine, die mir während des gesamten Studiums eine große Hilfe war und von einer Unikollegin zu einer Freundin wurde.

Ich bedanke mich bei meinen Eltern, Melanie und Taylan, die mich bedingungslos lieben und unterstützen.

Ich bedanke mich bei Prof. Reinprecht, der von Beginn an Interesse für mein Thema zeigte und mich in meinem Forschungsvorhaben bestärkte.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
2. Wozu Männlichkeitsforschung? Eine theoretische Hinführung zum Thema	11
2.1. Bourdieus männliche Herrschaft	17
2.2. Connells hegemoniale Männlichkeit	19
2.3. Meusers Männlichkeiten	23
3. Exkurs: Alevitentum – was ist das?	26
3.1. Zentrale Unterschiede zwischen der sunnitischen und der alevitischen Lehre	30
3.2. AlevitInnen in Österreich	31
4. Wie kann man Männlichkeit erforschen? Methodisches Vorgehen	33
4.1. Interviewing Men – der Genderaspekt in Interviews	37
4.2. Die Untersuchungsgruppe	38
5. Ergebnisse	40
5.1. Körper	41
5.2. Tradition und Gemeinschaft	51
5.3. Abgrenzung	58
5.4. Soziale Beziehungen	64
5.5. Freiheit	70
5.6. Stolz und Ehre	74
5.7. Zusammenfassung und Ausblick	78
6. Fazit	81
7. Literatur	83
Internetquellen	91
Anhang	92
1. Transkriptionsregeln	92
2. Lebenslauf	92
3. Abstracts	93

1. Einleitung

*Männer haben's schwer, nehmen's leicht,
außen hart und innen ganz weich,
werden als Kind schon auf Mann geeicht.
Wann ist ein Mann ein Mann?*

Diese Frage beschäftigte nicht nur Herbert Grönemeyer¹. Sie war und ist eine wissenschaftlich ernstzunehmende, ihre Beantwortung eine Herausforderung.

An dieser Stelle würde üblicherweise Simone de Beauvoir zitiert. Die konstruktivistische Perspektive, welche dieser Arbeit zugrunde liegt, geht davon aus, dass auch der Mann nicht als Mann geboren wird, sondern erst dazu gemacht wird. Was als männlich gilt, wird von Zeit, Ort, Kultur, Gesellschaft und Biographie beeinflusst. (vgl. Kimmel 2005) So stellen wir uns „den“ österreichischen Akademiker anders vor als „den“ türkischen Arbeiter. Wir verbinden spezifische Charakterzüge mit diesen Bildern, unterstellen den jeweiligen Gruppen eine Homogenität, die de facto nicht existiert. (vgl. Beck-Gernsheim 2007) Selbst in der wissenschaftlichen Literatur werden diese Vorstellungen aufgegriffen. So wird häufig undifferenziert von „den“ TürkinInnen oder „den“ MuslimInnen gesprochen, die alle gläubiger, familienverbundener und traditioneller seien als die Mehrheitsgesellschaft². Wer „die“ TürkinInnen sind (beispielsweise Menschen, die aus der Türkei stammen, ethnische TürkinInnen oder deren Nachkommen) wird nicht expliziert, welche Strömungen des Islams einbezogen werden, ebenso wenig. (so zum Beispiel bei Bohnsack 2001; Buyurucu 2008; Ewing 2008; Scheibelhofer 2008; Spindler 2007)

Besonders auffällig ist dabei der vorherrschende defizitäre Diskurs. Rezipiert werden vor allem Studien, die MigrantInnen als Problem betrachten, deren Nachkommen

¹ Grönemeyer 1984: „Männer“ aus dem Album 4630 Bochum (<http://www.letzte-version.de/songbuch/4630-bochum/maenner>)

² „Mehrheitsgesellschaft“ ist zwar ein in der Soziologie etablierter Begriff, doch ist er zu hinterfragen. Wen genau stellt die Mehrheitsgesellschaft dar? Sind solcherart Grenzziehungen notwendig?

SchulversagerInnen und/oder kriminell sind, oder die die angeblich ständige Zerrissenheit zwischen den Kulturen thematisieren. Elisabeth Beck-Gernsheim fand heraus, dass stets das „Andere“ interessant ist, nie jedoch jene MigrantInnen, die so leben wie die Mehrheitsgesellschaft. Im öffentlichen, medialen wie wissenschaftlichen Diskurs erregt nur das deviante Verhalten Aufmerksamkeit. (vgl. Beck-Gernsheim 2007) Dieses Verhalten wird wiederum als „männlich“ charakterisiert. Es sind die Männer, die Ehrenmorde begehen, Gangmitglieder sind, ihre Frauen und Kinder schlagen. Und sie tun dies angeblich aufgrund ihrer kulturellen und religiösen Herkunft, die als Erklärungsmodell für jegliche Verhaltensweisen herangezogen wird. Vor allem „der Islam“³ mit dem Koran als schriftlicher Quelle wird Dursun Tan zufolge gerne zur Beantwortung sämtlicher Fragen von all jenen herangezogen, die mit den Verhaltensweisen der untersuchten Gruppe nicht vertraut sind. (vgl. Tan 2008) Über männliche Migranten aus der Türkei, die nicht „dem Islam“ angehören, lassen sich keine empirischen Studien finden. Das erweckt den Eindruck, die Türkei sei ein einheitlicher, homogener türkisch-sunnitischer Staat – wie von der türkischen Regierung dargestellt.

In dieser Arbeit soll eine Gruppe näher betrachtet werden, die bisher in der soziologischen (Männlichkeits-) Forschung weitgehend ignoriert wurde: die AlevitInnen. Sie bilden nach den SunnitInnen die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft in der Türkei. Ihre Geschichte ist geprägt von Verfolgung und Unterdrückung, ihre Glaubensgrundsätze unterscheiden sich stark von jenen der sunnitsch-muslimischen Mehrheit. Es ist anzunehmen, dass die Ergebnisse bisheriger Forschungen über muslimische Männer beziehungsweise Jugendliche für Aleviten kaum Gültigkeit haben dürften. Grundlegende Fragen nach einer türkisch-alevitischen⁴ Männlichkeit blieben somit offen.

³ Die Anführungszeichen sollen verdeutlichen, dass ein einheitlicher Islam, also „der Islam“, ebenso wenig existiert wie „die TürklInnen“ oder „die ÖsterreicherInnen“. Bezüglich der Untersuchungsgruppe wird im empirischen Teil der Arbeit zugunsten der Lesbarkeit auf Anführungszeichen verzichtet.

⁴ „Türkisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die befragten Männer beziehungsweise ihre Familien aus der Türkei migrierten, jedoch verschiedenen Ethnien angehören. „Alevitisch“ bezieht sich auf die Religion der Eltern, das Alevitentum. Ob und in wie fern die Befragten selbst diese Religion ausüben beziehungsweise sich als „türkisch-alevitisch“ bezeichnen, sollte sich in den Interviews herausstellen.

In meiner explorativen Erhebung wird versucht, einige der Fragen zu beantworten. Die zentrale Forschungsfrage lautet:

Welche Männlichkeitsentwürfe konstruieren türkisch-alevitische Männer in Wien?

Damit soll beantwortet werden, wie sich die befragten Männer selbst definieren, welche Bedeutung sie ihrer Herkunft und der Religion (beziehungsweise der Religion ihrer Eltern) für die Konstruktion ihrer Männlichkeit beimessen. „Im Begriff des Entwurfs selbst soll dabei die Vermittlungsmöglichkeit und -notwendigkeit des Psychischen und Sozialen, des Inneren und Äußeren zum Ausdruck gebracht und ermöglicht werden (...)“. (Bosse/King 2000: 10) Die Entwürfe sind keine starren, fixen Gebilde, sie sind veränderbar und reagieren auf die jeweiligen sozialen Gegebenheiten. Es soll erörtert werden, welche expliziten und impliziten Regeln dabei die Männlichkeitsentwürfe beeinflussen. Wie definieren die Befragten die Begriffe „männlich“ und „unmännlich“? Spielen die soziale Herkunft, der Freundeskreis, die Bildung, die sexuelle Orientierung eine Rolle für die Konstruktion der jeweiligen Männlichkeitsentwürfe? Weiters stellt sich die Frage, welchen Stellenwert Einsetzungsriten im Sinne Bourdieus (vgl. Bourdieu 1997, 2005) wie die Beschneidung haben, und inwiefern die jeweiligen Erziehungsstile der Eltern die Männlichkeitsentwürfe beeinflussen. Lassen sich durch die Erzählungen der Interviewpartner Unterschiede hinsichtlich der Erziehung von Mädchen und Buben feststellen? Interessant ist auch die Frage nach möglichen Vorbildern für die Konstruktion von Männlichkeit und der Wichtigkeit homosozialer Räume⁵. Es wird außerdem aufgezeigt, ob sich die Männer ihrer Ansicht nach von anderen Gruppen unterscheiden (beispielsweise von türkisch-sunnitisch oder österreichisch-christlich geprägten Männern), wodurch diese Unterschiede für die Befragten deutlich werden und auch inwiefern sie sich ihrer Meinung nach von der Vätergeneration unterscheiden. Abschließend wurde untersucht, ob der in der Literatur viel diskutierte Ehrbegriff für türkisch-alevitische Männer von Relevanz ist.

⁵ Als homosoziale Räume werden alle Zusammenkünfte bezeichnet, die ausschließlich einem Geschlecht vorbehalten sind - in diesem Fall den Männern.

Bevor jedoch im empirischen Teil die Beantwortung der Forschungsfrage erfolgt, müssen grundlegende theoriegeschichtliche Aspekte erörtert werden, um dieses spezielle Forschungsthema zu rahmen. Die Arbeit gliedert sich somit in zwei Teile: im ersten Teil findet eine Hinführung zum Forschungsfeld statt, im zweiten werden die Ergebnisse meiner Untersuchungen vorgestellt und mit ausgewählten theoretischen Aspekten verbunden.

2. Wozu Männlichkeitsforschung?

Eine theoretische Hinführung zum Thema

Jahrhunderte lang galt der Mann in den Wissenschaften als Synonym des Menschen. Jede Forschung bezog sich auf den Mann als Prototyp, die Frau spielte keine Rolle beziehungsweise wurde sie subsumiert unter dem männlichen Körper, der als allgemeingültige Vorlage diente. (vgl. Badinter 1992; Meuser 2006; Walter 1996) Bis zur Renaissance verfügte man nicht über anatomische Begriffe für den Frauenkörper. Die Vagina wurde als nach innen gestülpter Penis betrachtet, die Geschlechtsorgane von Mann und Frau seien dieselben, sie wären lediglich unterschiedlich zusammengesetzt, so die damalige Auffassung. (vgl. Aulenbacher et al. 2010; Bourdieu 2005) Der Mann und seine Anatomie waren alleiniges Abbild des Menschen. Dennoch kann dies noch nicht als „Männerforschung“ bezeichnet werden, da von einer Allgemeinheit, nicht von spezifischen Besonderheiten ausgegangen wurde.

Abgesehen von der Anatomie, existieren unterschiedliche Annahmen darüber, ab wann von typisch „männlichem“ und „weiblichem“ Verhalten gesprochen wurde. Raewyn Connell (2005) vertritt die These, dass bereits um 1450 eine Vorstellung davon existierte, was männlich sei. Homosexualität wurde wahrscheinlich von Anbeginn der Menschheit praktiziert, der Begriff wurde erst um 1900 bekannt. Die Abgrenzung zu Homosexuellen und in weiterer Folge Homophobie waren stets ein wichtiges Mittel zur Herstellung von Macht – laut Connell bereits im 18. Jahrhundert. Das Wort „Geschlecht“ verwies Badinter (1992) zufolge bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts auf die Abstammung der jeweiligen Person, auf den Ehemann, den Bauersmann oder dergleichen.

Mit dem Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft, von der agrarisch strukturierten zur industriellen Gesellschaft wurde die Natur in den Mittelpunkt gerückt. Man glaubte daran, dass alle Eigenschaften naturgegeben wären. Zu dieser Zeit entstand die Vorstellung von einer Binarität der Geschlechter, die in dieser

starken Differenz zuvor nicht existierte. Ab dem 19. Jahrhundert galten Männer als aktiv, Frauen als passiv, Rationalität wurde Emotionalität gegenübergestellt, die Kultur verkörperte das Männliche, die Natur alles Weibliche.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde diese Abgrenzung im Zuge der Industrialisierung und anderen geschichtlichen Entwicklungen immer wichtiger. Vor allem der naturgegebene Unterschied wurde betont und wissenschaftlich durch die Medizin und die Psychologie abgesichert sowie in der (geschlechtergetrennten) Bildung institutionalisiert. Das Bild des zeugungsfähigen, mutigen, starken Mannes wurde konstruiert. Es entwickelte sich die Arbeitsteilung und die bis heute vorherrschende Geschlechterordnung, die den Mann dem „Außen“ und die Frau dem „Innen“ zuschreibt. Dadurch und durch zugeschriebene Charaktereigenschaften wurde und wird die männliche Herrschaft gesichert. (vgl. Brandes 2002; Connell 2005; Meuser 1998)

Doch bald darauf „verschwand“ Brandes zufolge der Mann aus den Lexika. Erst in den 1930er Jahren entstanden neue Männlichkeitsentwürfe. Der Mann als Soldat und Krieger stand dem Christen gegenüber, der sich gegen Gewalt einsetzen sollte. Während des Nationalsozialismus setzte sich das Bild vom Mann als kriegerischer Soldat durch. Davon abweichende Männlichkeiten wurden verfolgt, unterdrückt, ermordet. In Österreich und Deutschland entwickelten sich neue Männlichkeitsentwürfe erst im Dunstkreis der 68er Bewegung. Vor allem durch Äußerlichkeiten wie langes Haar, Bart und auffällige Kleidung grenzten sich die Jüngeren von der Elterngeneration ab.

Ab den 1970er Jahren stand die Natur beziehungsweise Biologie nicht mehr im Zentrum des Interesses und die Frauenbewegung veränderte nicht nur die Lebenswelt der Frauen, sondern zwingend auch jene der Männer. (vgl. Brandes 2002) Es entwickelte sich eine kleine Männerbewegung, die bisherige Vorstellungen vom „Mann-Sein“ in Frage stellte. Vor allem die Schwulenbewegung hatte darauf maßgeblichen Einfluss. Carrigan, Connell und Lee beschreiben, dass die Genderforschung um die „männliche Rolle“ erweitert wurde. (vgl. Carrigan/Connell/Lee 1985) Zu dieser Zeit entstanden in den USA erste wissenschaftliche Arbeiten und Hochschulkurse zum Thema Männlichkeit, dazu geforscht wurde ab den 1980er Jahren. (vgl. Badinter 1992; Connell 2005; Walter 1998)

In der deutschsprachigen Soziologie wurde zeitgleich die Unterscheidung zwischen „sex“ und „gender“ aus dem US-amerikanischen Geschlechterdiskurs übernommen. Sex bezieht sich dabei auf das biologische (inklusive Anatomie, Physiologie, Morphologie, Hormone, Chromosomen), *gender* auf das soziale Geschlecht, das sowohl die soziale und kulturelle Prägung als auch historische Bedingungen berücksichtigt und damit den Veränderungscharakter von Geschlecht betont. Mit diesem Konzept sollte ermöglicht werden, das eine nicht mehr auf das andere zu reduzieren, sex und gender getrennt voneinander zu betrachten, den Körper nicht als Schicksal zu definieren. Eine Entkopplung von Natur und Biologie sollte ermöglichen, dass die Biologie von nun an nicht weiterhin etwaigen Benachteiligungen als Erklärungsmuster dienen könne. (Riegraf 2010: 24ff; 61) „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. Damit war dem Eigenschaftsparadigma zumindest auf wissenschaftlichem Gebiet letztlich der Boden entzogen und Erklärungsmuster, die geschlechtsspezifische Zuschreibungen aus der Anatomie der Körper ableiteten, konnten durchbrochen werden.“ (Brandes 2002: 55) Zeitgleich wurde die Krise des Mannes ausgerufen. Es herrschte große Unsicherheit darüber, was als „männlich“ bezeichnet werden durfte beziehungsweise welcher Stellenwert dem Mann zugeschrieben werden konnte. Die Men's Studies konstituierten sich als eigenständiges Forschungsgebiet und waren bald geprägt von der Frage, wie politisch sie sein sollten. Sie spalteten sich in zwei Gruppen und Zeitschriften – „Men and Masculinities“ von Michael Kimmel (erstmalig 1998 herausgegeben) und „The Journal of Men's Studies“ der „American Men's Studies Association“ (unter anderem Joseph Pleck). (vgl. Walter 1996)

Gegenwärtig ist eine Wiedergeburt der biologistischen Erklärungsmodelle zu beobachten. Populärwissenschaftliche Ratgeber, wie „Warum Männer nicht zuhören können und Frauen schlecht einparken“ (2000) haben Erfolg, weil sie zu alltäglichen Fragen simple Antworten liefern. Männer könnten aufgrund ihres Genpools nicht treu sein, Frauen könnten nicht logisch denken, weil ihr Gehirn diesbezüglich unterentwickelt sei. Auch die Wissenschaft tendiert Brandes zufolge in Richtung Neuro-Psychologie und Sozio-Biologie, die dafür plädieren, dass sämtliche

Verhaltensweisen in der Biologie des Menschen, in seinen Genen verankert seien. Sie ignorieren damit zur Gänze den Einfluss sozialer Faktoren. (vgl. Brandes 2002; Connell 2000) Tatsächlich ist die Vorstellung von Männlichkeit, wie bereits eingangs erwähnt, stets von diesen sozialen Faktoren abhängig. Geschlecht und Fragen wie „Was ist männlich?“ oder „Was ist weiblich?“ sind historisch und kulturell variabel. Ethnologische Feldforschungen weisen darauf hin, dass manche Völker mehr als zwei Geschlechter kennen oder deren Angehörige im Laufe ihres Lebens einen Geschlechtswechsel vollziehen. (vgl. Riegraf 2010) Westliche Gesellschaften gehen von einem binären Geschlechtsmodell aus – man ist entweder Mann oder Frau, kann nie beides, dazwischen oder keines von beidem sein. Transgenderpersonen beugen sich diesem Modell meist, indem sie sich für ein Geschlecht entscheiden.⁶ Butler (1991) zufolge wird Körper und Geschlecht diskursiv hergestellt. Erst im Sprechen über Geschlecht entsteht es, erst wenn jemand eine Person als Frau bezeichnet, wird sie dazu gemacht. Weiters spricht sie von einer Zwangsheterosexualität beziehungsweise einer Heteronormativität. Heterosexuell zu sein wird als Norm betrachtet, alle anderen Lebensweisen als davon abweichend. (vgl. Butler 1991; Riegraf 2010) Im empirischen Teil der Arbeit wird dieses Thema eingehender behandelt.

Geht man von einem binären Geschlechtsmodell aus, stellt sich die Frage, wie „männliches“ und „weibliches“ Verhalten voneinander abgrenzbar sind. Körperliche Merkmale und charakterliche Eigenschaften können dies nicht leisten, es existiert hier de facto entgegen der Vorurteile ein dazwischen, ein beides oder keines von beidem. Riegraf fasst ihre Untersuchungsergebnisse folgendermaßen zusammen: „Vielmehr stellten sich die sozialen, kulturellen und körperlichen Erscheinungsformen als wesentlich variantenreicher dar, als dies in einem Zweigeschlechtsmodell abgebildet sei.“ (Riegraf 2010: 59) Was auch immer als „typisch männlich“ definiert wird, kann demnach ebenso von einer Frau verkörpert werden. Anzumerken ist dabei jedoch, dass in einer androzentrischen Gesellschaft stets das Männliche höher bewertet wird als das Weibliche. Angeblich „männliche“ Verhaltensweisen und Charakterzüge wie Stärke oder Durchsetzungsvermögen sind demnach gefragter als „weibliches“ Einfühlungsvermögen und Fürsorglichkeit. Erstere sind vor allem wichtig

⁶ Siehe dazu Garfinkels (1967) Studie über die transsexuelle Agnes in „Studies in Ethnomethodology“

in Hinblick auf beruflichen Erfolg, der nach wie vor hauptsächlich ein männlicher ist. Gleichzeitig lässt sich beobachten, dass das Prestige eines Berufs geschlechtsabhängig ist. Jene Berufsfelder, die vor allem von Männern besetzt werden, gelten als angesehener und besser bezahlt als jene, die von Frauen dominiert werden. Finden dahingehende Veränderungen statt, bedeutet eine höhere Männerquote oftmals ein höheres Ansehen und mehr Einkommen, ein höherer Frauenanteil allerdings das Gegenteil. (vgl. Bourdieu 2005, 1982; Riegraf 2010)

Bis hierher wurde nur das Geschlecht betrachtet und somit von vornherein unterstellt, dass es (allein) die gesellschaftliche Ordnung prägt. Geschlecht und seine Binarität seien demnach per se wichtig, obwohl diese unterstellte Wichtigkeit Meuser zufolge erst im Forschungsprozess herauszuarbeiten wäre. Er spricht vom Problem der „Reifizierung“. (Meuser 2010: 91)

Dem Intersektionalitätsansatz folgend prägen weitere Achsen die soziale Strukturierung. Ab den 1980er Jahren plädierten die US-amerikanischen Black Feminists dafür, zusätzlich zu „sex“ die Kategorie „race“ in die Diskussion mit einzubeziehen, da sie aufgrund dessen häufiger Diskriminierungen ausgesetzt seien als dies allein in Hinblick auf ihr Geschlecht der Fall wäre. In Europa fand das Konzept der Intersektionalität ab den 1990er Jahren Einzug. Da hier jedoch der Rassenbegriff angesichts der geschichtlichen Ereignisse negativ wertbesetzt ist, wird stattdessen meist von *Ethnizität* gesprochen. Mit diesem relativ modernen Konzept werden zusätzlich zu biologischen Faktoren auch Kultur, Tradition und Religion berücksichtigt. (vgl. Davis 2008) „Elemente wie Sprache und Geschichte, Literatur und Kunst, Sitten und Gewohnheiten, sowie Moral und Religion finden ihren gemeinsamen Nenner im Begriff Kultur, während sich Abstammung und Verwandtschaft unter den Begriff Natur subsumieren lassen. Kultur und Natur bilden die Säulen des Konstrukts Ethnizität.“ (Klinger 2008: 50) Natur bezieht sich dabei auf alles Angeborene, Kultur auf alles Eingeborene, beides „liegt jenseits gesellschaftlicher Entscheidungs- und Handlungsoptionen, jenseits von Machbarkeit und Herstellbarkeit“ (Klinger 2008: 51) und erscheint somit als nicht verfügbar, als „unumstößliches Fundament“. (ebd.)

Als zentral wurde lange Zeit die Triade race (beziehungsweise ethnicity) / class / gender betrachtet. Entlang dieser drei Achsen verlaufen Diskriminierungen und Privilegien, je nachdem, wo und wann sie sich überschneiden. (vgl. Aulenbacher

2010) Tatsächlich existieren unendlich viele Achsen mit unterschiedlich ausgeprägten Dimensionen, die historisch und geographisch variieren. Auch Alter, Behinderung, Sexualität oder Religion können für eine Analyse herangezogen werden. Vielen davon ist gemein, dass es sich um Merkmale handelt, die nicht oder nur schwer veränderbar sind, weil sie den Dimensionen Natur und/oder Kultur zugeordnet werden. (vgl. Klinger 2008)

Intersektionalität ist kein einheitliches Konzept, die TheoretikerInnen haben unterschiedliche Vorstellungen davon, welche Achsen von Bedeutung sind und wo sie sich überschneiden. Deshalb wird gerne die Mehrzahl „intersectionalities“ oder „Intersektionen“ verwendet. (Knapp 2008: 137f) Für die Erhebungen in dieser Arbeit wurde verstärktes Augenmerk auf die Achsen Ethnizität, Geschlecht und Religion gelegt.

Voraussetzung für eine hegemoniale Männlichkeit, die in dieser Arbeit noch erörtert wird, ist die Relation zu anderen sozialen Klassen, Schichten, Milieus oder Ethnien. Sie bedarf einer sozial differenzierten Gesellschaft – in Stammesgesellschaften wäre es beispielsweise nicht sinnvoll von hegemonialer Männlichkeit zu sprechen, da hier die Differenzierung lediglich bezüglich des Geschlechts vorherrscht. Mindestens eine weitere Achse wäre nötig sowie Bedingungen, die eine minimale soziale Mobilität zulassen. (vgl. Meuser/Scholz 2005)

„Hegemoniale Männlichkeit gibt es dort, wo – der gesellschaftlichen Ideologie nach und zumindest ansatzweise in der sozialen Praxis – Standesgrenzen aufbrechen und die sozialen Welten miteinander in einem (begrenzten) Austausch stehen, wo der soziale Status des (männlichen) Individuums Resultat der individuellen Leistung und nicht mehr qua Geburt bestimmt ist.“ (Meuser/Scholz 2005: 215)

Eine Relation zu anderen Kategorien ist die Grundvoraussetzung für hegemoniale Männlichkeit. Die Theorie dazu von Raewyn Connell wird ab Seite 16 näher betrachtet.

Zunächst widmen wir uns jedoch einem der bekanntesten Soziologen, Pierre Bourdieu, und seiner Theorie der Männlichkeit.

Mit Michael Meuser wird daran anschließend versucht, die beiden Konzepte zu verbinden.

2.1. Bourdieus männliche Herrschaft

„Die männliche Herrschaft“ (2005) enthält ausgewählte Leitbegriffe Bourdieus, mit deren Hilfe er sich dem Thema Männlichkeitsforschung annähert. Zu Beginn sollen diese Begriffe kurz rekapituliert werden.

Der *Habitus* umfasst „die Haltung des Individuums in der sozialen Welt, seine Dispositionen, seine Gewohnheiten, seine Lebensweise, seine Einstellungen und seine Wertvorstellungen“. (Fuchs-Heinritz/König 2005: 113) Dabei geht es nicht um bewusste Entscheidungen (wie beispielsweise beim Rational-Choice Ansatz), es ist für den Menschen unklar, woher die Elemente des Habitus kommen oder wie sie entstanden sind. Sie sind zwar fest in uns verankert, doch veränderbar, so sich die gesellschaftlichen Bedingungen wandeln. Bourdieu definiert einen Klassen- und einen Geschlechtshabitus. Der Körper spielt diesbezüglich eine nicht unwesentliche Rolle. Beispielsweise wird er durch das Ernährungsverhalten der jeweiligen Klasse oder die jeweils vorherrschenden Sportarten mitgeprägt und geformt. Angehörige der Arbeiterklasse verstehen unter einem männlichen Körper einen breiten, kräftigen, stämmigen, Führungskräfte einen schlanken, gesunden, mit frischem Teint, so Bourdieu. Für erstere ist körperliche Stärke und Kraft entscheidend, für letztere vor allem gutes Aussehen. (vgl. Bourdieu 1982) All diese Unterschiede sind eine Frage der Ressourcen. Darauf wird im empirischen Teil der Arbeit näher eingegangen. „In den Dispositionen des Habitus ist somit die gesamte Struktur des Systems der Existenzbedingungen angelegt, so wie diese sich in der Erfahrung einer besonderen sozialen Lage mit einer bestimmten Position innerhalb dieser Struktur niederschlägt.“ (Bourdieu 1982: 279)

Doxa ist die vertraute, soziale Ordnung, die uns natürlich erscheint. Sie wird „als selbstverständlich und fraglos hingenommen“. (Bourdieu 1982: 735) Erst wenn sie in Frage gestellt beziehungsweise legitimiert werden muss, wird sichtbar, was die *Doxa* tatsächlich ausmacht. (vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005) Ein Beispiel für *Doxa* ist die symbolische Gewalt der Männer über die Frauen. (vgl. Bourdieu 2005). „Symbolische Gewalt (...) ist das Potenzial, Bedeutungen durchzusetzen und ihre Anerkennung zu erreichen.“ (Fuchs-Heinritz/König 2005: 207) Dies kann via Kommunikation oder über

eine gewisse Symbolik erreicht werden. Alle erkennen dabei das Prinzip der Herrschaft an. Symbolische Gewalt beziehungsweise Herrschaft kann die Dominanz einer Sprache, einer Ethnie, einer Kultur, eines Geschlechts zum Ausdruck bringen. (Bourdieu 2005: 70) Die Unterwerfung wird bereits in der Sozialisation, unter anderem in der Schule, erlernt. Sie ist im Habitus enthalten, man macht sie sich zu Nutze. Unterwerfung ist dem Körper eingeschrieben, wir entscheiden nicht bewusst oder wägen ab, ob wir uns unterwerfen sollen oder nicht. Zentral ist jedoch die Akzeptanz dieser Unterordnung. (vgl. Bourdieu 1982)

Dominanz und Unterdrückung waren wichtige Aspekte in der Geschichte der AlevitInnen, wie ab Seite 26 veranschaulicht wird.

Wer Geschlechterordnung erforscht, hat sie selbst schon verinnerlicht. Daher besteht die Gefahr, Erklärung in Dingen zu suchen, die selbst Produkt dieser Ordnung sind. Bourdieu möchte die „trügerische Vertrautheit“ (Bourdieu 2005: 11) aufbrechen. Er tut dies, indem er vorerst eine fremde Kultur näher betrachtet. Er wählt die BerberInnen der Kabylei als Instrument einer Sozioanalyse. Sie sind nah und fern, vertraut und fremd zugleich. Trotz oder wegen Eroberungen und Bekehrungen haben sie sich ihre Strukturen bewahrt. Ihre Tradition stellt „eine paradigmatische Realisation der mediterranen Tradition“ (Bourdieu 2005: 15) dar, an der die europäische Kultur teilhat. Im gesamten mediterranen Raum gäbe es Bourdieu zufolge Probleme der Scham und Ehre, so auch in der Türkei. (vgl. Bourdieu 1997) Der Ehrbegriff und seine Bedeutung im Rahmen meiner empirischen Studie werden im Ergebnisteil der Arbeit ab Seite 74 analysiert.

Connell betrachtet die Theorie Bourdieus eher „kritisch-ablehnend“, sie lege „zu viel Gewicht auf die Erklärung der Reproduktion sozialer Strukturen“ und sein Blick auf die männliche Herrschaft sei „funktionalistisch“. (Meuser 2006: 161; vgl. Connell/Messerschmidt 2005)

Bourdieu ignoriert wiederum in seinen Werken die nun folgende Theorie Connells.

2.2. Connells hegemoniale Männlichkeit

Carrigan, Connell und Lee leiteten 1985 eine „neue Ära der Männerforschung“ ein. (Wedgwood 2005: 222) Sie betonten besonders den relationalen Charakter von Geschlecht. Ihre Texte waren stets geprägt von einem feministischen Ansatz, ganz im Gegensatz zu den Arbeiten der Men's Liberation der 1970er Jahre. Connell, Carrigan und Lee betrachteten männliche Herrschaft als dynamisches System, Männer seien keine homogene Gruppe, nicht alle hätten gleichermaßen Teil an der Herrschaft. Weiters gäbe es historisch spezifische Männlichkeiten beziehungsweise Konzepte von hegemonialer Männlichkeit. Gender könne demnach nie von den sozialen Verhältnissen getrennt werden. Zudem ist die Sichtbarkeit des männlichen Körpers als Objekt der Praxis von zentraler Wichtigkeit.

Der gemeinsam mit Carrigan und Lee entwickelten Theorie fehlten Connell zufolge die Daten. In den 1980er Jahren entstand mittels Feldstudie (Lebensgeschichtenanalyse) die Grundlage für „Masculinities“ (Connell 2005). In den 1990er Jahren wollte Connell jedoch nicht zu den neuen Männerbüchern beitragen. „Diese Pop-Psychologen stellten die Männer gerne als beschädigte oder restaurationsbedürftige Wesen dar“ (Wedgwood 2005: 223), so Connell in einem Interview mit Wedgwood.

Connell entwirft ein dreifaches Modell der Genderstruktur: „distinguishing relations of power, production and cathexis (emotional attachment)“. (Connell 2005: 73f)

Power relations kennzeichnen die Unterordnung der Frauen und die Dominanz der Männer – das Patriarchat. Nach zahlreichen Veränderungen ist es zwar immer noch erhalten, kämpft aber Connell zufolge zunehmend um Legitimität. Sie vertritt dabei eine herrschaftskritische Perspektive, die davon ausgeht, dass Fortschritt nur ohne Patriarchat möglich ist.

Mit *production relations* ist die Form der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern gemeint, die vor allem die Dualität von innen und außen markiert. Männer besitzen nach wie vor meist den Großteil des Vermögens, sie sind ökonomisch im Vorteil.

Sexuelles Begehren wird mit *cathexis* umschrieben. Es wird als natürlich betrachtet, weshalb es meist von Theorien ausgeschlossen oder unbeachtet geblieben ist. Nach Freud, dessen Lektüre Connell maßgeblich beeinflusste, bezieht sich Begehren

immer auf ein bestimmtes Objekt, das entweder männlich oder weiblich ist. Die Praktiken, mit denen Begehren geschaffen wird, sind ein Teil der „gender order“. Man kann sich die Frage stellen, ob sie konsensorientiert oder zwanghaft sind, ob jede und jeder gleichermaßen gibt wie nimmt.

Gender strukturiert soziale Praktiken, interagiert aber auch mit race, class und nationality. Diese weiteren Achsen müssen Connell zufolge bei der Analyse von Männlichkeit mitgedacht werden. Eine weiße Männlichkeit der Mittelklasse wird nicht nur in Relation zu den weißen Frauen der Mittelklasse konstruiert, sondern auch zu schwarzen Männern anderer Klassen. (vgl. Connell 2005)

Herzstück von Connells Analysen ist ihre Theorie der hegemonialen Männlichkeit. Die hegemoniale Männlichkeit ist eine Position in einem bestimmten Geschlechterverhältnis zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort, die sich immer wieder verändern kann. Sie ist keine Charaktertypologie und auch keine Art Lifestyle, den sich jeder Mann aneignen kann. Sie wird in der Interaktion zwischen Männern und Frauen oder zwischen Männern untereinander (re)produziert und in Institutionen verankert.

Das Konzept der Hegemonie hat Connell in Anlehnung an Antonio Gramscis Klassenanalysen entwickelt. Es geht dabei darum, wie eine bestimmte Gruppe eine hegemoniale Position im sozialen Leben einnehmen kann.

„Hegemonic masculinity can be defined as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken guarantee) the dominant position of men and the subordination of women.“ (Connell 2005: 77)

Nicht immer müssen die hegemonialen Männlichkeiten auch die mächtigsten sein (man denke an Schauspieler). Es geht um eine derzeitig akzeptierte Strategie, die sich verändern sollte, wenn sie nicht mehr dazu dient, das Patriarchat zu verteidigen. Connell definiert zudem untergeordnete, komplizenhafte und marginalisierte Männlichkeiten.

Die *Unterordnung* betrifft vor allem homosexuelle Männer – in der westlichen europäischen und amerikanischen Gesellschaft verfügen allein heterosexuelle Männer über Dominanz. (Connell 2005: 78) Homosexuelle werden ausgeschlossen,

politisch und kulturell, verbal und physisch attackiert sowie (ökonomisch) diskriminiert. Schwul zu sein wird mit einer Femininität gleichgesetzt. Homosexualität ist jedoch nicht die einzige untergeordnete Männlichkeit. Auch heterosexuelle Männer werden ausgeschlossen, wenn sie nicht männlich erscheinen, gerne als „Weichei“, „Tussi“ oder ähnliches beschimpft. Diese Schimpfwörter verweisen meist auf das Weibliche.

Nicht viele Männer können eine hegemoniale Männlichkeit „verkörpern“. Dennoch profitieren die meisten Männer von der „patriarchalen Dividende“ (Connell 2005: 79), die ihnen durch die Unterdrückung der Frauen zukommt. Sie müssen jedoch Kompromisse mit Frauen eingehen, in der Ehe, der Vaterschaft und dergleichen, können sie nicht nur dominieren. Viele Männer, die an der patriarchalen Dividende teilhaben, sind Connell zufolge brave Ehemänner, die im Haushalt helfen und nie gewalttätig sind. Sie nennt diesen Umstand *Komplizenschaft*.

Die Kategorien race und class können weitere Unterschiede beziehungsweise eine *Marginalisierung* hinsichtlich verschiedener Männlichkeiten konstruieren. Es geht um die Beziehungen zwischen Männern dominanter und untergeordneter Klassen. Schwarze Sportler können für eine weiße hegemoniale Männlichkeit eine Vorbildwirkung haben, dennoch wirkt sich dieser Umstand nicht auf alle schwarzen Männer aus.

Hauptkritikpunkt ist stets die begriffliche Unschärfe Connells. Viele AutorInnen fragen, wo genau die hegemoniale Männlichkeit vorzufinden sei, in Alltagspraktiken oder gar in Institutionen? Ist sie an bestimmte Milieus oder den Besitz gewisser Kapitalsorten gekoppelt? Ist sie nur in höheren sozialen Klassen vorzufinden oder wird sie in verschiedenen Milieus unterschiedlich definiert? Man bedenke, dass beispielsweise Homosexualität nicht (mehr) in allen Milieus ausgegrenzt wird. (vgl. Döge/Meuser 2001) Ebenso fraglich ist Döge und Meuser zufolge, ob die Einwilligung der Frauen in die Verhältnisse, die ihre Unterlegenheit festschreiben, in allen Milieus zu finden ist. Hegemoniale Männlichkeit funktioniert nach Connell bekanntlich nur dort, wo andere die eigene Unterordnung akzeptieren. Vor allem in gebildeten Schichten gab es jedoch bezüglich der Rolle der Frau einen bedeutenden Wandel, wenn auch nicht immer im Tun, so zumindest im Diskurs.

Unklar bleibt zudem, welche Bedeutung der Körper in Connells Theorie hat. Weiters erörtert sie kaum die Bedeutung von Gefühlen, es geht Dinges zufolge immer nur um Sexualität. (vgl. Dinges 2005) Für Meuser handelt es sich deshalb nur um einen „Ansatz zu einer soziologischen Theorie der Männlichkeit“. (Meuser 1998: 104) Connell beschreibt Beziehungen, Verhältnisse von Frauen und Männern beziehungsweise Männern untereinander, definiert jedoch nicht, was Männer ausmacht. Dennoch wird sie damit der Komplexität eher gerecht als andere Konzepte (beispielsweise das Patriarchatskonzept von Hearn). (vgl. Meuser 1998) Forster (2005) übt Kritik an Connell (und anderen TheoretikerInnen). Die kritische Intention schlage seiner Ansicht nach um in eine „Resouveränisierungsstrategie“ des männlichen Subjekts: es bestehe die Gefahr, dass die Kritik kippt und sich in ihr Gegenteil verkehrt. Connell als mächtiges, wissendes Subjekt, das sie eigentlich kritisiert – ein Widerspruch, sie behandelt ihn jedoch nicht. Ihre Position wird nicht erläutert, sie ist nicht greifbar. Diese Tatsache wurde auch von feministischer Seite immer wieder kritisiert. (Forster 2005: 66f)

2.3. Meusers Männlichkeiten

„Männer haben immer schon gewußt [sic!], was ein ‚ganzer Kerl‘ ist, wer dazugehört und wer nicht, woran man seinesgleichen erkennt, ob jemand ein Mann ist oder eine ‚Memme‘. Nur, wenn man Männer auffordert zu beschreiben, was Männlichkeit ist, stellt man sie vor große Schwierigkeiten. Sie können das, was sie darüber wissen, in der Regel nicht benennen.“
(Meuser 1998: 130)

Gemäß Meuser sind soziologische Geschlechtertheorien nur in Ansätzen vorhanden. Geschlecht wird in nahezu jeder Forschung als Variable verwendet, nur selten wird es hinterfragt. Implizit laufen Alltagsverständnis und Selbstverständlichkeiten mit, ForscherInnen übernehmen ihm zufolge ein „naiv biologisches Verständnis“. (Meuser 1998: 104f)

Connell und Bourdieu liefern Meusers Ansicht nach die wichtigsten Beiträge zu einer Theorie der Männlichkeit. Er versucht daher, diese beiden aufeinander zu beziehen, sie in gewisser Weise zu verknüpfen, da er „der Auffassung [ist], dass Connells Konzept dadurch an theoretischer Substanz gewinnt.“ (Meuser 2006: 161) Gravierendster Unterschied ist die Gewichtung der jeweiligen Dimension der Herrschaft. Bei Bourdieu steht die homosoziale Dimension im Vordergrund, bei Connell die heterosoziale. Dadurch entstehen unterschiedliche Betrachtungsweisen. Meuser zufolge verabsäumen beide jedoch jene Männlichkeiten zu berücksichtigen, die „durch Klassen-, Milieu- oder ethnische Zugehörigkeit“ in unterschiedlicher Relation zueinander stehen. (Meuser 2006: 165) Ihm zufolge herrsche in der Geschlechterforschung ein „Mittelschicht-Bias“ vor, dem er entgegensteuern möchte. (Meuser 1998: 178) Meuser (2006) verweist auf Bohnsacks (2001) Studie über die Ehre männlicher Jugendlicher türkischer Herkunft. Hier bedingen sich geschlechtlicher und ethnischer Habitus wechselseitig. Aufgrund ihrer ethnischen Herkunft „müssen“ sie ihre Schwestern und/oder Frauen beschützen (siehe ab Seite 41 im Ergebnisteil) und sie tun dies, weil „richtige Männer“ so zu handeln haben. Wäre ihre ethnische Herkunft eine andere, würden sie so nicht handeln, wäre ihr Geschlecht ein anderes, wäre das Beschützen nicht Teil ihres Habitus. Die Männer,

die Bohnsack befragte, üben Dominanz aus, gleichzeitig gelten sie in Bezug auf die „deutsche“ Mehrheitsgesellschaft als untergeordnete Männlichkeiten, da sie die dort momentan vorherrschenden Voraussetzungen für eine hegemoniale Männlichkeit nicht erfüllen. (vgl. Bohnsack 2001; Meuser 2006) Connell und Messerschmidt sprechen in dem Zusammenhang von einer „protest masculinity“, definiert als „a pattern of masculinity constructed in local working-class settings, sometimes among ethnically marginalized men, which embodies the claim to power typical of regional hegemonic masculinities in Western countries, but which lacks the economic resources and institutional authority that underpins the regional and global patterns.“ (Connell/Messerschmidt 2005: 847f)

Meuser selbst untersuchte „natürliche Gruppen“, also Gruppen, die bereits vor der Untersuchung zum Thema Männlichkeit existierten. Er befragte Männer zwischen zwanzig und sechzig Jahren unterschiedlichster sozialer Milieus, die Stammtischen, Fußballmannschaften oder „neuen Männergruppen“ angehören. Die Gruppendiskussionen wurden nach der dokumentarischen Methode Bohnsacks ausgewertet. Zentral für die vorliegende Arbeit ist dabei Meusers Einstiegsfrage, die in abgewandelter Form auch die erste Frage aller Interviews mit den türkisch-alevitischen Männern war: „*Was heißt es oder was bedeutet es für Sie/Euch, ein Mann zu sein?*“. (Behnke/Meuser 1999: 55; Meuser 1998: 179) Diese Frage ist deshalb so gut geeignet, weil jede Reaktion darauf als Antwort auf meine Forschungsfrage verstanden werden kann und sich gleichzeitig ein „doing gender“⁷ offenbart.

Im folgenden Kapitel soll nun, bevor daran anschließend auf den Forschungsprozess und den methodischen Hintergrund eingegangen wird, zum besseren Verständnis die Geschichte der AlevitInnen nachgezeichnet werden. Dies erachte ich als besonders wichtig, da es sich um eine Gruppe handelt, die im Gegensatz zu Menschen mit türkisch-sunnitischer Herkunft wissenschaftlich wie medial kaum beachtet wird und die Mehrheitsgesellschaft daher diesbezüglich über wenig Wissen verfügt.

⁷ „Doing gender“ bedeutet, dass man nicht einfach ein Geschlecht „ist“, es wird in der Interaktion permanent (re-)produziert. Man muss es „tun“, um es zu haben, nicht nur für die anderen, sondern auch für sich selbst. (Meuser 2010: 90)

Die zentrale Forschungsfrage dieser Masterarbeit lautet: Welche Männlichkeitsentwürfe konstruieren türkisch-alevitische Männer in Wien? Mit der Beantwortung dieser Frage soll ein Beitrag zur Männlichkeitsforschung geleistet werden. Sie soll damit um eine Gruppe erweitert werden, die sich durch ihre Geschichte, ihre Traditionen und ihren Glauben deutlich von bisherigen Untersuchungsgruppen unterscheiden lässt. Daher wird im Folgenden auch auf zentrale Unterschiede zwischen der sunnitischen und der alevitischen Lehre eingegangen, wodurch sichtbar wird, dass bisherige Forschungsergebnisse über türkische Männlichkeiten nicht ohne weiteres auf Aleviten übertragbar sein dürften.

3. Exkurs: Alevitentum – was ist das?

*Bir an bilgi ile uğraşmak,
bir an kitaba, yazıya bakmak,
altmış yıl ibadet etmekten hayırlıdır.*

Sich einen Moment mit der Wissenschaft zu beschäftigen,
sich einen Moment mit Büchern und Schreiben zu beschäftigen,
ist sinnvoller als sechzig Jahre langes Beten.

(Hazreti Mohammed)

In meinen Ausführungen werden Unterschiede hinsichtlich der Untergruppen innerhalb des Alevitentums (Kızılbaş-, Bektaşî-, Tahtacı-AlevitInnen) vernachlässigt. Gülçiçek (1994) zufolge sind die Unterschiede zwischen AlevitInnen und BektaschitInnen heute nicht mehr von großer Bedeutung. Im Folgenden wird von „den AlevitInnen“ gesprochen, die grundsätzliche Rituale wie den Cem-Gottesdienst gemein haben.

Rund ein Drittel der Bevölkerung der Türkei ist Schätzungen zufolge alevitischen Glaubens. Die AlevitInnen bilden demnach die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft nach den SunnitInnen. Verschiedene Ethnien (türkischer, turkmenischer, kurdischer, arabischer Abstammung) gehören dem alevitischen Glauben an. Hauptsächlich sind beziehungsweise waren sie in den anatolischen Provinzen vertreten (türkische AlevitInnen hauptsächlich in Sivas, Amasya, Yozgat, turkmenische in der südlichen und westlichen Türkei, kurdische im östlichen und südöstlichen Anatolien, arabische vor allem in Hatay und Adana), es gibt jedoch kein geschlossenes alevitisches Siedlungsgebiet. In den 1960er Jahren setzte eine Migration innerhalb der Türkei von ländlicheren Gebieten in die Städte (vor allem nach Istanbul, Ankara und Izmir) ein. Daher leben heute viele AlevitInnen in Industriegebieten der Türkei. (vgl. Gümüş 2001; Kaplan 2004)

Das Alevitentum ist eine Verbindung urpersischer, urtürkischer, persischer, islamisch-mystischer, christlich-häretischer und schiitischer Elemente (vgl. Gümüş 2001), „ein Produkt des anatolischen Schmelztiegels“ (ebd.: 25), „ein Mosaikgebilde aus verschiedenen Kulturen, verschiedenen Glaubensrichtungen, verschiedenen Traditionen und Lebensweisen (...) eine soziale Vorstellung und eine humanistische Philosophie“. (Gülçiçek 1994: 15) Uneinigkeit herrscht darüber, ob das Alevitentum als schiitisch bezeichnet werden kann oder eher als urtürkischer Schamanismus beziehungsweise Zoroastrismus, der als Ursprung aller KurdInnen gilt. Kaplan beschreibt nicht nur diese vorislamischen Einflüsse, ihm zufolge sind „Verfolgung und Vertreibung als identitätsstiftende Erfahrung“ ebenso Bestandteil des alevitischen Glaubens. (Kaplan 2004: 14) Einigkeit herrscht darüber, dass das Alevitentum von den Religionen der eingewanderten zentralasiatischen Turkvölker geprägt ist. Zentrales Merkmal dieser Völker war bereits der Glaube, dass zwischen Gott und Mensch kein hierarchisches Verhältnis vorherrschen sollte, Gott und Mensch seien demnach „nahezu gleichberechtigt“, es gebe keine Furcht vor Gott und seinen Sanktionen. (Gümüş 2001: 26) Ebenso grundlegend war für sie die Verehrung der Natur und ihrer Kräfte (Feuer, Wasser, Erde) sowie der Verstorbenen.

Die Glaubensgrundsätze wurden, wie auch die Lehren des Alevitentums, mündlich überliefert. Bei den Turkvölkern hatte die Frau eine relativ emanzipierte Rolle inne, Frauen und Männer nahmen gemeinsam an den Ritualen teil. Diese Schilderungen erinnern an das heutige Alevitentum. Sogar die Choreographien der alevitischen Semahs und der alttürkischen Schamanentänze ähneln sich.

Das wichtigste Gebot für AlevitInnen lautet: „eline, diline, beline sahip ol“ – „Beherrsche deine Hand, deine Zunge und deine Lende“. (Gülçiçek 1994: 20; vgl. Gümüş 2001) Es wird darüber ein Gelübde abgelegt, wenn jemand in die Gemeinschaft aufgenommen wird, von Zeit zu Zeit wird es erneuert. Sinngemäß ist dieses Gebot vergleichbar mit jenen wie „Du sollst nicht stehlen“, „Du sollst nicht töten“, „Du sollst nicht Unkeuschheit treiben“, niemanden verletzen und dergleichen. (vgl. Gülçiçek 1994; Gümüş 2001) Nächstenliebe und Menschlichkeit gelten als zentrale Merkmale. Auch hier gibt es Gemeinsamkeiten mit den Vorsätzen des Zoroastrismus. Zudem hatte die Wissenschaft stets eine besondere Bedeutung für das Alevitentum, wie durch das anfängliche Zitat verdeutlicht wird. Mit Wissen und

Vernunft könnten Hass, Vorurteile und alles Schlechte beseitigt werden, Friede und Freundschaft würden dadurch erlangt. (vgl. Gülçiçek 1994)

Zentral für die Entwicklung des Islams und seine Trennung in die heute bekannten Hauptströmungen des sunnitischen und des schiitischen Islams ist die Schlacht von Kerbela (heutiger Irak) am 10. Oktober 680. Noch heute ranken sich zahlreiche Mythen um den Mord an Kalif Ali (Cousin und Schwiegersohn Mohammeds), der den SchiitInnen zufolge Nachfolger des Propheten Mohammed werden sollte. Sämtliche Familienmitglieder und Nachkommen Mohammeds wurden ebenso von AnhängerInnen der nun als sunnitischer Islam bekannten Strömung ermordet. Noch heute bilden diese Schlacht und die damit verbundenen, erstmaligen Ungerechtigkeiten, derer im Laufe der Geschichte weitere folgen sollten, ein Identifikationsmerkmal für AlevitInnen und deren Abgrenzung von der sunnitischen Lehre. (vgl. Arslan 2010; Kaplan 2004)

Über die Jahrhunderte traten die Turkvölker dem Islam bei, ohne aber ihre vorislamische, „heidnische“ Lebensweise aufzugeben. In Anatolien entstand das Seldschukische Reich, dessen Aristokratie sich zu einem sunnitischen, durch die Turkvölker mystisch beeinflussten, Islam bekannte. Dieser verschriftlichte sunnitische Hochislam wurde zur Religion der Städte, die Turkvölker wurden an die Peripherie gedrängt, von wo aus sie im 13. Jahrhundert mit dem Babailer-Aufstand reagierten. (vgl. Gümüş 2001) Der Aufstand scheiterte und brachte letztendlich den Bektaschi-Orden hervor. Es handelte sich dabei um Wanderprediger, die die Gesetze der fünf Säulen (siehe Seite 30) des Islam missachteten, Alkohol und Drogen konsumierten sowie an Seelenwanderung und Reinkarnation glaubten. In den islamischen Städten waren sie großer Diskriminierung ausgesetzt, an der Peripherie beziehungsweise am Land genossen sie hohes Ansehen. Der bis heute bekannteste dieser Wanderprediger war Hacı Bektaş Veli aus dem heutigen Horasan/Erzurum. Seinen humanistischen Ansichten folgten zahlreiche unterdrückte Minderheiten, darunter viele Bauern. Hacı Bektaş Veli „erfand“ den Cem-Gottesdienst. Nach seinem Tod wurde im 14. Jahrhundert ein nach ihm benannter Orden gegründet, der Bektaschi-Orden. (vgl. Gümüş 2001) Die wichtigsten Gebote der AlevitInnen gehen also nicht auf ihn zurück, sie waren, wie oben erwähnt, bereits zuvor bekannt. Erst im 16. Jahrhundert erlangte der Orden größeren Einfluss. Das schiitische Persien kämpfte

gegen das sunnitische osmanische Reich um Anatolien. Dabei schlossen sich die AlevitInnen verschiedenen Bektaschi-Orden an, um sich vor der osmanischen Verfolgung zu schützen. So beeinflussten sich ab dem 16. Jahrhundert schiitische protoalevitische Stämme und die Bektaschiten wechselseitig. Die oben angeführten unterschiedlichen Elemente (mystische, zoroastrische, schamanistische et cetera) vermischten sich zum Alevitentum. (vgl. Gümüş 2001)

1923 wurde die türkische Republik gegründet. Kemal Atatürk veranlasste die Trennung von Staat und Religion; die sunnitisch-islamische Religion, die unter den Osmanen zur Staatsreligion wurde, sollte im Privaten bleiben. Er führte das Amt für Religionswesen ein, das Zivilrecht, das lateinische Alphabet und, mit der Unterstützung der AlevitInnen, das Wahlrecht für Frauen. (vgl. Kaplan 2004) Atatürk war begeisterter Anhänger der europäischen Aufklärung, seine daran angelehnten Pläne für die Türkei scheiterten jedoch. Beispielsweise führte das Amt für Religionswesen zu einer Reislamisierung statt zur gewünschten Säkularisierung. Die rechtsliberalen Parteien wurden zunehmend sunnitisiert, ebenso der Schulunterricht, was zu Problemen für die AlevitInnen führte. Die türkische Gesellschaft mobilisierte sich gegen die AlevitInnen, zahlreiche Anschläge wurden verübt. Vor allem jener 1993 in Sivas gilt als „Wendepunkt der alevitischen Geschichte“. (Kaplan 2004: 19) Damals trafen sich in einem Hotel zahlreiche MusikerInnen, SchriftstellerInnen und andere KünstlerInnen, um dem alevitischen Dichter Pir Sultan Abdal zu gedenken. Das Hotel wurde in Brand gesetzt, die radikal-islamistische Menge davor hinderte die Feuerwehr daran, den Brand zu löschen. 37 Menschen kamen ums Leben, auch aufgrund der Polizei, die kaum eingriff. Dieser Anschlag erschütterte das Vertrauen der AlevitInnen in die Staatsgewalt abermals.

Das Amt für Religionswesen mit seinen rund 100 000 sunnitischen MitarbeiterInnen existiert bis heute. Die AlevitInnen werden verleugnet, sie gelten als „Ungläubige“. Ministerpräsident Recep Erdoğan erkennt weder die Gebetsstätten noch die Gelehrten der AlevitInnen an. (vgl. Kaplan 2004) Seit dem Militärputsch 1980 wurden alevitische Dörfer systematisch sunnitisiert. Moscheen wurden gebaut, sunnitische Vorbeter in die Dörfer entsandt, um für Kontrolle zu sorgen. 1982 wurde der sunnitisch-islamische Religionsunterricht als Pflichtfach eingeführt, an dem auch alevitische Kinder teilnehmen müssen. Für AlevitInnen gibt es nach wie vor keine

finanzielle Unterstützung vom Staat, nur der Bau von Moscheen und Aktivitäten der sunnitischen Gemeinde werden gefördert. (ebd.)

De facto herrscht keine Religionsfreiheit, die AlevitInnen sollen sich unterordnen, die Türkei präsentiert sich als einheitlicher, türkisch-sunnitischer Staat.

3.1. Zentrale Unterschiede zwischen der sunnitischen und der alevitischen Lehre

Für sunnitische MuslimInnen bilden die fünf Säulen des Islam die grundlegenden einzuhaltenden Regeln ihrer Religion. Diese sind das Bekenntnisritual, das Gebet, das Fasten im Monat Ramadan, die Almosen und die Pilgerfahrt nach Mekka. Allah ist dem sunnitischen Glauben zufolge allmächtig, er ist der Schöpfer aller, er richtet am jüngsten Tag – die Gläubigen erwartet das Paradies, die Ungläubigen die Hölle. Die Scharia bildet das religiöse Recht, sie umfasst nicht nur die Pflichten der fünf Säulen, sondern auch Gesetze für alle Lebensbereiche, beispielsweise für Ehe oder Erbschaft. Die Sunna wiederum enthält sämtliche überlieferten Verhaltensweisen des Propheten Mohammed und dient als Richtlinie für alle Gläubigen. Der Koran stellt das unverfälschte Wort Gottes dar, das der Prophet Mohammed durch den Erzengel Gabriel empfangen hat. (vgl. exemplarisch Gümüş 2001)

Im Gegensatz dazu existiert für AlevitInnen keine systematisierte und verschriftlichte Grundlage ihrer Religion, sie wurde und wird mündlich, hauptsächlich in Form von Gedichten und Liedern, weitergegeben. Die einzigen Glaubensbücher (Buyruk) befinden sich im Besitz der Dedes beziehungsweise Anas (oberste alevitische Geistliche und Nachkommen Mohammeds) und wurden lange Zeit geheim gehalten. Die Geistlichen haben ihrerseits zur Veränderung der Inhalte beigetragen. Mittlerweile werden die Bücher nicht mehr geheim gehalten, in Deutschland werden sie beispielsweise für den alevitischen Religionsunterricht verwendet. (vgl. Gümüş 2001)

Der Mensch und sein Verhalten im Diesseits stehen im Alevitentum im Mittelpunkt. Paradies und Hölle haben keinen hohen Stellenwert beziehungsweise wird Arslan zufolge der Glaube an sie heruntergespielt. (vgl. Arslan 2010)

Im Alevitentum gibt es keine Moscheen. Die rituellen Versammlungen finden in Cem-Häusern statt. Diese haben nicht nur eine Gottesdienstfunktion, sie dienen auch als Orte der Streitschlichtung oder haben beziehungsweise hatten gerichtliche Funktion.

Weiters kennt die Religion keine Geschlechtertrennung. Männer und Frauen nehmen gemeinsam an allen Gottesdiensten teil, auch tanzen sie Seite an Seite den rituellen Semah-Tanz. Generell wird die Gleichberechtigung zwischen Frau und Mann als zentrales Kennzeichen des Alevitentums (oft auch im Zuge einer Abgrenzung zu orthodoxen SunnitInnen) betont. Seitens der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung wurde den AlevitInnen deshalb oft vorgeworfen, sie würden während ihrer Versammlungen Unzucht betreiben. Da viele Cems nachts unter Geheimhaltung stattfinden mussten, werden AlevitInnen abschätzig „mum söndü“ genannt. Übersetzt bedeutet es „das Licht ist erloschen“ und spielt auf ihr angeblich zügelloses Verhalten an.

Auf Rituale und Traditionen wie die „Wegbruderschaft“ oder die zwölf tägige Fastenzeit der AlevitInnen (sie fasten nicht während des Ramadans) wird im Zuge der Ergebnisse der Interviews näher eingegangen.

3.2. AlevitInnen in Österreich

In Österreich wurde die Anzahl aller MuslimInnen zuletzt bei der Volkszählung 2001 erhoben. Damals gaben 354 906 Personen oder 4,3% der Bevölkerung an, dem islamischen Glauben anzugehören. (www.integrationsfonds.at) Die meisten dieser Personen stammen aus der Türkei (125 631 oder 36,3%), gefolgt von Bosnien und Herzegowina (66 497 oder 19,2%). Schätzungen zufolge lebten im Jahr 2010 rund eine halbe Million MuslimInnen in Österreich. (ebd.) Über die Zahl der AlevitInnen gibt es keine statistischen Daten (vgl. www.bmlv.gv.at), in Wien leben ca. 20 000 AlevitInnen. (vgl. derstandard.at)

Manche bezeichnen sich selbst als MuslimInnen, andere sind der Meinung, das Alevitentum gehöre nicht dem Islam an. In amtlichen Dokumenten kann jedoch nur „Islam“ eingetragen werden. Ende 2010 meinte der damalige Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft Österreichs, Anas Schakfeh, in einer Ausgabe der Zeitschrift News, dass die AlevitInnen keine MuslimInnen seien und sie eine eigene Religionsgemeinschaft gründen sollten. (News Nr. 47, 25. November 2010) Die Gründung einer eigenständigen Glaubensgemeinschaft wurde in der Vergangenheit mit dem Kultusamt bereits verhandelt und abgelehnt. Nachdem der österreichische Verfassungsgerichtshof intervenierte, wurde sie am 17. Dezember

2010 schlussendlich durchgesetzt. (www.aleviten.or.at) Jedoch fühlen sich nicht alle österreichischen AlevitInnen dadurch vertreten, die Gruppe ist gespalten in zwei große Lager, die beide einen Antrag auf Anerkennung einbrachten: die „Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich“ (AABF), die das Alevitentum als eigenständige Religion bezeichnet, und der „Kulturverein der Wiener Aleviten“, eine dem Dachverband der AABF untergeordnete Gruppe, die sich als Teil des Islams sieht. Ihr Antrag wurde Ende 2010 anerkannt, sie bezeichnen sich nun als „Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“. Die AABF erhob daraufhin Beschwerde beim Verfassungsgerichtshof. (vgl. religion.orf.at)

In Deutschland konnte sich das Alevitentum bereits soweit etablieren, dass es seit 2002 alevitischen Religionsunterricht in Berlin und Baden-Württemberg gibt, seit 2008 in Bayern, Hessen und Nordrhein-Westfalen. (vgl. Kaplan 2004; www.taz.de) Kein anderes Land, die Türkei eingeschlossen, bot bis zu diesem Zeitpunkt alevitischen Religionsunterricht in Schulen an. Prozentuell betrachtet leben mehr AlevitInnen in Deutschland als in der Türkei, da zu Zeiten der GastarbeiterInnenbewegung vor allem Menschen aus den ländlichen Gebieten der Türkei migrierten, deren Dörfer alevitisch geprägt waren. Auch kamen viele AlevitInnen als Asylsuchende zu Zeiten des Militärputschs 1980 nach Deutschland. (vgl. Kaplan 2004; Kaya 2007) In Österreich verhält es sich aus eben genannten Gründen gleichermaßen. Alevitischen Religionsunterricht gibt es hier dennoch bisher nicht. Da die alevitischen Kinder meist „Islam“ als Religionsbekenntnis eingetragen haben, müssen sie (sofern sie sich nicht ausdrücklich in der ersten Schulwoche abmelden) am sunnitischen Religionsunterricht teilnehmen.

4. Wie kann man Männlichkeit erforschen?

Methodisches Vorgehen

Die Geschlechterforschung ist ein qualitativ geprägtes Feld. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Exploration des Unbekannten, Widersprüchlichkeiten innerhalb eines Forschungsfeldes sollen entdeckt und aufgezeigt werden. Dadurch können auch nicht-stereotype Meinungen erfasst und auf die Relevanzstrukturen der befragten Personen eingegangen werden, wodurch ein wechselseitiges Lernen von Beforschten und Forschenden ermöglicht wird. (vgl. Behnke/Meuser 1999) Als ForscherIn sollte man nicht nach Gemeinsamkeiten suchen, sondern von einer Fremdheit der untersuchten Lebenswelt ausgehen, Neues darin entdecken.

Weiters gilt es zu beachten, dass jede Interviewfrage sowie jede Interaktion mit den Befragten den Gegenstand, der untersucht wird, mit konstituiert. Man regt damit als ForscherIn ein Nachdenken über das jeweilige Thema an, das in dieser Weise unter anderen Umständen nicht passiert wäre. (ebd.)

Die wenig vorstrukturierten Gespräche starteten alle mit derselben Einstiegsfrage. Sie lautete:

„Was bedeutet es für dich, ein Mann zu sein?“

Für viele Befragte war es schwierig, darauf zu reagieren. Das eigene Mannsein wird gewöhnlich nicht zum Thema gemacht, es ist selbstverständlich und wird im Alltag nicht hinterfragt. (vgl. Bohnsack 1997; Meuser 1998) Dennoch war diese Frage meist sehr fruchtbar. Durch immanentes Nachfragen und mit Hilfe eines unstrukturierten Leitfadens konnte ich mich an den für mich relevanten Themen abarbeiten.

Zur Beantwortung der Forschungsfrage führte ich neun problemzentrierte Interviews nach Andreas Witzel (2000) durch. Ursprünglich ist diese Methode eine Verbindung

verschiedenster Erhebungsinstrumente, das Interview selbst ist nur eines davon, Witzel betrachtet es jedoch als das wichtigste.

Witzel geht davon aus, dass der/die ForscherIn dem Feld nie ohne Vorwissen begegnet. Er beschreibt, dass dieses Vorwissen vor allem der Fragengenerierung dienen kann. Dennoch wird bei dieser Interviewform Offenheit angestrebt, das Relevanzsystem der Befragten soll im Vordergrund stehen, das Vorwissen seitens der Forscherin/des Forschers wird dabei als veränderbar betrachtet. Es kann jedoch dabei helfen, die Befragten zu verstehen und ihre Handlungen nachzuvollziehen. In meinem Fall existierte so ein Vorwissen. Seit meiner Schulzeit beschäftige ich mich mit islamischen Religionen und Kulturen. Durch meinen Ehemann, der türkisch-alevitischen Migrationshintergrund hat, lernte ich viele AlevitInnen kennen und eignete mir so Expertinnenwissen an, das sich ohne diese Beziehungen, durch alleinige Lektüre wissenschaftlicher Arbeiten, nicht in dieser Weise entwickeln hätte können. Dennoch bemühte ich mich bei den Interviews stets, offen für Neues zu sein und mein Wissen gegebenenfalls zu revidieren. Keinesfalls sollten dem Feld bereits vorhandene Theorien übergestülpt werden. (vgl. Beck-Gernsheim 2007; Witzel 2000)

„Problemzentriert“ bedeutet in diesem Zusammenhang, sich mit einem bestimmten gesellschaftlichen „Problem“, einem Thema, zu beschäftigen. Die Kommunikation wird auf das interessierende Problem zugespitzt. Wichtig ist dabei, dass die Methode der jeweiligen Situation angepasst werden kann. Je nach Interviewverlauf wurden demnach mehr oder weniger Fragen gestellt. Nützlich ist ein gewisses Vertrauensverhältnis, sodass ein angenehmes Gesprächsklima entsteht, in dem sich die Befragten wohl fühlen und der Erinnerungsprozess gefördert wird. Es handelt sich bei dieser Interviewform nicht um ein Frage-Antwort-Spiel mit einem exakten Leitfaden, die Rekonstruktion von Handlungen und Erinnerungen soll im Mittelpunkt stehen. Daher dient die Einstiegsfrage der Hinführung zum Thema, sie soll „wie eine leere Seite“ auf die Befragten wirken. (vgl. Witzel 2000) Mit „erzähl mal“ kann diese Frage enden und so signalisieren, dass sie sich bei ihren Ausführungen Zeit lassen können. Die Inhalte dieser Erzählungen wurden aufgegriffen und immanent nachgefragt. Alle interessierenden Themen sollten vorkommen, dazu bat ich um autobiografische Erfahrungsbeispiele der Männer, das regt das Erinnerungsvermögen an und stellt Bezüge zum Handeln her. Dausien zufolge kann der Prozess des „Geschlecht-Werdens“ nicht ohne die Rekonstruktion der biographischen Dimension begriffen werden. (vgl. Dausien 1998: 264) Diese wurde

im Rahmen der Interviews daher nicht ausgespart, wie im Ergebnisteil nachzulesen ist.

Weiters wurden Ad-hoc-Fragen gestellt, wenn beispielsweise wichtige Themenbereiche vom Gegenüber ausgespart wurden. Dies können nach Witzel einzelne standardisierte Fragen im Leitfaden sein oder sie werden spontan während beziehungsweise am Ende des Gesprächs gestellt.

Für wichtige Eckdaten (Alter, Ethnie/Geburtsort, Ausbildung/Beruf, Familienstand/Kinder) fertigte ich in Anlehnung an Witzels Methode einen Kurzfragebogen an, der nach dem Gespräch beantwortet wurde, so diese Antworten nicht bereits im Rahmen des Interviews vorkamen. Dieser Kurzfragenbogen wurde erst nach dem Gespräch von mir vorgelegt, sodass die Interviewpartner zu Beginn nicht den Eindruck hatten, es handle um ein Interview, in dem ich viele Fragen stelle, auf die sie nur knapp antworten sollen.

Jedes Interview wurde mit dem Einverständnis der Befragten und der Zusicherung ihrer Anonymität aufgenommen und anschließend transkribiert⁸.

Nach jedem einzelnen Interview erstellte ich jeweils ein Postskript, um erste Ideen, Auffälligkeiten während des Gesprächs, eine Beschreibung der Interviewumgebung, etwaige Störungen und dergleichen festzuhalten.

Die Auswertung der Interviews erfolgte in Anlehnung an die Methodologie der Grounded Theory. Dieser Forschungsansatz wurde in den 1960er Jahren von Barney Glaser und Anselm Strauss entwickelt. Nach ihrem Zerwürfnis existieren zwei Strömungen, ich orientiere mich an jener von Strauss.

Die Grounded Theory ist ein Weg, um durch Sammlung von Daten und deren Interpretation gehaltvolle Theorien zu erzeugen, ein „Forschungsstil zur Erarbeitung von in empirischen Daten gegründeten Theorien“. (Strübing 2004: 13f) Der Theoriebegriff an sich ist in den Sozialwissenschaften ein uneinheitlicher. In diesem Zusammenhang wird unter einer Theorie eine Reihe von „miteinander verknüpften Aussagen“ verstanden, die sich auf „empirisch prüfbare Zusammenhänge“ beziehen. (Diekmann 2005: 122)

Theorie wird mit Hilfe des oben erwähnten Forschungsansatzes in einem Prozess mittels komparativer Analyse induktiv generiert, es kommt dabei jedoch nicht auf die

⁸ Transkriptionsregeln siehe Anhang

Anzahl der untersuchten Fälle an. (vgl. Glaser/Strauss 2008) Hauptcharakteristikum ist die Gleichzeitigkeit von Datenerhebung, Analyse und Theoriebildung. (vgl. Strauss/Corbin 1996; Strübing 2004) Dabei ist keiner dieser Prozesse jemals abgeschlossen, auch kennzeichnet die Theorie nicht das Ende der Forschung.

Bereits zu Beginn wurden zusammenhängende Texte verfasst, so genannte Memos, die Entscheidungen und erste Ideen dokumentieren und die Angst vor dem Verfassen eines Forschungsberichts minimieren sollten. Die Auswertung der Daten erfolgte mit Hilfe des Kodierparadigmas. Im Mittelpunkt des Kodierens steht das ständige Vergleichen der Daten. Daraus sollen theoretische Eigenschaften der verschiedenen Kategorien entwickelt werden.

Die Grounded Theory versteht „Kodieren als den Prozess der Entwicklung von Konzepten in Auseinandersetzung mit dem empirischen Material.“ (Strübing 2004: 19) Offenes, axiales und selektives Kodieren bilden die systematische Vorgehensweise des Kodierparadigmas. Beim offenen Kodieren werden die Daten aufgebrochen, einzelne Phänomene und ihre Eigenschaften werden benannt. Beim axialen Kodieren stehen Zusammenhänge im Mittelpunkt, es entwickeln sich zentrale Konzepte, die für die Beantwortung der Forschungsfrage bedeutsam erscheinen. Das selektive Kodieren bildet den vorläufigen Abschluss, Ziel ist die Entwicklung einer oder mehrerer Kern- beziehungsweise Schlüsselkategorien, die sämtliche Kategorien vereinen.

Die theoretische Sättigung ist dann erreicht, wenn keine neuen Eigenschaften der Kategorien mehr gefunden werden beziehungsweise die Beispiele sich wiederholen. (vgl. Glaser/Strauss 2008; Strauss/Corbin 1996; Strübing 2004) Der gesamte Prozess wurde durch eine Interpretationsgruppe unterstützt, die mit dem Forschungsfeld nicht vertraut war, um möglichst unterschiedliche Ideen aus verschiedensten Blickwinkeln zu sammeln. Dadurch sollte auch die Gefahr gemindert werden, Opfer sogenannter „blinder Flecken“ zu werden.

Im nächsten Kapitel stehen über das methodische Vorgehen hinaus Überlegungen bezüglich der Rolle der Interviewerin im Mittelpunkt. Was gilt es zu beachten, wenn eine Frau Männer befragt?

4.1. Interviewing Men – der Genderaspekt in Interviews

Lange Zeit wurden Frauen in der Wissenschaft weder als Forscherinnen noch als zu Befragende in Betracht gezogen, so war es üblich, dass Männer Männer interviewten. Demnach stellte sich nicht die Frage, wer wen interviewt und welche Auswirkungen dies haben könnte. Heute fragen sich weibliche und männliche WissenschaftlerInnen, ob nicht eine gute Technik allein für das Gelingen eines „brauchbaren“ Interviews ausreichend sei. Gute Technik, so Schwalbe und Wolkomir (2003), kann jedoch nicht auf Probleme vorbereiten, die im Rahmen von doing gender auftreten können. Zwar verhalten sich nicht alle Männer gleich, doch ist stets zu berücksichtigen, wer, wie, worüber, wann und wo interviewt wird. (vgl. Pini 2005; Schwalbe/Wolkomir 2003) Die AutorInnen verweisen auf Connells hegemoniale Männlichkeit: Die Befragten würden ihr Verhalten danach ausrichten, welcher Männlichkeitsentwurf momentan für sie als hegemonial gilt. Auch wenn die Gruppe der Männer in sich heterogen ist, existiert ein gewisses Verhaltensrepertoire, das sie alle als Männer erkennbar macht – doing masculinity. Dieses zu erkennen und mit einzubeziehen kann für die Interpretation von Vorteil sein:

„How men answer questions and how they behave in an interview are potentially valuable sources of data when the research has to do with gender or topics related to gender.“ (Schwalbe/Wolkomir 2003: 56)

Im Ergebnisteil werden derartige Beispiele ausführlicher beschrieben.

Zudem kann ich als Forscherin entscheiden, ob ich beispielsweise die Rolle der „Freundin“, des „sexuellen Wesens“ oder der „respektvollen ZuhörerIn“ einnehme, ob ich mich im Sinne „traditioneller Femininität“ kleide und schminke oder nicht. (Pini 2005: 202) Zu bedenken ist dabei, dass Empathie und Zuhören weiblich konnotierte Eigenschaften sind. Dieses Vorurteil kann für Interviews mit Männern nützlich sein, indem es bei bestimmten Themen möglicherweise zu reichhaltigeren Aussagen führt, wenn die Interviewerin von ihnen als einfühlsam charakterisiert wird.

Ich glaube, die Rolle der „respektvollen ZuhörerIn“ verkörpert zu haben, wobei ich der Ansicht bin, dass man während des Interviews zwischen den verschiedenen

Rollen wechseln kann. Erzählten meine Gesprächspartner beispielsweise von ihren Partnerschaften, wechselte ich in die Rolle der „Freundin“, zeigte mich verständnisvoll und gab, wenn danach gefragt wurde, auch etwas von mir preis. Zwar ist es unüblich, sich selbst als Forscherin einzubringen, doch hatte ich das Gefühl, dass die Befragten mir mehr anvertrauten, sobald sie wussten, dass ich nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiet Expertin für dieses Thema bin, sondern zudem privat involviert bin. Mein „Outing“ war ohnehin meist unausweichlich, da ich nach einer ersten Vorstellung stets gefragt wurde, woher ich komme und wieso mich türkisch-alevitische Männlichkeitsforschung interessiert. Dennoch wahrte ich die nötige Distanz, persönliche Ansichten meinerseits kehrte ich nicht hervor. Ich bemühte mich, bei jedem Interview sensibel und aufmerksam zu sein, wissend, dass sich die Reaktionen von Befragtem und Fragender wechselseitig bedingen. Jedes Gespräch fand unter anderen Bedingungen statt, die jeweilige Atmosphäre war demnach sehr unterschiedlich und wurde in den Auswertungen berücksichtigt. Dennoch, so Pini (2005), ist es das Forschungsthema der Untersuchung, das ein Interview maßgeblich formt.

Welche Personen für die Befragung ausgewählt wurden, wird im Folgenden erläutert.

4.2. Die Untersuchungsgruppe

Befragt wurden neun Männer im Alter zwischen 21 und 36 Jahren, die entweder bereits in Österreich geboren wurden oder, mit zwei Ausnahmen, vor dem Volksschulalter von der Türkei nach Österreich migrierten. Sie gehören demnach (je nach Definition) der eineinhalbten beziehungsweise der zweiten Generation an. Wichtig war mir, erwachsene Männer zu befragen, die die Pubertät bereits abgeschlossen haben, denn wie eingangs erwähnt, existieren weniger Studien über erwachsene Männer als über Jugendliche mit Migrationshintergrund. Zudem gehe ich davon aus, dass im Erwachsenenalter eine gefestigtere Vorstellung von Männlichkeit existiert als dies in der Jugend der Fall ist.

Ziel war eine durchmischte Untersuchungsgruppe hinsichtlich Ethnie, sozialer Herkunft, Ausbildung, sexueller Orientierung. Es sollten Singles ebenso befragt

werden wie Ehemänner und Väter. Die Fallauswahl strebte einen maximalen Kontrast an, um möglichst unterschiedliche türkisch-alevitische Männlichkeitsentwürfe zu erforschen.

Im Sinne des theoretischen Samplings wurde die mittels Schneeballverfahren generierte Stichprobe je nach Erkenntnisstand erweitert und solange ergänzt bis eine theoretische Sättigung eintrat. Diese Vorgehensweise ist besonders bei explorativen Studien empfehlenswert. (vgl. Merrens 2009)

Bezüglich der Ethnie definierten sich die meisten als „Kurdisch“, drei der Befragten gaben explizit „Zaza“ an, ein Befragter ist ethnischer Türke. Sie gehen unterschiedlichen Beschäftigungen nach, darunter beispielsweise Studenten, Unternehmensgründer und ein Gesprächspartner, der sich als „*arbeitslos, aber nicht beschäftigungslos*“ bezeichnete. Es wurden, wie geplant, Singles, Männer in Partnerschaften (mit Frauen mit und ohne Migrationshintergrund) und ein verheirateter Familienvater befragt. Lediglich bezüglich der sexuellen Orientierung konnte keine Durchmischung erzielt werden. Zwar kannten meine Kontaktpersonen homosexuelle Männer, doch erklärte sich schlussendlich trotz Zusicherung der Wahrung ihrer Anonymität leider keiner der infrage kommenden zu einem Gespräch bereit. Das Thema Homosexualität spielte jedoch in jedem einzelnen Interview eine Rolle (siehe dazu Seite 47ff).

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit werden nun die zentralen Ergebnisse der empirischen Untersuchung vorgestellt.

5. Ergebnisse

Müsste ich sämtliche Interviews zusammenfassen und das Hauptkriterium aller türkisch-alevitischer Männlichkeitsentwürfe definieren, hieße es Distinktion. Es geht stets darum, sich abzugrenzen: von der Elterngeneration, der Türkei, der eigenen Community, der Ethnie, einer Religion, bestimmter politischer Strömungen, sexueller Orientierungen, vom anderen Geschlecht und letztlich vom eigenen, von „den Männern“. Doch wäre dieser Schluss zu einfach und kein spezifisches Kriterium für türkisch-alevitischer Männlichkeitsentwürfe, da Zugehörigkeit und Abgrenzung Bestandteile jeder Persönlichkeit sind.

Insgesamt wurden sechs Kernkategorien mit ihnen untergeordneten Konzepten gebildet, die sich wechselseitig bedingen:

- Körper
- Tradition und Gemeinschaft
- Abgrenzung
- Soziale Beziehungen
- Freiheit
- Stolz und Ehre

Diese Kernkategorien werden im Folgenden vorgestellt. Sie sind jedoch nicht als voneinander abgrenzbar zu verstehen, die Verbindungen untereinander müssen stets mitgedacht werden.

Da es sich um eine explorative Studie handelt, lege ich großen Wert auf verständlichen, deskriptiven Charakter. Die einzelnen Kategorien sollten nicht als vollständig oder endgültig betrachtet werden. Im Sinne der Grounded Theory bilden sie ein vorläufiges Ende der Analyse und ihre Präsentation nur eine Form der Ergebnisdarstellung.

5.1. Körper

Blicken wir zurück auf die bereits erwähnte Einstiegsfrage „*Was bedeutet es für dich, ein Mann zu sein?*“, so könnte man Antworten vermuten, die gleich zu Beginn Körperlichkeit thematisieren. Dies war jedoch nicht der Fall. Erst viel später, oftmals sogar erst nach der konkreten Nachfrage wie „*Was ist für dich männlich?*“ oder „*Was ist für dich unmännlich?*“ wurde Körperlichkeit von den Befragten mit einbezogen.

Der Körper ist wie das Geschlecht eine soziale Konstruktion. (vgl. Meuser 2010) Noch vor weniger als hundert Jahren diente der Körper als „Arbeitsgerät“, das es zu disziplinieren galt. Heute steht die Inszenierung im Vordergrund. Der Körper wird für die meisten Arbeiten nicht mehr benötigt, körperliche Fitness dient weniger dem Kraftaufbau als dem sportlichen, momentan erwünschten Erscheinungsbild. Ein Interviewpartner verdeutlicht den vorherrschenden Leistungsdruck folgendermaßen:

„Ja leider wird das immer wichtiger weil immer mehr ins Fitnesscenter gehen und immer mehr Typen halt ausschauen und du willst halt nicht im Konkurrenzkampf hinten bleiben ja ((lacht)) also von dem her denk ich ma schon dass es auch wichtig is und das zeigt auch über deine Disziplin eigentlich was na wenn du halt besser gebaut bist und das durchziehst im Fitnesscenter glaub ich zeigst du auch dass du a Disziplin hast dass du das durchziehst und dass du ein stärkerer Mann bist und so ja (...).“ (Interview 07: 11)

Disziplin spielt der Aussage nach zu urteilen weiterhin eine große Rolle, jedoch unter einem anderen Gesichtspunkt. Man ist diszipliniert, wenn man regelmäßig Sport treibt. Man ist diszipliniert, wenn man „etwas durchzieht“. Die Konkurrenz ist groß, wenn man sich jedoch anstrengt, kann man einer von den „stärkeren Männern“ sein. Dieses Leistungsprinzip („etwas durchziehen“, „etwas schaffen“, „nicht jammern“, „etwas erreichen im Leben“, „etwas leisten“) war für viele der Interviewpartner ein zentrales Merkmal von hegemonialer Männlichkeit.

Meuser (2001) setzte sich mit den Inhalten von Männermagazinen auseinander. Vor allem „Men´s Health“, das erfolgreichste unter ihnen, suggeriert Meuser zufolge, dass der Mann an sich selbst arbeiten kann, dadurch mehr Selbstvertrauen gewinnt und somit in sämtlichen Bereichen des Lebens erfolgreich sein kann. Wer den Körper

nicht diszipliniert und ständig kontrolliert, riskiere große Unzufriedenheit und Misserfolg bei Frauen und im Beruf. Um dies zu vermeiden, liefert das Magazin zahlreiche Tipps, wie man richtig trainiert, um einen Waschbrettbauch zu erlangen, wie man sich kleiden sollte, um Frauen zu beeindrucken und dergleichen mehr. Das Cover ziert meist ein gesund aussehender, athletischer, jedoch nicht übermäßig trainierter Mann mit nacktem Oberkörper. (vgl. Meuser 2001)

Es geht bei der Bearbeitung des Körpers jedoch nicht nur um Modetrends oder psychische Stärke. Physisch dient sie dazu, mit Hilfe des durchtrainierten, kräftigen Körpers, andere (Schwächere, vor allem Frauen) und die eigene Person zu beschützen. Der Körper dient als potentiell Kampfinstrument, das allzeit bereit *wäre*. Denn praktisch, so sind sich die Gesprächspartner einig, ist Gewalt keine Lösung und niemand von ihnen möchte mit dem Gesetz in Konflikt geraten.

Die Binarität der Geschlechter erscheint „natürlich“, „normal“ und „unvermeidlich“, in den Körpern und Habitus präsent. (Bourdieu 2005: 19f) Anhand des Körpers kann man erkennen, ob es sich um eine Frau oder einen Mann handelt, selbst wenn wir angezogen und die primären Geschlechtsmerkmale nicht erkennbar sind. Denn Geschlecht ist mit Hilfe von Kleidung, Frisur, Make-Up oder Accessoires kulturell geformt. Ebenso kulturell geformt ist der Gang. Allein wie man sich bewegt verweist auf ein „männliches“ oder „weibliches“ Geschlecht. Wir „wissen“, so Meuser, dass sich unter einer spezifischen Bekleidung (beispielsweise einem Rock) eine Vagina verbirgt. Und selbst bei der Travestie funktioniert es, wir „wissen“, dass tatsächlich ein Penis unter dem schillernden Kleid steckt, dass das Darunter und das Darüber nicht zusammenpassen. (Meuser 2010: 129ff)

Transsexuelle Menschen hegen oft den Wunsch nach einer geschlechtsumwandelnden Operation, da das Innen und das Außen „zusammenpassen“ müssen und sie sich nur als „richtige Frau“ beziehungsweise „richtiger Mann“ fühlen können, wenn auch ihr Körper diese Merkmale aufweist. Damit wird außerdem die gesellschaftliche Geschlechterordnung gestützt. Queere Bemühungen, die diese vorherrschende Binarität aufbrechen möchten, finden wenig Zuspruch. (ebd.) Siehe dazu auch Seite 49.

Für die befragten Männer standen physiologische Merkmale im Vordergrund. Männer zeichnen sich durch breite Schultern aus, sie sollten groß und stark sein, keinesfalls schwächlich. Nicht alle Interviewpartner entsprachen diesen Vorstellungen. Jene, die

dies nicht taten, versuchen sich durch Krafttraining einen kräftigeren Körper anzueignen.

Auch wurden Bart und Körperbehaarung als typisch männliche Kennzeichen genannt. Bei den von mir befragten türkisch-alevitischen Männern war der dunkle, dichte Haarwuchs sehr ausgeprägt – sie sind dadurch optisch eindeutig von der Mehrheitsgesellschaft zu unterscheiden, was sie auch selbst zur Sprache brachten.

Als unmännlich wird jede Art der Ornamentierung des Körpers betrachtet, vor allem Ohrringe und „*alles was glitzert*“. (Interview 02: 12) Wichtig ist den Männern, dass deutlich zu erkennen ist, ob es sich um einen Mann oder eine Frau handelt, weshalb Make-Up (auch wenn bereits von vielen Freunden eines Befragten benutzt) abgelehnt wird. „(...) Experimentieren (vor allem in Kosmetik und Kleidung) [ist] den Frauen vorbehalten (...)“. (Bourdieu 1982: 598)

Zu beobachten ist momentan der Trend akkurat gezupfter Augenbrauen bei (jungen) Männern. Davon distanzierten sich die Interviewpartner vehement. Eine Korrektur (wenn die Augenbrauen mittig zusammenwachsen) wäre erlaubt, zu dünn gezupfte Augenbrauen seien jedoch inakzeptabel, weil „*die schauen aus wie Frauen nur halt mit kurzen Haaren*“. (Interview 04: 10) Demnach verbindet der Interviewte lange Haare mit Weiblichkeit und kurze mit Männlichkeit.

Ein Befragter betonte, dass er sich die Augenbrauen „*aber selber natürlich*“ zupfen würde.

Manche würden bestimmte Farben nicht tragen, selbst wenn sie modern wären. Einer argumentierte wiederum: „*Ich muss sagen, ich zieh auch gern rosa an (...) das is a freundliche Farbe.*“ (Interview 07: 10) Weibliche Mode betont in der Regel die Körperformen, männliche dagegen soll nicht in der Bewegung hindern. Die Farben unterscheiden sich, Männer kleiden sich nach wie vor eher dunkler und farbloser als Frauen. Es ist ein Wandel zu beobachten, doch Schönheit und Mode werden Meuser (2010) zufolge seit dem 19. Jahrhundert dem Weiblichen zugeordnet. „Nicht der Mann hat schön zu sein, sondern die Dinge und Menschen, die ihn umgeben.“ (Meuser 2010: 134) Besonders deutlich wurde dies bei vielen Befragten dadurch, dass sie betonten, wie hübsch ihre Partnerinnen wären, wie groß ihre Oberweite, wie schön ihre Augen und wie strahlend ihr Lächeln.

Durch das Aufkommen des nackten männlichen Körpers in der Werbung existiert seit einigen Jahren eine Vorstellung davon, wie ein Männerkörper auszusehen hat. Gestaltung und Verschönerung ist Teil der Männerwelt geworden. Doch es gibt einen gravierenden Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Körperverständnis: Frauen *müssen* permanent ihren Körper gestalten, Männer *können* dies tun, es verschafft ihnen Pluspunkte, sie bleiben jedoch auch ohne dieses Kümmern ein vollwertiger Mann. Frauen werden nach wie vor auf ihren Körper reduziert, für die Männer bedeutet er einen „Zusatz“. (Meuser 2010: 139)

Für meine Gesprächspartner war es vor allem wichtig, „*gepflegt*“ zu sein. Sie zählen dazu regelmäßige Körperpflege, Friseurbesuche und das Benutzen von Parfum. Auffällig ist, dass jedes Verhalten als „männlich“ bewertet wird, sobald es von einer Mehrheit von Männern praktiziert wird. Bezüglich des Zupfens der Augenbrauen meinte einer der Befragten:

„(...) das hab ich früher dacht, dass das eigentlich sehr schwul aussieht, aber zu der Zeit, passt das eigentlich besser weil es machen immer mehr Leute (...)“ (Interview 07: 10)

Er legitimiert also seine Verschönerungspraktik damit, dass viele andere dies auch tun. Somit könne es gar nicht unmännlich sein. Es entspricht sogar dem gängigen Schönheitsideal. Über das Eigenschaftswort „schwul“ und seine unterschiedliche Verwendung siehe Seite 49. Auch der Akt des Zupfens wird thematisiert. Wie bereits erwähnt, scheint es wichtig zu sein, *wer* zupft. Sich quasi-öffentlich beim Friseur zupfen zu lassen ist demnach „*peinlicher*“ als es zu Hause ohne AugenzeugInnen selbst zu tun. Nicht zu vergessen, dass Männlichkeit häufig mit Aktivität assoziiert wird. Der Mann als Macher, der keinen Kontrollverlust befürchten muss, selbst wenn es „nur“ um die Verschönerung seines Körpers geht. Doch nicht allein Verschönerung wurde thematisiert, der Körper kann auch Zugehörigkeit signalisieren. Die Gesprächspartner erzählten von FreundInnen und Bekannten, die durch Tätowierungen oder Halsketten ihre Religionszugehörigkeit demonstrieren. So

ziert das Zülfikar-Schwert⁹ zahlreiche Männer- und Frauenkörper an unterschiedlichsten Stellen. Alle Befragten distanzieren sich von dieser Zurschaustellung des Glaubens. Sie hielten es für übertrieben oder unangebracht. Einer der Männer wies darauf hin, dass Tätowierungen im Islam verboten seien, ein anderer, dass ein Schwert prinzipiell nicht als Symbol der AlevitInnen benutzt werden sollte, da das Alevitentum eine friedliche Religion sei und das Schwert eine kriegerische Funktion habe.

Connell (2004) zufolge agiert und limitiert der männliche Körper. Er agiert, wenn es um Aggression, Kraft oder Sexualität geht und er limitiert, wenn davon die Rede ist, dass Männer keine Kinder versorgen könnten (oder sie dies zumindest nicht so gut wie die Frauen könnten, in deren Natur es schließlich läge) und Homosexualität unnatürlich sei.

Im Zusammenhang mit Sexualität war der ständige Vergleich auf der heterosozialen Ebene vorrangig. Die Sexualität des Mannes wurde in allen Interviews zur Sexualität der Frau in Beziehung gesetzt. Das Geschlecht reglementiert, wer, was, wann, mit wem machen darf. Bourdieu (2005) argumentiert, dass diese willkürlichen Einteilungen in weiblich/männlich, Innen/Außen, Emotionalität/Rationalität, Natur/Kultur et cetera eine Notwendigkeit sind, um ein System der Gegensätze zu kreieren beziehungsweise diese in ein vorhandenes System einzugliedern. Die Unterschiede wirken dadurch natürlich, ihre Eingliederung in eine bestimmte Ordnung ebenso. Infolgedessen werden sie immer wieder bestätigt und reproduziert. Auffallend ist jedoch, dass diese Doxa durchwegs von den älteren Interviewpartnern (jene über 30 Jahren) kritisiert wurde. Die jüngeren Befragten (im Alter von 21 bis 27) empfanden sie dagegen als „natürlich“. Sie schreiben die Frau dem „Innen“ zu, vor allem, um sie beschützen zu können. Folgende Aussage verdeutlicht die Ängste eines Bruders:



9

(<http://www.alevi-bektas-herne.de/pages/de/alevitentum/das-schwert.php>)

*„Ja bei meiner Schwester, ja okay bei ihr wurde mehr halt, ver verboten wie sagt ma das (...) weil ich weiß nicht da gibt's schon **kleine** Unterschiede zwischen Frau und Mann also, weil immerhin wenn jetzt ein Mann auf der Straße geht nach zwölf Uhr in der Nacht, Männer werden ja nicht vergewaltigt es werden eher Frauen halt, vergewaltigt.“ (Interview 04: 3, 4)*

Er verdeutlicht damit, dass seiner Schwester nicht dieselben Freiheiten zugestanden werden wie ihm, er die Handlungsweise seiner Eltern jedoch rational nachvollziehen kann. Für ihn erscheint es logisch, dass die Schwester (nachts) zu Hause bleiben muss, da sie ansonsten einer Bedrohung ausgesetzt würde. Meuser (2001) erwähnt diesbezüglich, dass die Sexualität der einzige Bereich ist, in dem plötzlich der Mann der Natur zugeordnet wird. Er wird als triebhaftes Wesen eingestuft, das es zu bändigen gilt, bevor seine zügellose Lust ihn überwältigt. Seine Sexualtriebe beherrschen ihn geradezu, weshalb wehrlose Frauen geschützt werden müssen. Gleichzeitig verknüpft der Befragte die drohende Vergewaltigung mit einem bestimmten Zeitpunkt: *„nach zwölf Uhr in der Nacht“*. Mit der „Geisterstunde“ beginnt für ihn eine gefährliche Zeit, in der Schwächere nicht alleine gelassen werden sollten. Abgesehen von drohenden Vergewaltigungen, war auch einvernehmlicher Sex ein Thema in allen Interviews. Vor allem hinsichtlich der Jungfräulichkeit konnte erneut beobachtet werden, dass die jüngeren Gesprächspartner eine konservativere Sichtweise vertraten als die älteren. Es ging dabei weniger um Erfahrungen, die die Frauen noch nicht gemacht haben sollten oder um die „Unberührtheit“ als vielmehr um die befürchteten Reaktionen aus dem sozialen Umfeld:

„(...), weil ich würd nie so eine Frau haben wollen der, hinter der geredet wird ja dass jetzt dass sie mit dem und dem geschlafen hat das dann zu hören bekommen dass sie mit dem und dem geschlafen hat oder, ich weiß nicht, ich könnt mit so was nicht leben ehrlich gesagt.“ (Interview 04: 11)

Zu bedenken ist, dass sich der Interviewpartner eine alevitische Ehefrau wünscht, wie er an einer anderen Stelle des Gesprächs äußerte. Betrachtet man die Schätzungen auf Seite 31: 20 000 AlevitInnen leben in Wien. Viele sind in Vereinen aktiv, viele leben (noch) in Großfamilien beziehungsweise pflegen regen Kontakt zu

allen Verwandten (nicht nur zu jenen ersten Grades wie der Mehrheitsgesellschaft häufig unterstellt wird). Dadurch findet ein reger Austausch statt; nicht nur Eltern tauschen sich darüber aus, was die Kinder aktuell tun, auch Onkel, Tanten, Cousins, Großcousinen, Schwägerinnen, Großväter und viele mehr üben sozialen Druck aus, der dadurch auf allen lastet.

Gleichzeitig ist dieser Befragte der Meinung, dass es bei Männern „*eigentlich egal*“ ist, ob sie bereits mit vielen Frauen geschlafen haben. Ganz im Gegenteil, Frauen würden es schätzen, wenn der Mann bereits Erfahrung hätte und sich ausgelebt hat, da sie der Ansicht sind, dass dies das Risiko eines Betrugs während der Ehe minimieren würde.

Die älteren Befragten sahen die Sache anders. Sie meinten, Frauen und Männer könnten sich gleichermaßen ausleben. Unterschiede zu machen sei unfair, alle sollten frei sein und die gleichen Rechte haben. Ein Interviewpartner plädierte für eine Kulturrevolution, die sexuelle Freiheit für Frau und Mann bedeuten würde.

Alle Interviewpartner sprachen früher oder später über Homosexualität. Meist wurde das Thema von ihnen angesprochen, oftmals, wenn ich sie danach fragte, was für sie unmännlich wäre, antworteten sie: „*Schwule sind für mich nicht unmännlich*“. Es wurde damit der Anschein erweckt, dass es ihnen besonders wichtig ist, gemäß sozialer Erwünschtheit Homosexualität als „normal“ zu definieren; sie betonten geradezu übertrieben, dass sie nichts gegen schwule Männer hätten. Beck-Gernsheim (2007) gibt zu bedenken, dass bei allen Interviews ein Machtgefälle vorherrscht. Je unterschiedlicher die Gegenüber sind (sei es hinsichtlich Ethnie, Ausbildung oder anderen Achsen), desto eher werden jene Antworten gegeben, die der/die ForscherIn vermeintlich hören möchte. Je geringer die Unterschiede (beispielsweise gleiches Alter, gleiche Nationalität), desto erfolgsversprechender sei die Befragung ihr zufolge. Wäre ich selbst ein türkisch-alevitischer Mann, so wären die Antworten auf meine Fragen demzufolge möglicherweise anders ausgefallen.

Zum Thema Homosexualität wurden viele Episoden erzählt. Ein Befragter berichtete ausführlich über seine unfreiwilligen Besuche in Schwulenbars, die ihm letztendlich sehr gut gefielen. Unter anderem erfuhr er dadurch, dass viele verheiratete, türkische Männer vermutlich homosexueller Orientierung diese Bars besuchen. Ihm wurde dadurch Expertenwissen zuteil; ich hatte das Gefühl, dass er darauf durchaus stolz war und es gerne mit anderen teilt.

„Und, da kommen auch sehr viele türkische Männer die verheiratet sind ja (...) das is irgendwie traurig, das is sehr traurig (...) mein, die können nicht zu dem stehen, ja, und müssen heiraten, und holen dann ihre sexuelle Befriedigung eben dadurch, und vor allem die lassen sich nicht, die bum die lassen sich nicht hm ficken [leise] sondern die, ah tschuldigung die ficken sondern die lassen sich ficken, das is scho traurig (...)“ (Interview 01: 27)

„Traurig“ ist für diesen Gesprächspartner nicht allein die Tatsache, dass die Männer ihre Sexualität heimlich ausleben müssen, sondern, dass sie den aktiven Part dabei abgeben.

Der Körper an sich hat ein Vorne und ein Hinten, wobei letzteres als weiblich, passiv und unterwürfig gilt. Homophobe Beschimpfungen beziehen sich stets auf dieses Hinten, das „Genommen werden“. Beim Geschlechtsakt selbst sollte der Mann „oben“ sein, die Frau „unten“. Das „Oben“ ist aktiv, also männlich, das „Unten“ passiv, also weiblich, der männlichen Herrschaft unterworfen. (Bourdieu 2005: 38) Frauen werden von der Gesellschaft darauf vorbereitet, Sexualität nicht losgelöst von Gesprächen, Gefühlen, Zärtlichkeiten und dergleichen zu erleben. Männern hingegen wird eine Abkapselung des Aktes an sich unterstellt, die die Penetration und den Orgasmus in den Mittelpunkt rückt. Befriedigt ein Mann eine Frau, so wird diese dadurch wiederum vom Mann beherrscht; sie „braucht“ den Mann, der ihr den Orgasmus verschafft und sich damit seiner Männlichkeit und dem Besitz der Frau sicher sein kann. Bourdieu beschreibt, dass Männer Genuss empfinden, wenn sie die Macht haben, Genuss zu bereiten. Bei homosexuellen Beziehungen wäre ein Wechsel der jeweiligen Rolle prinzipiell möglich, wodurch erkennbar ist, dass der aktive und der passive Part nicht von den sozialen Bedingungen zu trennen sind. Die Paare reproduzieren meist die vorherrschenden Strukturen, ein Partner ist der weibliche, passive Part, einer der männliche, aktive. Mein Gesprächspartner geht jedoch davon aus, dass die türkischen Männer den passiven Part verkörpern (*„die lassen sich ficken“*) und somit die weibliche Rolle einnehmen. Diese Unterwerfung bezeichnet Bourdieu als „doppelte Verleugnung von Männlichkeit“. (Bourdieu 1982: 598) Die Männer stellen damit eine untergeordnete Männlichkeit par excellence dar. (vgl. Connell 2005)

Auffällig war zudem, dass Homosexualität nicht als „gegeben“ betrachtet wurde. Schwul zu sein, wird nicht als Faktum akzeptiert, es ist für die Befragten eine aktive Entscheidung, ob ein Mann Männer liebt beziehungsweise Sex mit Männern praktiziert oder nicht (wobei nie von Liebe gesprochen wurde, für die Befragten stand allein der sexuelle Akt im Mittelpunkt des Interesses).

Manche glauben, dass Homosexualität anezogen ist und „verhindert“ werden könnte, wenn man den Kindern das Gefühl gibt, dass es nichts Verbotenes sei. Dann wäre es „*nicht nötig, schwul zu sein*“, so die Auffassung eines Interviewpartners, weil es nichts Verbotenes und somit weniger interessant wäre. Auch war es für ihn nicht verwunderlich, dass ein kurdischer Bekannter schwul „wurde“, da er schließlich nur mit Mädchen aufgewachsen sei.

Bourdieu (1982) zufolge ist die Akzeptanz von Homosexuellen mit der Position in der sozialen Hierarchie verknüpft. Demnach sei der Anteil anerkannter und bekennender schwuler Männer in höheren Klassen größer als beispielsweise in der Arbeiterklasse. Bezüglich meiner Interviews konnte ich homophobe Ansichten keiner bestimmten sozialen Schicht zuordnen, Studenten äußerten sich dahingehend gleichermaßen wie beispielsweise der arbeitslose Befragte.

„Schwul sein“ wurde auch als Bezeichnung für „weich sein“ oder „unmännlich sein“ benutzt. Die Farbe rosa wurde beispielsweise von einem Gesprächspartner als „schwul“ charakterisiert. Hier stellt sich die Frage, welches Bild von Homosexuellen existiert – stets weiblich, tuntig, glitzernd, rosa? Ein Befragter meinte, sein Bekannter wäre nur schwul, um sich in den Mittelpunkt zu drängen. Der schwule Mann als Entertainer und Showstar hat in der Türkei eine lange Tradition. Bülent Ersoy, Zeki Müren und weitere Musiklegenden konnten und können sich öffentlich als homo-beziehungsweise transsexuell präsentieren und ihre Karrieren fortführen. Sie werden jedoch als „light erkek“ („light Mann“) bezeichnet. Schwule Männer seien demnach weniger männlich, weicher, emotionaler, eben ein „light Mann“.

Die meisten Befragten erwähnten von sich aus, dass Männer weinen dürften, auch wenn ihnen als kleine Buben beispielsweise vom Großvater gesagt wurde, dass „richtige Männer“ nicht weinen. Zu seinen Ängsten zu stehen wurde außerdem angesprochen. Nicht wegzulaufen, wird als männlich betrachtet. Zwar gaben nur wenige Befragte an, als Kinder oder Jugendliche Mutproben gemacht zu haben (die meisten meinten, sie hätten so etwas nicht nötig gehabt), doch das Thema Angst

wurde stets besprochen. Besonders schwierig gestaltete sich dieses Thema in einem Gespräch: der Befragte meinte, er hätte Angst vor Messern und würde sich dagegen therapieren, indem er sich damit selbst verletzt. Fraglich ist, warum der Befragte eine so intime Beichte vor mir ablegte, was er damit bezwecken wollte und warum er dies tut. Wofür steht die Selbstverletzung, die sich letzten Endes auch gegen den eigenen Körper richtet? Möglicherweise möchte er damit demonstrieren, dass er aktiv etwas tut. Er hält nicht viel von ÄrztInnen und ist der Ansicht, dass man an seine Selbstheilungskräfte glauben sollte – seine Großmutter hätte das auch immer getan.

Auch meinte ein Befragter, dass Männer nicht jammern sollten. Dies steht wiederum im Kontext zur Aktivität. Männer sollen nicht jammern, sondern aktiv gegen die Dinge ankämpfen. Man denke an die Gegensätze hart/weich, aktiv/passiv, Rationalität/Emotionalität.

Zu guter Letzt sei eine biologische Funktion des männlichen Körpers erwähnt: er sollte dazu fähig sein, Kinder zu zeugen. Vor allem den jüngeren Befragten war dieser Aspekt besonders wichtig. Es stellt sich die Frage, ob Unfruchtbarkeit demnach bedeuten würde, unmännlich zu sein.

5.2. Tradition und Gemeinschaft

Wie bereits ab Seite 26 erläutert, herrscht Uneinigkeit darüber, ob das Alevitentum islamischen Ursprungs ist oder nicht. Die meisten Interviewpartner bezeichneten sich selbst eindeutig als „muslimisch“. Drei der insgesamt neun Befragten erweckten den Eindruck, sich bereits intensiver mit der alevitischen Geschichte befasst zu haben. Einer davon erzählte sehr ausschweifend von unterschiedlichsten Traditionen und ihren Ursprüngen. Er zählt zu denjenigen, die aktiv an deren Aufrechterhaltung mitwirken und dahingehend viel unternehmen. Durch Wissen wird Macht demonstriert, sei es mir als Frau gegenüber oder als nicht türkisch-alevitische Person. Gleichzeitig hatte ich das Gefühl, dass ich als Expertin betrachtet wurde. Möglicherweise, weil ich vor den Interviews erklärte, dass die Männer auch türkische Begriffe verwenden könnten oder aber auch, weil ich ihnen durch das Erklären meines Forschungsvorhabens mein Wissen demonstrieren konnte.

Es existiert ein großer Unterschied zwischen dem Reden über die Religion und der aktiven Religionsausübung. Viele der Befragten sagten, dass sie gläubig sind und das Alevitentum einen großen Stellenwert in ihrem Leben hat. Dennoch üben sie viele Traditionen nicht aus, gehen nicht in Cems und haben große Wissenslücken. Oftmals wird die Religion auch von den Eltern nicht aktiv ausgeübt beziehungsweise nicht an die Kinder weitergegeben. Viele Angehörige der zweiten Generation eigneten sich das Wissen über die Religion selbst an (mit dem Internet als Hauptinformationsquelle). Diese Entwicklungen müssen in Verbindung mit der Geschichte der AlevitInnen betrachtet werden. Für die Eltern war ihr Glaube in der Türkei stets mit Angst, Verfolgung und Unterdrückung verbunden. Es dauerte viele Jahre, bis die ersten MigrantInnen in den neuen Heimatländern zu ihrer Religion zurückfanden. Ab den 1990er Jahren entwickelte sich in Österreich eine Vereinslandschaft, die vor allem der Vernetzung diente. (vgl. Akkaya 2006) Die Entstehung der Vereine ist in Zusammenhang mit den Anschlägen in Sivas (siehe Seite 29) und dem neu gewonnenen Selbstvertrauen beziehungsweise Aufbegehren zu betrachten.

Es wurden Cems abgehalten, Hochzeiten gefeiert und in gewisser Weise damit die dörflichen Strukturen in der Migration wieder aufgebaut. Beck-Gernsheim spricht von

„ethnischen Gemeinden“. (Beck-Gernsheim 2007: 106ff) MigrantInnen (so auch die Familien meiner Befragten) ziehen dahin, wo Verwandte und/oder Bekannte bereits leben. Dadurch entstehen ethnische Gemeinden mit religiösen, politischen oder Sport-Vereinen, in Deutschland auch alevitische Schulen et cetera. Eigene Institutionen werden aufgebaut, die meist seitens der Aufnahmegesellschaft als integrationshemmend betrachtet werden, Beck-Gernsheim gemäß jedoch nicht nur eine Brücke zur alten Heimat, sondern auch zur neuen schlagen. Durch diese Einrichtungen werden die neu zugewanderten MigrantInnen aufgefangen und betreut, so hilft die Gemeinschaft etwa bei der Wohnungs- und Jobsuche. Nützlich sind die ethnischen Gemeinden für die zweite und dritte Generation in der Hinsicht, dass sie das Gefühl für und den Kontakt zur alten Heimat aufrechterhalten. Die Kinder wachsen gemeinsam auf, es entstehen Freundschaften, nicht aufgrund der gemeinsamen ethnischen oder nationalen Herkunft, sondern aufgrund der gleichen Rahmenbedingungen, der gleichen sozialen Herkunft. Man kann gemeinsam über die alte sowie über die neue Heimat und deren Eigentümlichkeiten lachen. Außerdem findet man Verständnis für Probleme, die FreundInnen ohne Migrationshintergrund nicht nachvollziehen können – Diskriminierung oder strenge Eltern. (vgl. Beck-Gernsheim 2007) Meine Gesprächspartner berichteten, dass sie vor allem während der Adoleszenz in Vereinen aktiv waren. Dort übten sie gemeinsam mit anderen Jugendlichen die traditionellen Tänze, manche lernten Saz (die türkische Langhalslaute) oder alevitische Gedichte und Lieder. In gewisser Weise dienen diese Vereine (seien sie eher politisch, seien sie eher religiös dominiert) sogar als Heiratsmarkt. Vor allem bei Hochzeiten, die meist in großen Vereinslokalen abgehalten werden, kann Ausschau nach der zukünftigen Freundin oder Braut gehalten werden. Zum Thema Partnerschaft siehe Seite 68ff.

Sprache war für manche der Befragten ein wichtiges Mittel, um Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu demonstrieren. Vor allem seitens der kurdischen Gesprächspartner wurde erwähnt, wie wichtig Zazaki sei. Die Zaza sind eine Volksgruppe aus Ostanatolien. Ihre Sprache (Zazaki) wird oftmals fälschlicherweise dem Kurdischen zugeordnet. Tatsächlich handelt es sich jedoch um eine andere Sprachfamilie. Jene Interviewpartner, die sich als Zaza bezeichneten, kommen aus den Gebieten Tunceli (ehemals Dersim) und Erzincan, die ursprünglich hauptsächlich alevitisch geprägte Dörfer aufwiesen. Zazaki war in der Türkei eine verbotene

Sprache, weshalb die Eltern der Befragten diese nicht ihren Kindern beibrachten, sie in der Migration sogar als „Geheimsprache“ benutzten, wenn die Kinder sie nicht verstehen sollten. Manche eignen sich nun die Sprache selbst an; einer der Befragten engagiert sich dahingehend besonders, er veröffentlicht Bücher auf Zazaki.

Mehrsprachigkeit wird von allen Befragten als Bereicherung empfunden. Ihre eigenen Kinder sollten nach Möglichkeit Deutsch und Türkisch (und Zazaki) lernen.

Viele der Befragten betonen, dass sie die philosophischen und ethischen Aspekte der Religion schätzen, die Regeln jedoch nicht befolgen würden. Manche Feste werden in allen Familien der Interviewpartner gefeiert, so das Ende der zwölf-tägigen Fastenzeit („On iki imam“ – „die zwölf Apostel“) im „Trauermonat“ Muharrem. Diese Zeit dient der gemeinsamen Erinnerung an den ermordeten Sohn Alis, der am zehnten Tag dieses Monats in Kerbela starb. Die ersten zehn bis zwölf Tage soll deshalb nicht gelacht, sondern getrauert werden. Manche Männer rasieren sich während dieser Zeit nicht (ursprünglich sollte zudem auf das Waschen verzichtet werden), die Frauen tragen Trauerkleidung, es soll so wenig wie möglich getrunken werden. Am letzten Tag des Muharrem wird eine süße Suppe, die Aşure, gekocht. Sie enthält mindestens zwölf Zutaten, darunter viele Nüsse. Die Aşure wird an alle Verwandten, Bekannten und FreundInnen verteilt. Alle geben Suppe und bekommen Suppe. (vgl. exemplarisch Gümüş 2001)

Viele andere Feste werden nicht mehr praktiziert oder werden versucht, wiederzubeleben, so zum Beispiel der Gağant, eine aus dem Armenischen stammende Tradition, die den Heiligen Drei Königen ähnelt. Das Wissen um die Existenz dieser Feste und Traditionen spielt eine große Rolle. Viele Bräuche sind in Vergessenheit geraten. Ebenso die meisten Bestandteile eines Cems. Die Befragten verfügen dahingehen über unterschiedlich ausgeprägtes Wissen. Eine Tradition war jedoch allen bekannt: die Wahl- beziehungsweise Wegbruderschaft (Musayip). Es handelt sich dabei um ein Ritual zwischen zwei Männern, die sich damit ewige Treue schwören. Eine Heirat zwischen diesen beiden Familien ist nicht erlaubt. Einer der Befragten bezeichnete den Musayip seines Vaters als ihm näher stehend als sein blutsverwandter Onkel. Durch diese Wahlverwandtschaften sollte ursprünglich das soziale Netzwerk vergrößert und die Solidarität gestärkt werden. Sie dienten zudem der Kontrolle der Einhaltung der Normen. (vgl. Gümüş 2001) Heute kennen zwar die

Angehörigen der zweiten Generation diese Tradition, sie praktizieren sie jedoch selbst kaum noch. Zudem gaben einige der Befragten an, dass ihre „Brüder“ österreichischer oder jugoslawischer Herkunft sind und somit für dieses Ritual nicht in Frage kämen. Zu bedenken ist, dass sich religiöse Praktiken verändern. Sie sind historisch betrachtet nicht starr und vor allem in der Migration unterliegen sie großen Veränderungen. (vgl. Beck-Gernsheim 2007)

Zu diesen Umbrüchen gesellt sich bei manchen Gesprächspartnern die Angst vor einer Islamisierung. Besonders ein Befragter äußerte sich dahingehend sehr kritisch. Weil AlevitInnen nicht viel über ihre Ursprünge wissen, seien sie seiner Ansicht nach leicht beeinflussbar. Viele glauben demnach, dass sie Muslime sind und würden womöglich sogar bald in die Moschee gehen und im Ramadan fasten:

„(...) jetzt bekomme ich SMSse beim Opferfest von meinen Freunden also gratuliere zum Opferfest, das hab ich niemals gehabt das bedeutet nach zehn zwanzig Jahren werden meine Leute beten, unsere Leute werden beten also ins Moschee gehen und beten wenn man das nicht verhindert, und das finde ich für niemanden gut, für niemand das sag ich ganz offen“ (Interview 03: 10, 11)

In dieser Aussage zeigt sich, dass der Befragte eine große Unsicherheit hinsichtlich der eigenen Geschichte und dem Glauben wahrnimmt. Viele AlevitInnen fühlen sich dem Islam zugehörig, teils angesichts der politischen Ereignisse in der Türkei, teils aufgrund der türkischen Medien, die in der Migration konsumiert werden. Vor allem die türkisch-nationalistisch geprägten TV-Sender, die seit Anfang der 1990er Jahre zu empfangen sind, beeinflussen die Selbstwahrnehmung, ist ein anderer Interviewpartner überzeugt. Ein weiterer Gesprächspartner sprach von einer „Identitätskrise“, ausgelöst von den westlichen Medien; die Jugendlichen wüssten nicht, zu welcher Kultur sie gehören. Einige der interviewten Männer gaben zu bedenken, dass die AlevitInnen dem christlichen Glauben beziehungsweise der abendländischen Kultur viel näher sind als der islamischen. Sie kritisieren vor allem, dass sie seitens der Mehrheitsgesellschaft stets mit den SunnitInnen in einen Topf geworfen werden. Diese Thematik wird im Kapitel „Abgrenzung“ näher betrachtet.

Hinsichtlich der Forschungsfrage war das Thema Beschneidung für mich interessant. Uneinigkeit herrschte seitens der Befragten darüber, ob sie eine religiöse oder traditionelle Praktik darstellt. Auffallend ist jedoch, dass lediglich einer der neun Befragten seinen Sohn nicht beschneiden lassen würde. Für alle anderen ist die Beschneidung eine Selbstverständlichkeit, die teilweise mit pseudomedizinischen Argumenten versucht wurde zu legitimieren:

„(...) vor allem is es ja hygienischer und dann, die die, sag ma so die Leistung des Mannes steigt dadurch, und die Frau hat, ja is leider so ich mein das klingt jetzt vielleicht is jetzt vielleicht a bissl, derb ausgedrückt aber is so ja (---) also F Frauen freuen sich glaub ich schon darüber (---) und vor allem meine Freundin hätt auch nix dagegen also, wenn das, wenn's ein Junge wird dann wird's auf jeden Fall beschnitten und sie hat auch nix dagegen“ (Interview 01: 12)

Der Befragte argumentiert hinsichtlich der Beschneidung nicht mit Tradition oder Religion, er möchte seine Entscheidung rational begründen. Hygiene und Potenz lauten seine schlagenden Argumente, gegen die niemand etwas einwenden kann. Abgesehen von all jenen, die nicht beschnitten sind – sind sie deshalb weniger „sauber“?

Mit der Potenz wird wiederum der Bogen zur Körperlichkeit gespannt. Ein richtiger Mann hat potent zu sein und er verhilft seinem ungeborenen Sohn dazu, ein solcher zu werden. Letztlich hätten auch die Frauen etwas davon, es ist also an alle gedacht. Die Partnerin dieses Interviewpartners hat keinen Migrationshintergrund, ist seinen Aussagen zufolge jedoch mit einer Beschneidung einverstanden, wenn sie einen Sohn bekommen.

Geschlecht ist, wie bereits erwähnt, relational, nur durch das jeweils andere wird es als unterschiedlich erkannt. Weiblich ist demnach gleich nicht männlich, männlich ist nicht weiblich. Für die Habitus gilt dieselbe Regel, in Abgrenzung zum weiblichen existiert ein männlicher Habitus, der mit Hilfe „einer ungeheuren Sozialisationsarbeit“ geformt wird. (Bourdieu 2005: 45) Besonders wichtig sind Bourdieu gemäß die so genannten Einsetzungsriten. Als „Initiationsritus der Männlichkeit par excellence“ bezeichnet Bourdieu die Beschneidung. (Bourdieu 1997: 183). Einsetzungsriten

symbolisieren in feierlicher Atmosphäre, wer zur Gruppe der Männer gehört und wer nicht oder wer bereits aufgenommen wurde und wer noch zu jung dafür ist. Sie zeigen auch an, wer nie dazugehören wird, weil dem- beziehungsweise hauptsächlich derjenigen „etwas fehlt“. All diese Riten haben die Aufgabe, das zum jeweiligen Geschlecht passende Verhalten zu regulieren. Auch können Ablösungsriten dazu dienen, die Buben von ihren Müttern zu trennen, sie in männliche Orte einzuführen und ihnen damit zu einem männlichen Habitus zu verhelfen. „Männlichkeit gibt es nicht umsonst; sie muss verdient werden.“ (Buyurucu 2008: 94)

Die Gruppe der bereits sozialisierten Männer ist dabei von großer Bedeutung, sie unterstützen mittels zahlreicher Praktiken den Bruch mit der mütterlichen, weiblichen Welt. Die Beschneidung stellt im wahrsten Sinne des Wortes einen Schnitt dar. Die Welt der Mutter wird vom Buben abgeschnitten und er tritt ein in die Welt der Männer. (vgl. Bourdieu 2005; Buyurucu 2008)

An die Beschneidungsfeier selbst können sich nicht alle Befragten erinnern. Vor allem bei den jüngeren Gesprächspartnern wurde die Beschneidung bereits in einem Krankenhaus durchgeführt und auf die traditionelle Feier verzichtet. Die älteren Interviewten erzählten von Festen mit mehreren hundert Gästen, sie wurden gekleidet wie ein kleiner Prinz, bekamen Geschenke und wurden mit ihren Lieblingsspeisen verwöhnt. Eine besonders wichtige Rolle nimmt dabei der „Kivra“ ein. Er hält während der Beschneidungszeremonie dem Kind die Augen zu und ist der erste Gratulant beim Eintritt in die Männerwelt. Ab diesem Zeitpunkt sind die Familien des Kivras und jene des beschnittenen Buben eine Familie. Heiraten zwischen den Kindern sind streng verboten (sie werden als Inzest betrachtet). Der Kivra ist wie ein zweiter Vater, dessen Frau wie eine zweite Mutter, ihre Kinder wie Geschwister. Ein Interviewpartner erzählte von der Legende, dass der Kivra nach der Beschneidung die Vorhaut des beschnittenen Buben vermischt mit Reis verzehrt. Manche der Gäste betrachten den „neuen“ Penis des mehr oder weniger alten Kindes. Meine Gesprächspartner hießen dies jedoch nicht gut. Sie möchten nicht, dass Kinder auf diese Art und Weise zur Schau gestellt werden, Erwachsene wüssten schließlich, wie ein Penis aussieht. Ein Befragter erzählte, dass seine Eltern deshalb auf eine Feier verzichteten.

Das Beschneidungsfest selbst trägt im Türkischen den Namen „Düğün“, was Hochzeit bedeutet. Die beiden Hochzeiten sind die wichtigsten Ereignisse im Leben eines türkisch-alevitischen Mannes.

Als Kind wird er mit der Beschneidung in die Welt der Männer eingeführt, später wird er mit der Hochzeit ein Erwachsener und soll eine eigene Familie gründen.

5.3. Abgrenzung

Abgrenzung ist ein spezielles Thema, das sich in allen Konzepten wiederfinden lässt. Die politische Abgrenzung ist dabei besonders spannend zu betrachten, vor allem in Zusammenhang mit der Geschichte der AlevitInnen.

Ein Befragter erzählt, dass er gerne in ein bestimmtes Lokal essen gegangen ist, da dort ein spezielles türkisches Gericht besonders gut zubereitet wurde. Nach folgender Beobachtung meidet er dieses Restaurant nun:

„(...) aber hab ich einmal gesehen beim Essen dort der hat sich mit einem, begrüßt (...) Kopf an Kopf (...) seitdem, seitdem nie wieder ja, weil solche Menschen unterstütz ich nicht, es wär es wär mir wurscht wenn er, ein Rechtsradikaler is aber der's nicht herzeigt ja die Menschen die's herzeigen vor der Öffentlichkeit, da musst du damit rechnen ja ich mein, er macht seine Sache gut das Essen schmeckt super aber man muss es ja nicht herzeigen ja, kannst ja rechts sein (...)“ (Interview 02: 19, 20)

Der Gesprächspartner verweist auf einen rechtsradikalen Code: bei der Begrüßung küssen sich die Männer nicht wie üblich auf die Wange, sie berühren ihre Stirn. Diese Variante ist häufig in der Öffentlichkeit zu beobachten. Sie wird einer rechtsradikalen, türkisch-nationalistischen Gruppierung zugeordnet, den Grauen Wölfen (Bozkurtlar), Mitglieder beziehungsweise SympathisantInnen der MHP Partei (Milliyetçi Hareket Partisi). (vgl. exemplarisch Arslan 2009) Der Befragte verdeutlicht, dass ihm die politische Gesinnung egal wäre, er demonstriert damit seine eigene Toleranz gegenüber jeglicher Einstellung. Jedoch verblüfft ihn das „Herzeigen“ in der Öffentlichkeit. Mit diesem Herzeigen *„musst du damit rechnen“* – womit? Will er damit sagen, dass der Besitzer des Lokals mit weniger Kundschaft rechnen muss oder dass andere Menschen beziehungsweise der Befragte selbst mit etwas rechnen müssen (beispielsweise einem Übergriff), wenn sich die Grauen Wölfe bereits trauen, sich derart zu präsentieren? Dem Befragten wäre es lieber, sie würden ihre Ideologie heimlich leben und niemanden davon wissen lassen – wie auch die AlevitInnen ihre Glaubensgrundsätze verheimlichen mussten. Das Essen dieses Lokals schmeckt gut, der Besitzer macht seine Sache gut, doch nachdem der Befragte nun diese Art

der Begrüßung beobachten musste, kann er sich dort nicht mehr blicken lassen. Er distanziert sich, er unterstützt „solche Menschen“ nicht. Um seine Beobachtung für LeserInnen ohne türkeistämmigem Migrationshintergrund greifbar zu machen, stelle man sich folgende Szenerie vor: man geht in ein Restaurant und bemerkt, dass ein Kellner einen anderen Gast mit ausgestrecktem rechten Arm begrüßt – dem deutschnationalistischen Nazigruß. Weil jedoch viele Menschen der Mehrheitsgesellschaft den Gruß der Grauen Wölfe nicht kennen oder MigrantInnen damit sympathisieren, bleiben diese dem Lokalbesitzer als KundInnen erhalten.

Die Grauen Wölfe haben eine Reihe solcher Symbole und Codes, beispielsweise befinden sich in und an vielen Autos kleine Fahnen mit drei Halbmonden oder derartige Aufkleber. Die drei Halbmonde können auch Kleidungsstücke oder Schmuck zieren. Eine weitere Geste symbolisiert ebenso die Zugehörigkeit: der Daumen berührt Mittel- und Ringfinger, der Zeige- und kleine Finger werden gespreizt (ähnlich dem Zeichen der Heavy Metaler).

Zwar werden die Aktivitäten der Grauen Wölfe in Deutschland und Österreich beobachtet, doch existiert kein dementsprechendes Verbotsgesetz wie wir es für Wiederbetätigung im Rahmen der nationalsozialistischen Ideologie kennen. Bestimmendes Thema bleibt nach wie vor der islamistische Terrorismus. Die Angst vor dem Islam ist in aller Munde, über faschistoide Tendenzen wird kaum berichtet.

Für die Männlichkeitsentwürfe bedeutet eine Abgrenzung von den Grauen Wölfen auch eine Distanzierung von ihren konservativen Vorstellungen bezüglich der Geschlechter, ihren Führer- und Heldenkulten. (vgl. Arslan 2009)

Die befragten Aleviten ordnen sich selbst hauptsächlich dem sozialdemokratischen Umfeld zu. Durch ihre Eltern wurden sie von einer linksorientierten Politik geprägt (in manchen Haushalten hingen Bilder von Che Guevara, Yılmaz Güney und Pir Sultan Abdal nebeneinander), in Österreich sympathisieren die Interviewpartner mit der SPÖ und den Grünen. Viele aktive Mitglieder alevitischer Vereine engagieren sich für die SPÖ, diese wirbt wiederum in den Vereinen um MitarbeiterInnen und betreibt bei Veranstaltungen, wie Hochzeiten, Wahlwerbung.

Religiös betrachtet grenzen sich die Interviewpartner hauptsächlich von SunnitInnen ab. Es herrschen ihnen gegenüber besonders viele Vorurteile vor. Zwar gaben die meisten Befragten an, auch mit (männlichen) Sunniten befreundet zu sein, sie unterstellten ihnen jedoch meist, (insbesondere politisch) konservativ zu sein und

den türkischen Staat zu verherrlichen. Sunniten seien zu streng und wären zu sehr mit ihrer Religion verhaftet. Sie würden alle Regeln befolgen, die sunnitischen Frauen trügen Kopftücher und würden nicht ausgehen. Ein Gesprächspartner meinte, er bezweifelt, dass eine Frau freiwillig ein Kopftuch tragen würde. Die Männer reproduzieren damit die gängigen Vorstellungen von „den“ MuslimInnen, wie sie uns allen tagtäglich durch die Medien vermittelt werden. Wir sehen Bilder von Frauen mit Kopftuch und vielen Kindern, Menschen, die in Moscheen beten und dergleichen. Andere Lebensweisen werden in Hinblick auf türkisch-sunnitische MigrantInnen kaum in Erwägung gezogen. (vgl. Beck-Gernsheim 2007)

Ein Interviewpartner bringt seine Einstellung folgendermaßen zur Geltung:

*„(...) so wie die Sunniten eben halt so mit Kopftuchtragen und du musst, ich weiß nicht, ich find generell die Regeln und alles was im Koran steht so ein **Blödsinn** irgendwie ich find, allein, kein Schweinefleisch essen oder halt Kopftuch tragen und mach das nicht dies nicht ich mein, wozu hat Gott uns Haare gegeben um herzuzeigen, die herzuzeigen, nicht so viel verstecken und, oder es gibt Mädchen die laufen, die tragen Kopftuch und laufen wie die ärgsten, ich sag´s jetzt mal lieber nicht aber ((lacht))“ (Interview 04: 8)*

Zwei zentrale Unterscheidungsmerkmale werden durch diese Aussage sichtbar: AlevitInnen essen Schweinefleisch, SunnitInnen nicht und Sunnitinnen tragen Kopftücher, Alevitinnen nicht. Diese Gegensätze werden in allen Interviews bemüht, wenn die Distinktion zur türkisch-sunnitischen Mehrheit verdeutlicht werden soll. Sie dient beziehungsweise diente umgekehrt auch den SunnitInnen dazu, die AlevitInnen als Ungläubige zu bezeichnen. Vor allem das Essen von Schweinefleisch ist für viele nicht mit einem islamischen Glauben vereinbar. Einige der Befragten gaben jedoch zu bedenken, dass ihre Eltern nach wie vor kein Schweinefleisch essen würden, da sie es jahrzehntelang in der Türkei so gewohnt waren. Deren Verhalten hat demzufolge keinerlei religiösen Hintergrund.

Das Tragen eines Kopftuchs wird von vielen Interviewpartnern sehr kritisch betrachtet. Teilweise glauben sie nicht, dass die sunnitischen Frauen das Kopftuch freiwillig tragen würden, vor allem bei Kindern wird es nicht gern gesehen. Sie sollten später selbstständig entscheiden, ob sie der Religion der Eltern angehören möchten

oder nicht. Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern diese Entscheidung aktiv getroffen werden kann.

Der oben zitierte Gesprächspartner meint abschließend: *„die tragen Kopftuch und laufen wie die ärgsten, ich sag´s jetzt mal lieber nicht“*. Er verweist damit darauf, dass das Kopftuch allein nicht verhüllt. Viele junge Frauen tragen es zwar, kleiden sich jedoch auffällig oder körperbetont, *„wie die ärgsten“*. Damit verdeutlicht der Interviewte, dass die von ihm beobachteten Mädchen seiner Ansicht nach widersprüchlich auftreten.

Eine sunnitische Partnerin käme für die meisten der Interviewpartner nicht in Frage, auch ihre Eltern würden dies nicht gutheißen. Es macht jedoch einen Unterschied, ob der Sohn eine sunnitische Frau heiraten möchte oder die Tochter einen sunnitischen Mann. Bei den Söhnen ist es zwar nicht gern gesehen, doch wird es eher akzeptiert als bei den Töchtern, da bei ihnen befürchtet wird, dass sie von ihrem zukünftigen Mann gezwungen würden, ein Kopftuch zu tragen und nicht mehr frei leben könnten.

Ein weiterer Gesprächspartner meinte, dass seine sunnitischen Freunde aufgrund ihres religiösen Regelwerks konsequenter und seiner Ansicht nach männlicher wären als Aleviten, weil konsequent zu sein für ihn männlich sein bedeutet.

Allgemeiner Tenor war bei den Interviews meist, dass AlevitInnen aufgeklärter, toleranter, liberaler und moderner als SunnitInnen seien. Ein Befragter meinte allerdings, dass die AlevitInnen nur glauben, sie wären all das, tatsächlich müssten sie aber noch viel verändern. Er grenzte sich immer wieder von der eigenen Community ab.

„(...) die Aleviten sind in einer total katastrophalen Situation sie glauben dass sie intellektuell sind sie glauben dass sie weltoffen sind sie glauben dass sie fortschrittlich sind, alle drei stimmt das nicht“ (Interview 03: 10)

Vorurteile herrschen auch gegenüber der Türkei vor, manche verklären sie, andere sind besonders kritisch und der Meinung, dass man Entwicklungshilfe leisten müsse. Jene Gesprächspartner, deren Familien bereits innerstaatlich in der Türkei migrierten, betonten die großen Unterschiede zwischen Stadt und Land. Ihren Aussagen zufolge sei die türkische Landbevölkerung rückschrittlich, die StädterInnen

wären hingegen viel moderner als türkische MigrantInnen in Österreich. Die ältere Generation versucht, die dörflichen Strukturen der 1960er und 70er Jahre aufrechtzuerhalten, die Jüngeren haben hingegen längst verinnerlicht, dass sich die Menschen in der Türkei weiterentwickelt haben und ihre Familien diesen Fortschritt in der Migration versäumt haben. Zu bedenken ist dabei die Rolle der Aufnahmegesellschaft. Beck-Gernsheim spricht von Re-Traditionalisierung beziehungsweise Re-Ethnisierung: „Je ungastlicher und abweisender die neue Umgebung sich zeigt, je mehr sie an Diskriminierung bereithält, desto eher kann ein Rückzug auf die Herkunftsgruppe und deren Symbole einsetzen. Man wird russischer, türkischer, spanischer, als man es in der Heimat je war.“ (Beck-Gernsheim 2007: 23) Demzufolge kann ihre Lebensweise als Reaktion auf die Situation in Österreich gedeutet werden.

Manche der Befragten grenzen sich deutlich von der Elterngeneration ab, vor allem hinsichtlich Bildung und der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Die befragten Männer stellten sich durchwegs als gebildeter, moderner und besser integriert als ihre Mütter und Väter dar. Sie nehmen damit eine übergeordnete Position ein, die im Kapitel „Freiheit“ näher betrachtet wird.

Weiters grenzen sich die Interviewten von der türkischen Politik, im Speziellen vom Ministerpräsidenten Erdoğan, ab. Manche der Gesprächspartner weisen jedoch darauf hin, dass sie Österreicher sind und sie daher die Politik in diesem Land interessieren und nicht jene in der Türkei.

Generell sind die Befragten der Meinung, dass AlevitInnen die Fähigkeit hätten, sich gut in die österreichische Gesellschaft zu integrieren. Viele sprachen auch von Assimilation, die jedoch positiv bewertet wurde. Sie grenzen sich wiederum von SunnitInnen ab, wenn sie die Nähe zur westlichen Kultur, mitunter zum Christentum (aufgrund der Geschichte und der Verbundenheit zu den ArmenierInnen¹⁰) betonen. Auch eine österreichische Partnerin trage zur Assimilation bei.

Begegnen die interviewten Männer Vorurteilen seitens der Mehrheitsgesellschaft, reagieren sie häufig mit Aufklärung. Sie erzählen dann von ihrer liberalen Religion und ihren ethischen Werten, die sie von „den MuslimInnen“ abzugrenzen scheinen. Dies könnte als Taktik verstanden werden, sich selbst als mächtiges, wissendes

¹⁰ Man denke an den von der türkischen Regierung bis heute nicht eingestandenen Genozid an den ArmenierInnen zur Zeit des ersten Weltkriegs.

Subjekt zu präsentieren und die anderen (Unwissenden) damit zu schwächen; oder die Männer betrachten sich als Vermittler zwischen den Kulturen.

Manche der Befragten distanzieren sich vom Bild des „türkischen Machos“, andere sind der Ansicht, dass ein wenig davon sie zum Mann macht. Die meisten glauben jedoch, dass Österreicher ohne Migrationshintergrund keine Machos wären und die Gleichberechtigung zwischen Frau und Mann Realität.

Ethnisch grenzt man sich ebenso ab, es gibt einen starken Bezug, ein Zugehörigkeitsgefühl zur eigenen Ethnie, selbst wenn man die Sprache nicht spricht (Zazaki). Ein Befragter grenzt sich von Kurden ab, betont, dass Ehrenmorde hauptsächlich von kurdischen und nicht von türkischen Männern verübt würden. (siehe Seite 74)

Ein Interviewpartner grenzte sich von den heutigen Jugendlichen ab. Er ist zwar selbst erst Anfang zwanzig, doch ist er der Ansicht, dass früher alles besser gewesen sei. Seine Generation wäre lockerer gewesen und stand noch nicht unter dem großen Einfluss des Internets.

5.4. Soziale Beziehungen

„Ausgangspunkt für jedes Verständnis von Männlichkeit, das nicht einfach biologisch oder subjektiv ist, muss die Verstrickung von Männern in die sozialen Beziehungen sein, die die Geschlechterordnung konstituieren.“
(Carrigan/Connell/Lee 1985: 59)

Vor allem die Beziehungen zur Familie, zu männlichen Freunden und Partnerinnen wurden von den Interviewten ausführlich beschrieben.

Die Erziehungsmethoden der Eltern wurden kritisch betrachtet – vor allem die Mütter und Väter der älteren Interviewpartner hätten sich nicht aktiv mit den Kindern befasst. Erziehung bedeutete damals Bestrafung, wenn die Kinder nicht taten, was die Eltern wollten. Eine aktive Beschäftigung oder Förderung der Kinder, wie es beispielsweise der interviewte Familienvater handhabt, gab es nicht. Heute holen seine Mutter und sein Vater diese Versäumnisse bei ihren Enkelkindern nach, spielen mit ihnen und lesen Geschichten vor. Hier haben sie zudem die Funktion der Religions- und Sprachvermittlung.

Manche der Gesprächspartner kritisieren den ihrer Meinung nach oft falsch verstandenen Respekt vor den eigenen Eltern. Dieser werde häufig mit Angst verwechselt und sei übertrieben und unnötig. Man sollte demnach alle Menschen respektieren, wenn sie es verdient haben, jedoch nicht allein aufgrund ihres Alters, wie von der türkisch-alevitischen Gesellschaft gefordert. Kinder erweisen älteren Menschen mit einer speziellen Geste Respekt: dem Handkuss. Vor allem bei Festen, beispielsweise wenn ein Kind ein Geschenk bekommt, wird die Hand des Älteren geküsst und an die Stirn geführt. Solche Traditionen möchte ein Gesprächspartner nicht weiterführen. Seine zukünftigen Kinder sollten nicht gezwungen sein, ihren Großeltern oder anderen Erwachsenen die Hände zu küssen. Er hält diese Art der Ehrerbietung für übertrieben.

Von vielen Befragten wird der starke Familienzusammenhalt als positiv empfunden. Man hilft einander und betrachtet es als selbstverständlich, Familienmitglieder beispielsweise finanziell zu unterstützen.

*„(...) ich hab während meinem Studium hab ich fast **nicht** gearbeitet ja und ich hab zum Beispiel mich finanzieren lassen von meiner Schwester meine Eltern waren in Pension die haben nicht so viel bezogen halt ja aber ich hab kein schlechtes Gewissen ghabt, die Österreicher haben das zum Beispiel überhaupt nicht verstanden wie kannst du dir das geben lassen und was auch immer, und ich hab denen gsagt du es is nehmen und geben also es glaub mir ich werd denen das irgendwann zurückgeben ich werd denen nicht Geld ins Hand geben ja aber die werden mich irgendwann einmal brauchen und es wissen beide Seiten dass das so is halt ja und genauso is es auch gekommen“ (Interview 08: 6)*

Der Interviewte unterstellt, dass diese Art der sozialen Absicherung ein spezifisches Phänomen seines Kulturkreises ist. Beck-Gernsheim zufolge ist es ein sozialwissenschaftliches Faktum, dass migrantische Familien besonders stark aneinander gebunden sind. Die Bedingungen dafür sind jedoch nicht bereits in der alten Heimat vorzufinden, sie entstehen im Laufe der Migration, sind ein Produkt der Wanderung und/oder eine Reaktion auf die Bedingungen in der neuen Heimat. Beispielsweise bietet die Familie Rückzug und Schutz, wenn man mit Fremdenfeindlichkeit zu kämpfen hat. Wie sich der Familienzusammenhalt sowie die partnerschaftlichen und sonstigen innerfamiliären Beziehungen gestalten, unterliegt in der Migration einem Wandel. (vgl. Beck-Gernsheim 2007)

Der starke Familienzusammenhalt, den der Interviewpartner beschreibt, garantiert, dass niemand im Stich gelassen wird, gleichzeitig setzt man jedoch voraus, dass sich alle in irgendeiner Art und Weise früher oder später revanchieren werden. Seine österreichischen Freunde sind den Aussagen nach zu urteilen mit diesem Verhalten nicht vertraut beziehungsweise würden sie sich möglicherweise sogar schämen, von Geschwistern Geld anzunehmen. In den meisten Familien der Mehrheitsgesellschaft ist es üblich, dass die Eltern die Kinder finanziell unterstützen. Dass sich Kinder gegenseitig finanziell helfen beziehungsweise Kinder den Eltern, wird obiger Aussage nach zu urteilen als ungewöhnlich empfunden. Manche der Befragten teilen diese Gedanken. Sie raten ihren Eltern davon ab, Verwandten Geld zu geben und würden dies auch selbst nicht tun.

Geschwister haben zudem eine wichtige Funktion hinsichtlich des gegenseitigen Beschützens. Beschützt werden müssen vor allem die Schwestern (siehe auch Seite 45):

„ja (---) ahm, die Schwester, also bei unserer Familie is es so sie hat auch viel Freiraum, ja, sss sie is eigentlich genauso wie ich sie geht auch an den Wochenenden fort (---) da gibt es eigentlich zu mir fast kein Unterschied, der Unterschied war halt schon mehr dass man bei ihr geachtet hat, bei Schulausflügen und so schon vermeidet in einer Woche wo hin dann, ja, nicht so, alleine unterwegs sein, früher war es auf jeden Fall so ja aber jetzt kann sie schon reisen, wohin sie will, das hat sich schon ein bisschen verändert umso älter dann (---) die, weiblichen Personen werden, ja, weil am Anfang is das Vertrauen glaub ich noch nicht so da“ (Interview 02: 2)

Wiederum wird durch diese Aussage verdeutlicht, dass (junge) Frauen nicht allzu lange „alleine“ gelassen werden sollten. Ausgehen am Wochenende ist der Schwester erlaubt, doch einwöchige Schulausflüge erschienen den Eltern als zu großes Risiko. Er verweist auf das fehlende Vertrauen in die Tochter, das sich erst mit den Jahren entwickelt hat.

Ein Befragter betonte, dass er immer versuchte, seine jüngere Schwester zu unterstützen, da sie gleichberechtigt aufwachsen sollte:

„(...) für mich war das halt eben ähm wichtig dass sie dasselbe erleben kann was wir erleben können sie soll sie soll frei sein sie soll alles tun sie soll ahm ahm i mein sie soll Freunde haben hab ich ihr gesagt sie soll mit, mit ihnen ausgehen ich habe nur gewarnt ich hab gesagt wenn du Freunde hast sollst du wirklich Menschen haben die dir Wert geben auch wenn das nur einen Tag dauert ja sonst hab ich nichts dagegen“ (Interview 03: 15)

Alle befragten Männer waren der Ansicht, dass Mädchen und Buben unterschiedlich erzogen wurden. Die Schwestern waren verantwortlich für das „Innen“, den Haushalt.

„ja da muss die, Schwester natürlich mehr helfen, ich muss kaum helfen, äh wobei bei uns es schon so war dass wir dass wir schon unsere Sachen selber erledigen haben müssen aber trotzdem so diese putz, Dinger, haben wir natürlich die die Frauen gholfen also haben die mehr gholfen ja, wir ham natürlich ein bisschen mehr Freiheiten ghabt als Mann“ (Interview 08: 2)

Der Gesprächspartner beschreibt, dass „natürlich“ die Frauen mehr im Haushalt helfen mussten als die Männer. Die symbolische Gewalt der Männer über die Frauen wird deutlich, ebenso die Trennung in privaten und öffentlichen Bereich. Dies wird als natürlich betrachtet und ist Teil der sozialen Ordnung. Auch wenn die Männer ihren Teil beitragen, die Frauen leisten im Haushalt „natürlich“ mehr.

Andere Tätigkeiten werden wiederum als typisch männlich betrachtet:

„mit erm [dem Schwager, Anm.] streit ich eh jedes Mal wenn ich unten bin [in der Türkei, Anm.] (...) das kanns ja a ned sein, ich mein ich bin selbst ned der weiß Gott Handwerk Heimwerkerkönig ja, aber zumindestens a dings silikonieren kannst ja a a Waschbecken silikonieren oder, a Loch in die Wand bohren keine Ahnung das macht er alles ned, das macht alles die ältere Schwester und, ja da kommt wiederum dieser Beschützerinstinkt na dieses dieses Fürsorgliche das ghört zu einem Mann denk ich auch, unabhängig welcher Kultur, Abstammung, Rasse, Ethnie“ (Interview 06: 34)

Der Gesprächspartner betont, dass diese Aufgaben zu einem Mann „gehören“; das Beschützen und Heimwerken läge quasi in seiner Natur, „unabhängig welcher Kultur, Abstammung, Rasse, Ethnie“. Diese Tätigkeiten sind ihm zufolge überall Teil des männlichen Habitus. Wenn auch sein Schwager sunnitisch-türkischer Herkunft ist, so muss er dennoch diese grundsätzlichen Fähigkeiten beherrschen.

Fragte ich die Männer nach Vorbildern, wurden zumeist Familienmitglieder genannt.

„(...) also ahm Vorbild, wenn ich jetzt überlege is mein Vater schon ein Vorbild weil was die geleistet haben meine, mein Vater und meine Mutter ja und ohne Sprachkenntnisse herkommen und arbeiten und das ganze machen, also das

is schon (---) ein Vorbild für mich also beide ja, das is schon eine riesen Leistung“ (Interview 02: 9)

Der Befragte betont, dass „beide“ Elternteile Vorbilder für ihn sind, vor allem aufgrund ihrer schier unmöglichen Leistung. Sie hatten kaum Chancen und haben dennoch ihr Leben in der Migration gemeistert. Erneut wird durch diese Aussage verdeutlicht, dass Leistung einen wichtigen Stellenwert für die interviewten Männer hat.

Die Zusammensetzung des Freundeskreises ist bei den Befragten sehr unterschiedlich. Manche sind einzig mit Verwandten (häufig mit Cousins) befreundet, andere haben einen Freundeskreis, der aus Männern unterschiedlicher ethnischer und religiöser Herkunft besteht (Österreichern, Jugoslawen, Armeniern, aber auch Sunniten), manche sind zudem in geschlechtlich gemischten Gruppen unterwegs. Ein Befragter nannte die Sprache als verbindendes Element. Wenn Deutsch nicht die Muttersprache ist, fühlt man sich zuweilen mit Türkisch oder Zazaki wohler, eine Gemeinsamkeit entsteht.

Partnerschaften waren in allen Interviews ein Thema. Es stellte sich heraus, dass hauptsächlich die Herkunft der Partnerin die Absichten der Beziehung bestimmt. So erwähnte ein Interviewpartner, dass man bei türkischen Freundinnen „*keine Spielchen spielen darf*“, bei österreichischen Freundinnen hingegen könne man Beziehungen lockerer angehen, da man nicht automatisch an Verlobung und Hochzeit denken muss, wie es sich bei türkisch-alevitischen Partnerinnen gehört. Österreichische Freundinnen stellt dieser Gesprächspartner nicht den Eltern vor, wenn er davon ausgeht, dass die Beziehung ohnehin nicht lange dauern wird. Es stellt sich die Frage, ob der Interviewte davon ausgeht, dass keine Beziehung mit einer Österreicherin von Dauer sein könnte, da er erwähnte, dass er eine Alevitin heiraten möchte. „*Keine Spielchen spielen*“ bezieht sich auf die Sexualität. Für die österreichischen Freundinnen ist es „normal“, vor der Ehe Sex zu haben, für die türkisch-alevitischen Frauen ist es nach wie vor ein Tabu und die Männer wissen, dass sie unter Beobachtung stehen. Die Frau soll erst in der Hochzeitsnacht entjungfert werden, während der Mann bereits zuvor Erfahrungen sammeln darf. Es existiert der Mythos, dass junge Männer, üblicherweise in Begleitung älterer Verwandter, ihre Jungfräulichkeit an eine Prostituierte verlieren. Mit diesem

Einsetzungsritus soll der Mann in die Welt der Sexualität eintreten. (vgl. Buyurucu 2008) Zwar erzählten einige Befragte von diesem Brauch, doch versicherten sie mir, dass es bei ihnen und ihren Freunden nicht so war.

Somit ist es „einfacher“, sexuelle Beziehungen zu österreichischen Frauen zu pflegen. Drei der interviewten Männer haben österreichische Partnerinnen, zwei davon werden diese demnächst heiraten. Nicht alle Eltern waren mit der Wahl der Söhne zufrieden, ein Pärchen verheimlichte die Beziehung lange Zeit gegenüber beiden Elternpaaren. Da beide Familien religiös sind, befürchteten sie Widerstände. Zumeist gestalten sich jedoch die Sprachbarrieren als größte Hemmnisse. Die zukünftigen Schwiegertöchter können dadurch keine tiefen Beziehungen zu den Eltern der Männer aufbauen. Da den Eltern meist unterstellt wird, dass sie kein Deutsch mehr lernen könnten oder wollten, lernen manche Partnerinnen Türkisch.

Die Freundin (beziehungsweise Frauen generell, auch ich wurde von einem Interviewpartner eingeladen mit den Worten „ich kann mich ja nicht von einer Frau einladen lassen“) wird stets eingeladen. Eine gewisse finanzielle Überlegenheit könnte damit demonstriert werden, vor allem in Verbindung mit dem viel genannten „ein Mann muss etwas im Leben erreichen“ zu betrachten.

Sport wird sowohl aktiv als auch passiv ausgeübt. Beim passiven „Match schauen“ trifft man sich in homosozialen Räumen. In Lokalen oder zu Hause wird nur mit männlichen Freunden beispielsweise Fußball im Fernsehen verfolgt. Ein Gesprächspartner sprach von „Männerabenden“ zu Hause, ein anderer davon, dass er gelegentlich in Wettbüros ging, wo ebenfalls nur Männer anzutreffen waren.

Auch verbringen manche ihre Wochenenden mit männlichen Freunden in Diskotheken, ein weiterer Interviewpartner beim Billardspielen, wo Frauen zwar nicht ausgeschlossen würden, jedoch nie welche mitkämen.

Besonders auffällig war bei dieser Frage, dass sich fast alle Befragten sofort von dem Klischee des türkischen Kaffeehausgängers distanzieren. Sie vermuteten womöglich, dass ich darauf hinaus wolle und gaben sogleich zur Antwort, dass sie damit nichts zu tun haben. Womöglich wollten sie sich dadurch von der älteren, konservativeren Generation abgrenzen oder aber auch zu sunnitischen Männern, die häufig diese homosozialen Orte bevorzugen.

5.5. Freiheit

Freiheit erlangt Mann bereits mit der Geburt. Das Geschlecht bestimmt den Grad der Freiheit. Mann sein bedeutet frei sein. Frauen dürfen nicht ausgehen, wann, wie oft und mit wem sie wollen, sie sollten keinen Geschlechtsverkehr vor der Ehe ausüben, Männer dagegen schon. Frauen erlangen Freiheit oft erst, nachdem sie geheiratet haben und sich dann scheiden lassen – einem Befragten zufolge verbreitet sich diese „Taktik“ immer mehr.

Freiheit ist abhängig von der Erziehung und somit zu einem Teil von der Religion. Einige Interviewpartner betonten, dass alevitische Kinder mehr Freiheiten hätten als beispielsweise sunnitische, dass Ausgehen, Alkohol Trinken und dergleichen im Alevitentum nicht verboten seien und deshalb die Eltern auch lockerer wären als es bei den sunnitischen Jugendlichen der Fall sei.

Freiheit spüren bereits die alevitischen Kinder, wenn sie an Schulausflügen oder Schullandwochen teilnehmen dürfen, sunnitische KollegInnen jedoch nicht.

„da gibt's schon, sehr viele Unterschiede, ja, zwischen den Aleviten und Sunniten, ahm bei den weiblichen Aleviten is bestimmt viel mehr Freiraum da ja das, sieht man auch, okay äußerlich ich sag jetzt nicht dass die Sunniten gezwungen werden, Kopftücher zu tragen die meisten, ich weiß auch selber dass sie es freiwillig tragen aber, ahm [atmet durch] oder f in den Diskos findest du keine Kopftücher, ja das is so ja, das sind dann meistens auch zu 80 Prozent Aleviten die dann dort sind ja, oder modernere Sunniten die schon ihr Kopftuch abgetra ah abgenommen haben, das is zum Beispiel ein, großer Unterschied oder, auch bei den Ausflügen, da w ich kann mich nicht erinnern dass ahm bei mir in der Schule auch Mädchen mit Kopftuch bei Ausflügen dabei waren“ (Interview 02: 3, 4)

Hier dient erneut das Kopftuch als Symbol für die Unterdrückung der Frau. Denn Sunnitinnen mit Kopftuch würde der Befragte in keiner Disko sehen, nur jene, die sich bereits davon befreit haben, würden ausgehen. Im Gegensatz dazu seien die Alevitinnen viel freier. Sie dürften ausgehen und auch bei Schulausflügen mitfahren, im Unterschied zu all jenen, die ein Kopftuch tragen.

Freiheit erlangen türkisch-alevitische Männer nicht mit dem Erwachsenwerden, der Volljährigkeit, Freiheit erlangt man (zumindest ein Stück weit) mit der Heirat. Denn damit ist der Auszug aus dem Elternhaus verbunden. Nur zwei Befragte sind bereits ausgezogen, obwohl sie noch nicht verheiratet sind. Einer dieser beiden zog bei seiner österreichischen Freundin ein. Der andere meldete sich auf Anraten der Mutter für eine Gemeindewohnung an, da die Mutter glaubte, dass der Sohn ohnehin eine Frau finden würde, bis eine Wohnung zur Verfügung steht. Die Wohnung wurde frei, eine Verlobte ließ jedoch auf sich warten. Der Sohn hat die Wohnung bezogen und ist bereits vor seiner Hochzeit aus dem Elternhaus ausgezogen. Eine Seltenheit bei türkisch-alevitischen Männern, wie die anderen Interviewpartner bemerkten.

Ein Gesprächspartner beschreibt, dass er durch seine Ausbildung in gewisser Weise Freiheit erlangen konnte:

„(...) wir sind ja nicht unbedingt eine Akademikerfamilie halt ja und ich bin auch da der einz der erste in der Familie der was sozusagen halt so eine Laufbahn gewählt hat ja und da entsteht so ein ein Respekt wo sie sich dann weniger einmischen in deinem Leben halt ja weil sie sich nicht irgendwie dazu berechtigt fühlen (...)“ (Interview 08: 14)

Durch diese Aussage wird ein Phänomen deutlich, das allen Gesprächspartnern gemein ist: der Bildungsaufstieg. Sie alle haben weiterführende Schulen besucht, studieren oder haben bereits einen Universitätsabschluss. Damit haben sie ihre Eltern um ein Vielfaches „überholt“. Die Mütter und Väter besuchten in den Dörfern der Heimatregionen die Volksschule, damit war ihre Bildungskarriere beendet. In der Migration arbeiteten sie zumeist als Hilfsarbeiter, viele als Reinigungspersonal oder auf Baustellen. Die Kinder haben bereits in Österreich die Schule besucht. Das machte die Eltern stolz, doch bemerkten die Kinder bald, dass sie im Vorteil waren. Einige erzählten davon, dass sie von klein auf sämtliche Verwandte zu Ämtern begleiten mussten und auch heute noch alle wichtigen Briefe übersetzen sollen. Sie begriffen dadurch schon früh, dass ihre Eltern in gewisser Weise von ihnen abhängig sind und sie sich eigentlich in einer übergeordneten Position befinden. Das führte in vielen Fällen zu Reibungspunkten, da die Eltern (hauptsächlich wurde von den

Vätern erzählt) ihre Autorität nicht abgeben wollten. „Führt die Migration zu Autoritätsverlust, zu einer Entwertung des Vaters oder dessen beruflicher Kompetenzen, wird, so kann angenommen werden, gerade in der Adoleszenz der Söhne die Auseinandersetzung mit dem Vater und mit Entwürfen von Männlichkeit erschwert. Verschärfend kann hinzukommen, dass von Vätern, die ihre eigene soziale, berufliche Situation als unbefriedigend erleben, direkt oder auch nur implizit ein großer Erwartungsdruck gegenüber den Söhnen ausgehen kann.“ (King 2005: 63) Die Söhne erfüllen einerseits die Wünsche ihrer Väter (sie sollen es besser haben, etwas lernen, studieren, Geld verdienen), gleichzeitig werden sie jedoch entwertet, wenn die Söhne einen besseren Beruf und damit mehr Prestige erlangen. Sie entfernen sich durch ihren Bildungsaufstieg zunehmend von den Eltern, wodurch sie sich in einem Zwiespalt befinden. Einerseits werden die Wünsche der Eltern erfüllt, andererseits wird ihr Bedürfnis nach Nähe zu ihnen auf diese Weise nicht gestillt. Deshalb entscheiden sich King zufolge viele Söhne gegen einen Aufstieg und damit die Entfernung vom Bildungsmilieu der Eltern. (vgl. King 2005: 66) Meine Interviewpartner taten dies nicht, die meisten haben maturiert, lediglich zwei der neun Männer haben nicht studiert. Für alle Befragten hatte Ausbildung einen sehr hohen Stellenwert. „Zuerst die Ausbildung, dann die Hochzeit“ war vorherrschender Tenor.

Manche vermuteten auch, dass Bildung damit zu tun habe, wie gläubig jemand ist. Ein Befragter meinte, dass ihn die Universität sehr verändert habe, er nicht mehr so unbefangen glauben kann, weil er nun alles kritischer hinterfragt.

Einige betonten, wie eingeschränkt die Religionsfreiheit in der Türkei wäre. Sie wünschten sich mehr Akzeptanz seitens der SunnitInnen und dass die AlevitInnen ihre Religion frei ausüben dürfen. Besonders der Staat Türkei und seine Assimilationsstrategien wurden heftig kritisiert.

„(...) als Alevite könnte ma schon dort leben aber, man muss halt damit man muss halt damit, davon ausgehen dass halt die Leute dort schon, einen wenn sie wissen wo, was du eigentlich für eine Religion du hast dass dich deppert anschauen, zum Beispiel jetzt wenn du als Ale als Alevite in der Türkei in der Fastenzeit was kaufst, die schlagen dich dumm und deppert dort, das kannst du nicht machen, das is einfach, is normal für dich“ (Interview 04: 13)

Freiheit ist verknüpft mit vielen anderen Konzepten, beispielsweise den sozialen Beziehungen. In einer Partnerschaft stellt sich die Frage, ob Mann der Freundin die Freiheit gewähren soll, alleine auszugehen oder das Beschützen im Vordergrund steht. Auch Tradition und Gemeinschaft regulieren die Freiheit. Der gesellschaftliche Druck wurde oft genannt, zum einen seitens der türkisch-alevitischen Community, die nachfragt, wann geheiratet wird, weil Partnerschaften vor der Heirat offiziell nicht gern gesehen sind, zum anderen seitens der österreichischen FreundInnen, die gemeinsames Ausgehen, Übernachten und dergleichen normal finden, bei den türkisch-alevitischen FreundInnen jedoch nicht immer möglich ist. Es herrscht eine ständige Ambivalenz zwischen Tradition und Moderne. Genießt man die Vorzüge des modernen, westlichen Lebens, entfernt man sich von der Herkunftskultur. Bleibt man der Herkunftskultur treu, gestaltet sich die Integration in die österreichische Gesellschaft schwieriger.

5.6. Stolz und Ehre

Der Begriff „Ehre“ wurde von nur zwei der Befragten selbst erwähnt. Alle anderen wurden von mir mittels Ad-hoc-Frage gegen Ende des Interviews aufgefordert, ihre Ansichten zum Thema Ehre mit mir zu teilen. Überraschend war für mich manch unmittelbare Reaktion auf das Wort „Ehre“ – nämlich der Ehrenmord und die sofortige Distanzierung davon:

„du meinst diese türkischen Gschichten was man im Fernsehen hört“

(Interview 09: 40)

Obwohl zum Zeitpunkt der Interviews kein aktueller Fall in den Medien Aufmerksamkeit erregte, gehe ich doch davon aus, dass wir alle von den Berichten und Büchern der letzten Jahre beeinflusst sind. Wie bereits einleitend erwähnt, kommt „der türkische Mann“ nur dann in den Medien vor, wenn er ein Verbrechen begeht. Und je grausamer und „fremdartiger“ die Gewalttat, umso mehr Interesse wird ihr entgegengebracht. Diese Verbrechen werden meist mit kulturalistischen Argumenten zu erklären versucht, so auch von den Interviewpartnern. Ein Befragter grenzte sich ab, indem er meinte, Ehrenmorde würden eher bei KurdInnen vorkommen, nicht bei TürkinInnen. Ein anderer verwies auf die kulturspezifische Erziehung:

„Ich glaub das kommt schon von der Erziehung bei uns es is so du musst aufpassen auf deine Geschwister auf die Frauen musst du aufpassen und alles, so werma aufgezogen na und der Stolz und die Ehre wie kann das a Mann ertragen wenn sowas passiert und wie kannst du da zuschauen wie kannst du da mitgehen das, is dann irgendwann glaub ich im Unterbewusstsein drinnen dass du das so automatisch machst“

(Interview 07: 5)

Die Elemente von Stolz und Ehre sind demnach fest im männlichen Geschlechtshabitus verankert. Der Mann „muss“ auf Frauen aufpassen, er handelt nicht bewusst, dieses Verhalten ist ihm eingeschrieben, es folgt einem

Automatismus, der anerzogen ist. „Bei uns ist es so“ weist darauf hin, dass der Befragte eine Grenze zieht. „Sie“, das sind die AlevitInnen, die KurdInnen oder die TürkInnen, die anders erzogen werden als all jene, die diesem Kulturkreis nicht angehören. Wie bereits im Kapitel „Abgrenzung“ beschrieben, wird durch dieses Zitat erneut deutlich, dass sich die interviewten Männer ihrer Ansicht nach von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden. Es existiert nach wie vor ein „Wir“ und „die Anderen“ – wobei sich gegenseitige Zuschreibungen, aber auch Vorstellungen über die eigene Gemeinschaft wechselseitig bedingen. Die Gesprächspartner werden häufig mit Vorurteilen konfrontiert und (re)produzieren selbst das Bild des „türkischen Machos“, der seine Ehre verteidigen muss, weil er aufgrund seiner kulturspezifischen Erziehung gar nicht anders kann.

Bis Anfang des 20. Jahrhunderts hatte der Ehrbegriff auch für den deutschsprachigen Raum eine große Bedeutung – ursprünglich war das Duell zentraler Bestandteil, um Ehre zu erlangen oder zu verteidigen. Mit der Industrialisierung waren die Frauen nicht mehr auf das „Innen“ des Hauses beschränkt, sie gingen selbst arbeiten. Daher gestaltete sich der Schutz durch die Männer immer schwieriger. Die männliche Ehre wurde zudem durch die verlorenen Weltkriege beschädigt. Das Ideal des militärischen Mannes, der für sein Vaterland kämpft, bröckelte. Andere Werte rückten in den Mittelpunkt, vor allem die individuelle Leistung wurde immer wichtiger.

„Entsprechend sind wir gewohnt auch Männlichkeit in erster Linie an individueller Leistung, Erfolg, Dominanz und Durchsetzungsfähigkeit zu binden, vielleicht auch noch an individuelle Stärke, sexuelle Attraktivität und Potenz, aber nicht mehr an einen wie auch immer gearteten Begriff von Ehre oder Stolz.“ (Brandes 2002: 169) Badinter weist darauf hin, dass allein die Aufforderung „sei ein Mann“ darauf hindeutet, dass es wahrscheinlich keine „Natur des Mannes“ gibt, dass Unsicherheit darüber herrscht, was männlich und was unmännlich sei. Ein Mann muss seine Männlichkeit beweisen, Frauen werden selten dazu aufgefordert, „eine Frau zu sein“ (Badinter 1992: 13f) beziehungsweise erfolgt diese Aufforderung nur latent. Das Weibliche ist naturgegeben, das Männliche muss erst bewiesen werden. Bourdieu (2005) spricht in diesem Zusammenhang von den „ernsten Spielen des Wettbewerbs“, denen sich Männer jeden Alters stellen (müssen).

Für den Ehrbegriff sind Werte wie Mut, Schutz der Armen, der Schwächeren, Gastfreundschaft, Blutrache, Familienbindung, Tugend und Reinheit der Frau zentral.

Nicht nur im mediterranen und arabischen Raum beziehungsweise in islamischen Gesellschaften finden sich diese Werte, auch in Asien hat der Ehrenkodex „Bushido“ eine zentrale Bedeutung. (Brandes 2002: 167)

Wichtig ist das Wissen darüber, dass der Ehrbegriff in bestimmten Teilen der Gesellschaft aktuell ist. Brandes zufolge ist es mit der männlichen Ehre „wie mit dem Geschmack: Man kann nicht darüber streiten, weil die Überzeugungskraft für die Mitglieder einer Kultur anhaftet, nicht auf rational nachvollziehbaren Gründen beruht, sondern letztlich auf einer unmittelbaren und unhinterfragbaren praktischen Evidenz in dem Sinne, dass ‚es letztlich so ist, weil es eben so ist‘ und alle Mitglieder der eigenen Kultur es genauso sehen.“ (Brandes 2002: 173) Diese Aussage trifft jedoch nicht immer zu und ist wissenschaftlich unzureichend. Tunç (2008) zufolge hat Brandes einen sehr starren Kulturbegriff. Brandes geht meiner Ansicht nach auch nicht darauf ein, dass Kultur kein geschlossenes System darstellt. Vor allem in Hinblick auf die türkisch-alevitischen Männer der zweiten Generation muss darauf hingewiesen werden, dass sie von klein auf von der Aufnahmegesellschaft beeinflusst wurden. Sie kennen beide Kulturen und sind imstande, beide zu hinterfragen. Dabei sind nicht alle der Ansicht, dass „es letztlich so ist, weil es eben so ist“ (Brandes 2002: 173), viele kritisieren den vorherrschenden Ehrbegriff der „Herkunftskultur“, wie durch folgende Aussage verdeutlicht wird:

*„Ich mein das das Problem is natürlich ähm wir haben von von unserer Kultur und von föderalistischen her einen **sehr** schrecklichen Ehregefühl, dass der Ehre zwischen Beinen der Frauen steckt (...) das is eine **falsche** absurde Vorstellung der Ehre steckt nicht dort der Ehre steckt einfach in in ihren Verhalten in seinen Verhalten der **Mensch** (...) wenn ich wenn ich jemanden jemanden Gaunereien mache wenn ich wenn auf also zum Beispiel manchmal sag ich auch wenn wenn mein Land besetzt wurde und mir alles gemacht wird das is ehrenlos für mich, wenn ich nicht dagegen etwas mache oder, wenn ich jemanden wirklich be **betrüge** wenn ich jemanden jemanden etwas **stehle** wenn ich etwas jemanden lüge das is für mich ehrenlos“ (Interview 03: 27)*

Der Gesprächspartner weist daraufhin, dass er es „absurd“ findet, die Ehre des Mannes auf die Sexualität beziehungsweise Keuschheit der Frau zu reduzieren. Er versteht unter Ehre vielmehr das richtige Verhalten jedes Menschen, nicht zu

betrügen, nicht zu stehlen, nicht zu lügen. Man könnte diese Auflistung als klassische Gebote bezeichnen, wie sie auch das Alevitentum vertritt. An einer anderen Stelle kritisiert er jene Männer, die nur „saubere“ Frauen heiraten möchten. Frauen also, die noch keine sexuellen Erfahrungen gemacht haben. Wichtig für die Männlichkeit ist Bourdieu zufolge die physische Virilität, mit der die Ehre verknüpft ist. Die Ehre impliziert Beweise der Sexualkraft, beispielsweise, die Braut zu entjungfern oder männliche Nachkommen zu zeugen. (vgl. Bourdieu 2005) Demnach kann der Mann seine Sexualkraft nicht mehr beweisen, wenn bereits ein anderer die Frau entjungfert hat. Der Gesprächspartner kann dieses Verhalten nicht nachvollziehen, seiner Meinung nach sind weder Mann noch Frau „unsauber“, wenn sexuelle Erfahrungen gesammelt werden. Beiden sollte dies gleichermaßen erlaubt sein.

Ein anderer Befragter schreibt der männlichen Ehre durchaus positive Eigenschaften zu:

*„(...) was ma auffallen is schonmal, von der Ehre vom **Stolz** und so also die, türkischen Männer sind glaub ich werden schon so erzogen dass sie halt dass das eins der wichtigsten Sachen is, und ich find das auch nicht schlecht weil, die Freundschaften find ich sind halt inniger die machen halt sehr viel für dich bei die österreichischen is es natürlich auch so dass da Freundschaften sehr innig sind aber ich find halt bei den türkischen Freundschaften wennst wirklich ein guten Freund hast, der würd viel mehr für dich machen der würd viel weiter gehen weil er dich vielleicht schon als Teil der Familie ansieht wennst so sehr gut befreundet bist“ (Interview 07: 1)*

Der Interviewpartner verbindet mit Ehre und Stolz eine gewisse Verbindlichkeit. Freundschaften seien demzufolge unter Türken „inniger“ als jene mit Österreichern. Auch würde man mehr füreinander tun, weil die Freunde als „Teil der Familie“ betrachtet werden.

5.7. Zusammenfassung und Ausblick

In Anlehnung an die Grounded Theory wurden oben beschriebene sechs Kernkategorien gebildet. Daraus lassen sich die unterschiedlichen türkisch-alevitisches Männlichkeitsentwürfe meiner Untersuchungsgruppe herauslesen. Es konnte aufgezeigt werden, dass diese sehr heterogen sind. Manche der befragten Männer betrachten sich als klassische Versorger und Beschützer ihrer Frauen und Schwestern, andere distanzieren sich von diesen und ähnlichen traditionell-konservativen Vorstellungen von Männlichkeit. Vor allem jene Gesprächspartner, die über 30 Jahre alt sind, vertraten im Gegensatz zu den jüngeren modernere und liberalere Einstellungen hinsichtlich Geschlechtergerechtigkeit oder Homosexualität.

Ebenso konnten divergierende Selbstdefinitionen ermittelt werden. Die Männer bezeichneten sich selbst als „Austrokurdo“, als „Österreicher“, als „Türke“, „Kurde“ oder „Zaza“. Durch diese Charakterisierungen und weitere Erzählungen wurde eine Abgrenzung zu anderen Gruppen deutlich. Vor allem die Distanzierung von Sunnitischgläubigen offenbarte sich in der Auswertung der Gespräche. Diesen wird seitens der Befragten unterstellt, dass sie konservativer, türkischnationalistischer und religiöser wären als Angehörige der türkisch-alevitisches Community.

Tradition und Religion hat für die meisten Befragten nach wie vor einen hohen Stellenwert. Obwohl viele Wissenslücken bezüglich des Alevitentums aufweisen, möchten sie doch die für sie wichtigsten Bräuche an ihre Kinder weitergeben. So zeigte sich, dass die Beschneidung von zentraler Bedeutung ist, wenn auch nicht immer benannt werden konnte, ob sie eine Tradition oder eine religiöse Pflicht darstellt. Im Sinne der Männlichkeitsforschung gilt sie als Einsetzungsritus und ist daher für das Mannwerden der Untersuchungsgruppe unerlässlich. Die Beschneidung verdeutlichte sich im Zuge der Interviews, wie viele andere Traditionen, als implizite Regel. Dazu zähle ich auch Verhaltensweisen wie das Beschützen der Frauen. Diese geschlechtsspezifischen impliziten Regeln werden vor allem in der Familie erlernt. Sie beeinflussen die Männlichkeitsentwürfe: der Mann als Beschützer, als der Starke, der Macher, der Aktive (sei es beim Sport, in der Arbeit oder beim Geschlechtsakt). Männlich zu sein bedeutet etwas zu tun, das die

Mehrheit der Männer in derselben Weise tut. Man denke an das populär gewordene Augenbrauenzupfen.

Weiters spielt der Leistungsbegriff für die befragten Männer eine große Rolle. Männlich sein bedeutet für sie, etwas im Leben zu erreichen, für seine Ziele zu kämpfen und sich nicht unterkriegen zu lassen. Der Gedanke, dass man selbst für sein Weiterkommen verantwortlich ist und erfolgreich sein kann, wenn man etwas dafür tut, steht wiederum in Zusammenhang mit der Herkunft der befragten Männer. Ihre Eltern migrierten in ein fremdes Land und mussten hier auf sich selbst gestellt für ihre Familie sorgen. Dass diese Herausforderung trotz aller Widrigkeiten, ohne Sprachkenntnisse und Schulbildung, gelang, imponierte vielen der Befragten besonders und gibt ihnen zugleich das Gefühl, sie könnten auch alles schaffen, wenn sie nur hart dafür arbeiten.

Es wurde gezeigt, dass hinsichtlich türkisch-alevitischer Männlichkeitsentwürfe die heterosoziale Dimension im Mittelpunkt steht: Was „darf“ ein Mann, was „darf“ eine Frau, wie geht man miteinander um, um in der türkisch-alevitischen Gesellschaft Akzeptanz zu erhalten. Viele der Befragten sprachen sich zwar für die Gleichberechtigung von Frau und Mann aus, doch existiert nach wie vor eine Ungleichbehandlung seitens der Gemeinschaft, vor allem in Hinblick auf Sexualität. Wer wann mit wem schlafen „darf“ kann als explizite Regel betrachtet werden. Ebenso gilt dies nach wie vor für die Heteronormativität, wie sich darüber hinaus aufgrund der zahlreichen Interviewabsagen seitens homosexueller Männer verdeutlicht.

Homosexualität wurde in den Gesprächen zwar gemäß sozialer Erwünschtheit als „normal“ definiert, doch zeigte sich seitens einiger der befragten Männer ein Unverständnis beziehungsweise auch große Unwissenheit. Vor allem der passive Part während dem Geschlechtsakt wurde als unmännlich empfunden. Gemäß Connells Theorie betrachten die Befragten diesen als „untergeordnete Männlichkeit“, als den Part, der die Kontrolle abgibt, inaktiv und unterwürfig ist. Eine Rolle, die nicht zu einer aktiven, hegemonialen Männlichkeit passt.

Die meisten der Interviewpartner wirken sehr reflektiert bezüglich ihrer Herkunft und teilweise auch ihres Geschlechts. Dies liegt vermutlich an der Untersuchungsgruppe

und ihrem Bildungsstand. Künftige größer angelegte empirische Studien sollten verschiedenste soziale Schichten mit einbeziehen. Gleichzeitig stellt sich die Frage, warum sich im Zuge meiner Forschungsarbeit hauptsächlich höher gebildete Männer zu einem Gespräch bereit erklärten und beispielsweise kein einziger Arbeiter.

Für die soziologische Männlichkeitsforschung erachte ich es als unerlässlich, dass künftige Forschungsvorhaben sich vermehrt um einen Vergleich bemühen. Inwiefern unterscheiden sich Männer mit türkisch-alevitischem Migrationshintergrund von jenen mit türkisch-sunnitischem oder von den Männern der sogenannten Mehrheitsgesellschaft? Und wie beeinflussen sich diese Gruppen wechselseitig? Denn King zufolge sind „Männlichkeitsentwürfe (...) nicht einfach Ausdrucksformen einer gar in ‚Parallelgesellschaften‘ konservierten überkommenen Geschlechtervorstellung, sondern Produkte der Auseinandersetzung mit eigenen Erfahrungen in der Einwanderungsgesellschaft einerseits und denjenigen der Vätergeneration andererseits.“ (King 2005: 64ff) Diese Auseinandersetzungen sollten eingehend untersucht und die scharfen Abgrenzungen zwischen „Wir“ und „die Anderen“ aufgebrochen werden.

6. Fazit

Es handelt sich bei der vorliegenden Masterarbeit um eine explorative Studie, einen ersten Versuch, türkisch-alevitische Männlichkeitsentwürfe greifbar zu machen. Aufgrund der offenen Herangehensweise standen meine Interpretationsgruppe und ich vor einer Fülle von auszuwertendem Material. Die Ergebnisse fielen dementsprechend umfangreich aus, viel zu komplex, um sie im Rahmen einer Masterarbeit zufriedenstellend zu behandeln und wiederzugeben. Allein Themen wie der politische Konnex zum Alevitentum füllen zahlreiche Bücher. Es wurde versucht, diese und weitere Problematiken anzureißen und miteinander in Verbindung zu setzen, um einen ersten Einblick in das Forschungsfeld zu ermöglichen.

Die Arbeit sollte mit dem Wissen gelesen werden, dass sie von einer nicht türkisch-alevitischen Frau verfasst wurde. Zwar hatte ich bei den meisten Interviews das Gefühl, dass mir großes Vertrauen entgegengebracht wurde und sich die Befragten mir öffneten, doch stellt sich gleichzeitig immer die Frage, welche Ergebnisse beispielsweise ein türkisch-alevitischer Mann erzielt hätte. Ist der Blick von außen hilfreicher als sich selbst inmitten des Feldes zu befinden oder umgekehrt? Möglicherweise war meine „Quasi-Zugehörigkeit“ der geeignete Mittelweg. Ich kannte das Feld zwar durch meinen türkisch-alevitischen Partner bereits, doch fühlte ich mich nicht befangen, da wir beide nur sehr selten mit der Community Kontakt haben und er sich selbst (im Gegensatz zu meinen Interviewpartnern) nicht als türkisch und/oder alevitisch bezeichnen würde.

Auch die Form der Kommunikation erschien mir als hilfreich, da ich den Interviewpartnern die Möglichkeit eröffnete, türkische Begriffe zu benutzen. Das Mischen der Sprachen entspricht bei vielen der alltäglichen Unterhaltung mit FreundInnen und Bekannten, wodurch meiner Ansicht nach die Atmosphäre zusätzlich verbessert wurde.

„Wann ist ein Mann ein Mann?“ lautete die Frage zu Beginn. Mit dieser Arbeit wurde sie im Hinblick auf türkisch-alevitische Männlichkeitsentwürfe erstmals gestellt und beantwortet.

7. Literatur

Akkaya, Serpil, 2006: Glaubensvorstellungen der Alawiten und Aleviten im Selbst- und Fremdbild. Wien: Diplomarbeit.

Armbruster, L. Christof (Hg.), 1995: Neue Horizonte? Opladen: Leske + Budrich.

Arslan, Zeynep, 2010: Die anatolischen AlevitInnen in der Diaspora am Beispiel der Alevitischen Minderheit in Österreich. Wien: Dissertation.

Arslan, Emre, 2009: Der Mythos der Nation im Transnationalen Raum. Türkische Graue Wölfe in Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Aulenbacher, Brigitte; Meuser, Michael; Riegraf, Birgit (Hg.), 2010: Soziologische Geschlechterforschung. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Aulenbacher, Brigitte et al. (Hg.), 2006: FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Badinter, Elisabeth, 1992: XY. Die Identität des Mannes. München: Piper.

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

Bereswill, Mechthild (Hg.), 2007: Dimensionen der Kategorie Geschlecht: Der Fall Männlichkeit. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Böhnisch, Lothar, 2006: Viele Männer sind im Mann. Maria Enzersdorf: Ed. Roesner.

Bohnsack, Ralf, 2001: Der Habitus der „Ehre des Mannes“. Geschlechtsspezifische Erfahrungsräume bei Jugendlichen türkischer Herkunft S. 49 in: Döge, Peter; Meuser, Michael (Hg.), Männlichkeit und soziale Ordnung. Neuere Beiträge zur Geschlechterforschung. Opladen: Leske + Budrich.

Bohnsack, Ralf (Hg.), 1998: Biographieforschung und Kulturanalyse. Opladen: Leske + Budrich.

Bosse, Hans; King, Vera (Hg.), 2000: Männlichkeitsentwürfe. Wandlungen und Widerstände im Geschlechterverhältnis. Frankfurt/Main: Campus Verlag.

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

Bourdieu, Pierre, 1997: Die männliche Herrschaft S. 153-218 in: Dölling, Irene; Kraus, Beate, (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

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

Brandes, Holger, 2002: Der männliche Habitus. Band 2: Männerforschung und Männerpolitik. Opladen: Leske + Budrich.

Butler, Judith, 1991: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Buyurucu, Ümit Gürkan, 2008: Haben wir dich auch schon zum Mann gemacht? – Über das Volk der Männer S. 93-103 in: Potts, Lydia; Kühnemund, Jan (Hg.), Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam. Bielefeld: transcript Verlag.

Carrigan, Tim; Connell, Robert W.; Lee, John, 1985: Ansätze zu einer neuen Soziologie der Männlichkeit in: BauSteineMänner (Hg.), 1996: Kritische

Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie. Dritte Auflage, Hamburg: Argument.

Casale, Rita (Hg.), 2005: Geschlechterforschung in der Kritik. Opladen: Budrich.

Connell, Raewyn W., 2005: Masculinities. Cambridge: Polity.

Connell, Raewyn W.; Messerschmidt, James W., 2005: Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept in: Gender & Society 2005 19 (6): 829 <http://gas.sagepub.com/content/19/6/829> S. 829-859 (Stand: 14.11. 2011).

Connell, Robert W., 2004: „Ich warf Bälle wie ein Mädchen“ Schwierigkeiten mit dem männlichen Körper S. 281-309 in: Lenz, Ilse; Mense, Lisa; Ullrich, Charlotte (Hg.), Reflexive Körper? Zur Modernisierung von Sexualität und Reproduktion. Opladen: Leske + Budrich.

Dausien, Bettina, 1998: Die biographische Konstruktion von Geschlecht in: Schneider, Notker; Mall, Ram Adhar; Lohmar, Dieter (Hg.), Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen. Amsterdam: Rodopi.

Diekmann, Andreas, 2005: Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Dinges, Martin (Hg.), 2005: Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Dinges, Martin, 2005: „Hegemoniale Männlichkeit“ – ein Konzept auf dem Prüfstand S. 7-37 in: Dinges, Martin (Hg.), Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Döge, Peter; Meuser, Michael (Hg.), 2001: Männlichkeit und soziale Ordnung. Neuere Beiträge zur Geschlechterforschung. Opladen: Leska + Budrich.

Dölling, Irene; Steinrücke, Margareta, 1994: Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke S. 218-231 in: Dölling, Irene; Kraus, Beate, (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ertürk, Yakin, 2004: Considering the role of men in gender agenda setting: Conceptual and policy issues in: Brah, Avtar; Crowley, Helen; Puwar, Nirmal (Hg.), Feminist Review. Empirical interrogations: gender, "race" and class. London: Palgrave.

Forster, Edgar, 2005: Männerforschung, Gender Studies und Patriarchatskritik S. 41-72 in: Casale, Rita (Hg.), Geschlechterforschung in der Kritik. Opladen: Budrich.

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

Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L., 2008: Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. 2., korrigierte Auflage. Bern: Verlag Hans Huber.

Goffman, Erving, 1994: Interaktion und Geschlecht. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.

Gülçiçek, Ali Duran, 1994: Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft. Köln: Ethnographia Anatolica Verlag.

Gümüş, Burak, 2001: Türkische Aleviten vom Osmanischen Reich bis zur heutigen Türkei. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.

Hartmann, Angelika (Hg.), 2004: Geschichte und Erinnerung im Islam. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kaplan, Ismail, 2004: Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland. Köln: Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.

Kaya, Asiye, 2007: Traditions- und Kulturbildung im Migrationskontext in: Riegel, Christine (Hg.), Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

King, Vera, 2005: Bildungskarrieren bei Adoleszenten aus Migrantenfamilien in: King, Vera; Flaake, Karin (Hg.), Männliche Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein. Frankfurt: Campus Verlag.

Kontos, Silvia; May, Michael, 2008: Hegemoniale Männlichkeit und männlicher Habitus: Überlegungen zu einem analytischen Bezugsrahmen zur Untersuchung von Geschlechterverhältnissen in: Becker, Ruth; Metz-Göckel, Sigrid; Schreiber, Robert (Hg.), Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien. 26. Jahrgang. Heft 1. Bielefeld: Kleine Verlag.

Lamnek, Siegfried, 2005: Qualitative Sozialforschung. Weinheim: Beltz Verlag.

Lehnert, Roman, 2007: Zusammenleben in Wien. Wien: Lit. Verlag.

Mayring, Philipp, 2002: Einführung in die Qualitative Sozialforschung. Weinheim: Beltz Verlag.

Merkens, Hans, 2009: Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion S. 286-299 in: Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst; Steinke, Ines (Hg.), Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Meuser, Michael, 2006: Hegemoniale Männlichkeit – Überlegungen zur Leitkategorie der Men's Studies S. 160-175 in: Aulenbacher, Brigitte et al. (Hg.), FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Meuser, Michael, 2006: Geschlecht und Männlichkeit. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Meuser, Michael, 2006: Modernisierte Männlichkeit? Kontinuitäten, Herausforderungen und Wandel männlicher Lebenslagen S. 21-43 in: Wacker, Marie-Theres (Hg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch. Berlin: LIT Verlag.

Meuser, Michael; Scholz, Sylka, 2005: Hegemoniale Männlichkeit. Versuch einer Begriffserklärung aus soziologischer Perspektive S. 211-229 in: Dinges, Martin (Hg.), 2005: Männer – Macht – Körper. Frankfurt/Main: Campus Verlag.

Meuser, Michael, 1998: Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster. Opladen: Leske + Budrich.

Pini, Barbara, 2005: Interviewing Men: Gender and the collection and interpretation of qualitative data in: Journal of Sociology 41: 201.

Potts, Lydia; Kühnemund, Jan (Hg.), 2008: Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam. Bielefeld: transcript Verlag.

Pratt Ewing, Catherine, 2008: Stolen Honor. Stigmatizing Muslim men in Berlin. Stanford: Stanford University Press.

Pratt Ewing, Catherine, 2008: Stigmatisierte Männlichkeit S. 19-39 in: Potts, Lydia; Kühnemund, Jan (Hg.), Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam. Bielefeld: transcript Verlag.

Puchberger, Susanne, 2004: Transnationale Aspekte im Alevismus. Wien: Diplomarbeit.

Reiser, Karl Michael, 1997: Das sozial-politische Netzwerk türkisch-alevitischer Einwanderer und seine Auswirkungen auf die Identitätsentwicklung der „Zweiten Generation“. Wien: Diplomarbeit

Riegel, Christine; Geisen, Thomas (Hg.), 2007: Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Scheibelhofer, Paul, 2008: Die Lokalisierung des Globalen Patriarchen: Zur diskursiven Produktion des türkisch-muslimischen Mannes in Deutschland S. 39-52 in: Potts, Lydia; Kühnemund, Jan (Hg.), Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam. Bielefeld: transcript Verlag.

Scheibelhofer, Paul, 2004: Zwischen zwei ... Männlichkeiten? Wien: Diplomarbeit.

Schwalbe, Michael L.; Wolkomir, Michelle, 2003: Interviewing Men S. 55-70 in: Holstein, James A., Gubrium, Jaber F (Hg.), Inside Interviewing: New Lenses, New Concerns. Kalifornien: Sage Publications.

Spindler, Susanne, 2007: Eine andere Seite männlicher Gewalt. Männlichkeit und Herkunft als Orientierung und Falle S. 289-306 in: Riegel, Christine und Thomas Geisen (Hg.), Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Strauss, Anselm; Corbin, Juliet, 1996: Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz PsychologieVerlagsUnion.

Strübing, Jörg, 2004: Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Tertilt, Herrmann, 1996: Turkish Power Boys. Ethographie einer Jugendbande. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Tan, Dursun, 2008: Von Löwen und Straßenmädchen – Konstruktionen und Störungen männlicher Identitäten von Jugendlichen in der Migrationsgesellschaft S. 209-228 in: Potts, Lydia; Kühnemund, Jan (Hg.), Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam. Bielefeld: transcript Verlag.

Tunç, Michael, 2008: Viele türkische Väter fliehen von zu Hause. Mehrfache ethnische Zugehörigkeiten und Vaterschaft im Spannungsfeld von hegemonialer und progressiver Männlichkeit S. 105-132 in: Potts, Lydia; Kühnemund, Jan (Hg.), Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam. Bielefeld: transcript Verlag.

Walter, Willi, 1996: Männer entdecken Geschlecht in: BauSteineMänner (Hg.), Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie. Dritte Auflage, Hamburg: Argument.

Wedgwood, Niki, 2005: Robert W. Connells Theorie der Männlichkeit und ihre Entstehungsgeschichte S. 216-240 in: Kortendiek, Beate; Münst, A. Senganata (Hg.), Lebenswerke. Porträts der Frauen- und Geschlechterforschung. Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Zulehner, Paul M.; Volz, Rainer, 1998: Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ein Forschungsbericht. Ostfildern: Schwabenverlag.

Internetquellen

Abbildung Zülfikar auf S. 45: <http://www.alevibektasherne.de/pages/de/alevitentumdas-schwert.php> (Stand: 14.11.2011).

Janda, Alexander; Vogl. Matthias (Hg.), 2010: Islam in Österreich
http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/Integrationsfond/5_wissen/Islam_Reader/20100216_Islambuch_final.pdf (Stand: 14.11.2011).

http://religion.orf.at/projekt03/news/1101/ne110128_steinbach_fr.htm
(Stand: 14.11.2011).

Schmied, Martina: Islam in Österreich S. 189-206,
http://www.bmlv.gv.at/pdf_pool/publikationen/12_iiie_islam_aut.pdf
(Stand: 14.11.2011).

Witzel, Andreas, 2000: Das problemzentrierte Interview. FQS Volume 1, No. 1 Art. 22. Januar 2000, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1132/2520> (Stand: 14.11.2011).

Anhang

1. Transkriptionsregeln

,	kurzes Absetzen
(---)	mehrere Sekunden Pause
((lacht))	parasprachliche Handlungen
betont	ein stark betontes Wort wird fett markiert
[Kommentare]	Erklärungen, Kommentare, Unverständliches mit Sekundenangabe

2. Lebenslauf

- Geboren 1985 in Wien
- 2009 – 2012 Masterstudium Soziologie an der Universität Wien, Schwerpunkte: Kultur und Gesellschaft, Migration, Familie, qualitative Forschungsmethoden
- 2012 Winterakademie „Kulturmanagement“ am Institut für Kulturkonzepte
- 2011 Magistratsabteilung für Integration und Diversität (MA 17): Entwicklung und Realisierung neuer Projekte, Organisation, Durchführung und Evaluierung von Veranstaltungen („Interreligiöser Dialog Simmering“, „Frauencafé“)
- 2009 – 2011 Universitätslehrgang „Interdisziplinäre Kommunikation, Wissensnetzwerke und soziales Lernen“ an der IFF Wien (Universität Klagenfurt)
- 2010 Universität Wien: Wissenschaftliche Mitarbeit am Forschungsprojekt „Religiöse Orientierungen und Lebensstile von Muslimen im Generationenwandel: ein Vergleich zwischen der ersten und zweiten Generation in Österreich“ (Leitung: Ao. Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Hilde Weiss)

- 2005 – 2009 Studium des geistes- und kulturwissenschaftlichen Zweiges der Soziologie an der Universität Wien, Bakkalaureatsarbeiten zu den Themen „Musiksoziologie“ und „Herstellung von Geschlecht“
- Zusatzqualifikationen & Sprachen:
MS Office, Apple, SPSS, UCINet, Interviewtrainings, Projektmanagement, qualitative und quantitative Forschungsmethoden
Deutsch (Muttersprache)
Englisch (verhandlungssicher)
Französisch (fortgeschritten Schrift und Sprache)
Spanisch (Grundkenntnisse Schrift und Sprache)
Arabisch (Grundkenntnisse Schrift und Sprache)
Türkisch (Grundkenntnisse Schrift und Sprache)

3. Abstracts

Türkisch-alevitische Männlichkeitsentwürfe

„Die TürKInnen“ stellen eine viel beachtete MigrantInnengruppe dar. Soziologische Forschungen fokussierten in der Vergangenheit vor allem auf türkeistämmige Frauen, Männer kamen lediglich durch das Sprechen über sie vor. Die Männlichkeitsforschung beschäftigte sich wiederum vor allem mit gewalttätigen, kriminellen türkischen Jugendlichen. Dabei wurde in Hinblick auf die unterschiedlichen Ethnien der Türkei und die verschiedenen Strömungen innerhalb des Islams nicht differenziert. Viele Vorurteile wurden reproduziert, „Türke sein“ und „muslimisch sein“ gleichgesetzt und somit der Eindruck vermittelt, es handle sich um homogene Gruppen.

Die vorliegende Masterarbeit behandelt eine spezielle Gruppe, die bisher seitens der soziologischen (Männlichkeits-) Forschung weitgehend ignoriert wurde: die AlevitInnen. Sie sind eine Glaubensgruppe, die sich für die Gleichheit von Mann und Frau ausspricht und gänzlich andere Grundsätze hat als gemeinhin „den MuslimInnen“ zugeschrieben werden. Es wird die Frage beantwortet, welche Männlichkeitsentwürfe türkisch-alevitische Männer in Wien konstruieren, und welche Einflüsse dabei eine Rolle spielen. Dazu wurden problemzentrierte Interviews nach

Witzel (2000) geführt und in Anlehnung an die Methodologie der Grounded Theory ausgewertet. Den theoretischen Rahmen bilden Bourdieus (2005), Connells (2005) und Meusers (2006) Überlegungen zum Thema Männlichkeit.

Turkish-Alevi designs of masculinity

“The Turks“ represent a much noticed group of migrants. Past sociological research focused especially on women of Turkish origin, men only appeared when women spoke about them. Masculinity research on the other hand was strictly about violent, criminal Turkish youths. The researchers neither distinguished between the different ethnic groups in Turkey nor the different Islamic schools.

A lot of prejudices were reproduced – being Turkish and being Muslim were supposed to be the same thing. One got the impression of homogenous groups.

The subject of this master thesis is about a special group that has been ignored for a long time among sociological (masculinity-) research: the Alevi. They are a faith group that stands up for equality between men and women and have completely different principles compared to those ascribed to “the Muslims“.

I will answer the question what designs of masculinity Turkish-Alevi men construct and what influences are of relevance. Therefore I did problem-oriented interviews according to Witzel (2000) that were interpreted following the methodology of Grounded Theory. The theoretical frame is based on Bourdieu’s (2005), Connell’s (2005) and Meuser’s (2006) work about masculinity.