

Zwischen zwei... Männlichkeiten? Identitätskonstruktionen junger Männer mit türkischem Migrationshintergrund in Wien

Scheibelhofer, Paul

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Scheibelhofer, P. (2005). Zwischen zwei... Männlichkeiten? Identitätskonstruktionen junger Männer mit türkischem Migrationshintergrund in Wien. *SWS-Rundschau*, 45(2), 208-230. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-164886>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Zwischen zwei ... Männlichkeiten?

Identitätskonstruktionen junger Männer mit türkischem Migrationshintergrund in Wien

Paul Scheibelhofer (Wien)

Diskurse über die Identität von Kindern von MigrantInnen konzentrieren sich meist auf die Probleme, die diese Jugendlichen haben oder machen. Dieser Fokus verschärft sich, wenn sie von der Situation junger Männer mit türkischem Migrationshintergrund handeln. Ihnen wird nicht nur attestiert, mit größerer Wahrscheinlichkeit Identitätsprobleme zu haben, sie werden überdies als patriarchal und rückwärtsgewandt eingeschätzt. Der Artikel basiert auf einer empirischen Studie, die 2004 in Wien durchgeführt und verfasst wurde. Auf eine kurze Darstellung der etablierten und neueren Paradigmen im Bereich der soziologischen Migrations- und Männlichkeitsforschung folgt die Analyse von drei Fallgeschichten. Die Männlichkeitskonstruktionen, die wir hier finden, sind komplex und eigenwillig. Doch lassen sich Verzahnungen zwischen Aspekten ethnischer und männlicher Selbstbilder beschreiben.

1. Einleitung

Betrachtet man öffentliche und wissenschaftliche Diskurse rund um die Situation von Kindern von MigrantInnen (die so genannte *zweite Generation*) im deutschsprachigen Raum, so sind diese zumeist *Problemdiskurse*. Von unterschiedlichsten Problemen, die diese Jugendlichen haben und machen, wird dort berichtet. In vielen Publikationen ist die Annahme wichtig, dass die so genannten »Migrantenjugendlichen« unter Bedingungen aufwachsen, welche die Entwicklung einer stabilen Identität erschweren. Diese Bedingungen ergäben sich aus den Unterschieden zwischen den Normen und Werten ihrer Elterngeneration einerseits und jenen der Mehrheitsgesellschaft andererseits. Je nach Fokus der AutorInnen kommen zu diesem »Grundproblem« von Migrantenjugendlichen weitere dazu.

Betrachten wir Texte über Jugendliche mit *türkischem* Migrationshintergrund, so handeln viele Berichte von der schwierigen Situation von Mädchen, die unter patriarchaler Bevormundung zu leiden haben. Während der Problemdiskurs diesen Mädchen zumeist einen Opferstatus zuweist, hält er für ihre männlichen Pendanten vornehmlich die Rolle der »Täter« bereit. Das herrschende Bild von Jungen mit türkischem Hintergrund lässt sie als rückwärtsgewandt, patriarchal und mit einem Hang zum religiösem Fundamentalismus erscheinen.¹

1 In der sozialwissenschaftlichen Diskussion findet sich eine derartige Argumentation etwa in der häufig zitierten Studie von Heitmeyer et al. (1997) *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*.

Bei näherem Hinsehen scheinen diese Darstellungen aber eher vom latenten Interesse motiviert, eine moderne *Wir-Gruppe* zu konstruieren, die sich in der Gruppe der patriarchalen, unreflektierten Türken und ihrer Söhne spiegeln kann, als eine offene Auseinandersetzung mit dem Themenbereich zu beabsichtigen (Brah 1996). Im deutschsprachigen Raum schreiben feministische Theoretikerinnen schon seit längerem gegen die vereinfachende Darstellung von »türkischen Mädchen als Opfer« an. In Studien verweisen sie auf Spielräume und Strategien der jungen Frauen, die ihnen als Akteurinnen im Umgang mit den Strukturen ihrer Lebenswelten zur Verfügung stehen (siehe etwa Otyakmaz 1995, Riesner 1999). Arbeiten, die sich mit türkischen Jungen beschäftigen, stehen hingegen beinahe völlig aus.

In meiner Diplomarbeit (Scheibelhofer 2004), auf der dieser Text basiert, setzte ich mich sowohl theoretisch als auch empirisch mit der Situation von jungen Männern mit türkischem Migrationshintergrund auseinander. Diese Arbeit konnte natürlich nur begrenzt einen Kontrapunkt zu den herrschenden Bildern und Diskursen setzen und darf bei weitem nicht als erschöpfende Behandlung des Themas erachtet werden – viel eher ging es darum, das Themenfeld mit dem Ziel zu sondieren, weiterführende Fragen und Hypothesen zu generieren. Die Fragen, die mich während der Forschung leiteten, waren dabei explizit offen formuliert: Welche Selbstbilder haben die jungen Männer? Welche Formen von ethnischem und maskulinem Selbstverständnis zeigen sich? Welche Zukunftsperspektiven entwickeln diese Jugendlichen? Welche »Karrieren« streben sie an?

Im vorliegenden Artikel konzentriere ich mich auf die Frage der Konstruktion von männlicher Identität im Spannungsfeld ethnischer Selbstwahrnehmungen und versuche diese Frage vor allem anhand dreier Fallgeschichten zu beantworten. Dies ermöglicht es, einerseits die Eigenarten der einzelnen Fälle zur Geltung zu bringen. Andererseits zeigen sich in den Darstellungen jedoch Strukturen, die Verallgemeinerungen zulassen, die über den einzelnen Fall hinausgehen.

2. Methodik

Im Folgenden gehe ich kurz auf die methodischen Aspekte der Arbeit ein, die zu den weiter unten dargestellten Ergebnissen führten.

Die interessierenden Forschungsfragen behandelte ich einerseits theoretisch, andererseits qualitativ-empirisch mittels sechs Interviews mit in Wien lebenden Jungen mit türkischem Migrationshintergrund. Dies bedeutet, dass ihre Eltern zwar aus der Türkei stammen, sie selbst aber bereits in Wien geboren bzw. im Kindesalter hierher gekommen sind. Nachdem die Auseinandersetzung mit dem sozialwissenschaftlichen Theorieangebot zu Migration und Männlichkeit bereits vor der Durchführung der sechs Interviews begonnen hatte, griffen empirische Erhebung und theoretische Überlegungen im Laufe des Forschungsprozesses zunehmend ineinander. Der Methodologie der »grounded theory« folgend (Glaser/ Strauss 1967) steuerten also sowohl Ergebnisse aus den laufenden Interviews die weiteren theoretischen Auseinandersetzungen als auch umgekehrt. Neben dem offenen Charakter der Forschungsfragen und des an-

gewandten Interviewstils sollte dieser zirkuläre Forschungszusammenhang dazu beitragen, dass nicht primär das Interesse und die Erwartungen des Forschers die Struktur der Arbeit bestimmten, sondern viel eher die tatsächlich vorfindbaren sozialen Phänomene und Relevanzsetzungen der Befragten.

Während also die theoretische Arbeit im Januar 2004 begann, wurden die Interviews im Frühjahr 2004, und zwar im Zeitraum zwischen April und Juni geführt. Die Auswahl der Interviewpartner speiste sich aus dem Interesse, im Rahmen der verfügbaren Ressourcen eine gewisse Streuung in Bezug auf sozialstrukturelle Merkmale der Interviewpartner (im Hinblick auf Bildung, Beruf) zu erlangen. Dieses »Sampling« folgte aus dem Forschungsinteresse, Wechselwirkungen zwischen sozialen Strukturen der Lebenswelt der Jungen und den Umgangsformen der Jugendlichen damit zu beobachten. Bezüglich des Alters beschränkte ich mich auf Personen, die bereits aus dem Pflichtschulalter herausgewachsen waren.² Die Anzahl der Interviews war nicht vorab festgelegt, sondern ergab sich aufgrund von Überlegungen aus der laufenden Analyse der schon stattgefundenen Interviews.

Die Kontakte zu den Interviewpartnern kamen über unterschiedliche Kanäle zustande. So wurden türkisch-österreichische Jugendvereine angesprochen, aber auch LehrerInnen und Personen, die in Jugendprojekten mit türkischen Migranteng jugendlichen arbeiteten, waren wichtige »gatekeeper« für die Vermittlung von Interviewpartnern. Schlussendlich wurden sechs Jungen im Alter zwischen 17 und 24 Jahren interviewt. Die Jugendlichen übten zum Zeitpunkt der Interviews unterschiedliche Tätigkeiten aus – die Mehrzahl war in Ausbildung (Fachschule mit Lehrabschluss, Gymnasium, HTL und Studium); ein Interviewpartner war freischaffender Filmemacher, der sich um die Aufnahme in die Wiener Filmakademie bemühte.

Der angewandte Interviewstil folgte der Offenheit des Forschungsinteresses. Retrospektiv lassen sich die Interviews als biographisch ausgelegte, *problemzentrierte* Interviews (Witzel 1982) charakterisieren. Das bedeutet, dass in den Interviews eine Rekonstruktion der Biographie durch die Jungen selbst angeregt wurde. Dies sollte eine Analyse von Prozessen der Selbstwahrnehmung im Zeitverlauf ermöglichen.³ Während die Entfaltung der Biographie das »Grundgerüst« der Interviews darstellte, wurden an mehreren Stellen dieser Erzählung bewusst »Exkurse« angeregt, um einzelne, als zentral erachtete Aspekte genauer zu besprechen.⁴

2 Diese Begrenzung speiste sich aus dem Interesse, Entscheidungsfindungsprozesse der Jugendlichen für den weiteren Bildungs- bzw. Arbeitsverlauf nach der Pflichtschule in den Blick zu bekommen.

3 Freilich *ohne* aus den Augen zu verlieren, dass es sich hierbei nicht um »objektive« Darstellungen von Ereignissen handelt, wie sie »tatsächlich« in der Vergangenheit geschehen sein mögen. Viel eher müssen diese Erzählungen als aktuelle Re-Konstruktionen gelesen werden, die nicht losgelöst von der Situation der erzählenden Person interpretiert werden können (Lucius-Hoene/Deppermann 2002).

4 Zur Verdeutlichung dieser Strategie ein Beispiel: An einem Punkt im Interview, an dem *Liebesbeziehungen* erstmals biographisch relevant wurden, wurde ein längerer thematischer »Ausflug« angeregt, in dessen Rahmen die Jugendlichen dieses Thema in unterschiedlichster Weise besprechen konnten. Danach sollten sie wieder an jener Stelle mit der biographischen Rekonstruktion fortfahren, an der sie zuvor aufgehört hatten.

Die in diesen Interviews angesprochenen Themen variierten entsprechend der Bedeutung, die ihnen die interviewten Jungen zuschrieben. Zentralen Stellenwert hatten jedoch (Männer-) Freundschaften, Beziehung zu den Eltern, Umgang mit Religiosität, Bewältigung von schulischen Problemen und zukünftige Beziehungen mit (Ehe-) Frauen.

Die Interviews dauerten zwischen einer und 2,5 Stunden und waren zumeist von großer Offenheit geprägt. Obwohl (junge) Männer ja nicht dafür bekannt sind, sich in langen Gesprächen über Erlebnisse, Wahrnehmungen und Empfindungen zu ergehen, stellte sich in der Studie heraus, dass diese Jungen sehr wohl (und mitunter sehr lange) über sich reden können und wollen.⁵

Als methodisches Grundgerüst der Interviewinterpretation diene das Verfahren der »grounded theory« (Glaser/ Strauss 1967). Diese soll eine in den Daten verankerte Analyse garantieren, die jedoch nicht nur eine reine Beschreibung dieser Daten ist. Als Weg von den Daten zu deren theoretischen Analyse sind bestimmte Arbeitsschritte vorgesehen. Über die Codierung des Materials sollen Indikatoren für Phänomene gebildet werden und diese schließlich zu einer in sich kohärenten Theorie führen (Strauss 1998).

Da jedoch ein Forschungsinteresse darin bestand, die *Prozesse der Bedeutungszuschreibung* von Seiten der Jungen einzufangen und dies mittels »grounded theory« nur bedingt möglich ist, wurden auch hermeneutische Interpretationsmethoden angewandt. Vor allem die von Froschauer und Lueger (2003) entwickelte *Feinstrukturanalyse* kam dabei zur Anwendung. Hier soll über eine kontrollierte und extensive Auslegung des Textmaterials auf latente soziale Strukturen geschlossen werden, die das Handeln von Menschen beeinflussen.

Zum theoretischen Rahmen für die Analyse der Interviews kam ich über eine kritische Literaturstudie zum sozialwissenschaftlichen Theorienangebot in den Bereichen Migrations- und Männlichkeitsforschung. In Bezug auf einige der dort vorgefundenen Zugänge entwickelte ich eigene theoretische Überlegungen, welche die Interviewanalyse leiten sollten.

3. Zweitgenerationenforschung – vom Opfer zum Akteur

Die deutschsprachige Migrationssoziologie befasst sich seit den 1970er-Jahren vermehrt mit dem Problem der zweiten Generation. Das Wort »Problem« ist in diesen Untersuchungen durchaus im alltagssprachlichen Sinn einer Abweichung von Normalität zu verstehen, die es zu beschreiben, behandeln und schließlich zu verhindern gilt. So wurde die zweite Generation für die Sozialwissenschaften dann interessant, als sich ein gesellschaftspolitischer Diskurs über etwaige *Integrationsprobleme* der Kinder von MigrantInnen entwickelte. Diese gesellschaftlichen Voraussetzungen sind wesentliche Grundlagen der so genannten »Zweitgenerationenforschung«. So spricht etwa Radtke

5 Dies verwunderte selbst einige der »gatekeeper«, die interviewte Jungen aus (sozial-) pädagogischen Zusammenhängen persönlich kannten. Jedoch teile ich diese Erfahrung mit anderen qualitativ-empirisch arbeitenden ForscherInnen, die sich mit jungen Männern beschäftigen (z. B. Frosh et al. 2002, 22).

(1988, 302) im Zusammenhang mit Diskussionen rund um die Probleme der »QueereinsteigerInnen« – also Kinder von MigrantInnen, die in einer höheren Klasse in das heimische Schulsystem einsteigen – von der »Pädagogisierung« sozialer Probleme in der Migrationsforschung. Strukturelle Probleme gesellschaftlicher Institutionen (z. B. des Schulsystems) würden zu Problemen der betroffenen Jugendlichen erklärt, womit die Verantwortung dafür in die individuelle Psyche verlegt werden könne.

Die klassischen Theorien über die Situation von jungen MigrantInnen waren dabei stark auf Fragen der Identitätsentwicklung der Jugendlichen ausgerichtet und argumentierten meist sozialpsychologisch. MigrantIn Jugendlichen wurde in dieser Forschung ein hohes Risiko für Persönlichkeitsprobleme attestiert. Der Kontext, in dem die Jugendlichen aufwachsen,⁶ sei demnach nicht nur von ökonomischem Mangel und struktureller Ausgrenzung geprägt, sondern auch von sich widersprechenden kulturellen Normen und Werten aufgrund der fremden Herkunft der Eltern (Lajios 1991, 52). Diese Erkenntnisse veranlassten viele MigrationsforscherInnen dazu, die Jugendlichen und ihre Probleme im Rahmen von Konzepten wie dem »Aufwachsen zwischen zwei Stühlen«, dem »heimatlosen Seelenleben« usw. zu beschreiben (Morten 1988).

Aber die frühen Forschungsansätze blieben nicht frei von Kritik. Diese richtet sich vornehmlich gegen die zu simplen Auffassungen von *Kultur*, *Raum* und *Identität*, die in gängigen Ansätzen der Migrations- und Zweitgenerationenforschung vertreten werden. Die Kritik betrifft dabei die gängige Annahme, man könne ohne Zweifel definieren, was genau eine Aufnahme- und eine Herkunftskultur ausmacht (Wimmer/ Glick Schiller 2002). Denn erst, wenn »Kulturen« als lokal gebunden, in sich homogen und voneinander klar abgrenzbar konzeptualisiert werden, kann behauptet werden, die zweite Generation befinde sich *zwischen zwei Stühlen*. Es ist wohl v. a. der Fokus auf Prozesse der Integration (bzw. Assimilation), aus dem sich einige der kritisierten Aspekte ergeben (Hess/ Lenz 2001, 22).

Viele der neueren Ansätze unterscheiden sich von diesen »klassischen« in dreierlei Hinsicht: in ihrem theoretischen Rahmen, in den angewandten Methoden und in ihren Ergebnissen. Statt von einem »Container-Modell« klar voneinander unterscheidbarer und geschlossener Kulturen auszugehen (Hauser-Schäublin/ Braukämper 2002, 9), wird »Kultur« hier eher als *Prozess* denn als Zustand, eher in *Fluss* und *Veränderung* denn als »rein« und kohärent theoretisiert (Hannerz 1996). Neuere empirische Studien (z. B. Jurgens 2001) verbinden diese theoretischen Annahmen meist mit explizit akteurszentrierten Zugängen. Mittels qualitativer Methoden werden in Falldarstellungen die Strategien der MigrantIn (-jugendlichen) im Umgang mit ihren spezifischen Lebenssituationen aufgezeigt. Angewandte Konzepte wie »Hybridität« (Bhabha 1990) verweisen auf die kulturellen Vermischungen, die sich in den Identitätskonzepten von Personen mit Migrationshintergrund finden lassen. Statt von der Notwendigkeit eindeutiger Zuschreibungen für »gesunde« Selbstbilder auszugehen, wird hier auf das Vor-

6 Wobei hier freilich nicht *alle* Jugendlichen mit Migrationshintergrund gemeint sind (also beispielsweise der US-amerikanische Diplomatensohn), sondern Kinder der so genannten »GastarbeiterInnen«, also von ArbeitsmigrantInnen aus dem südosteuropäischen Raum. Nicht jedeR FremdeR wird als solcheR erkannt und untersucht.

handensein von Erfahrungswelten verwiesen, die weder der Herkunfts- noch der Aufnahmekultur entsprechen, sondern neue »dritte Räume« (ebd.) darstellen. Dies bedeutet auch eine Abkehr von der Forschungstradition, ethnische Selbstzuschreibungen von MigrantInnen *per se* als Ausdruck einer Krisensituation zu interpretieren. Traditionelle Theorien gehen davon aus, dass die Bedeutung von Ethnizität für MigrantInnen und ihre Nachfahren graduell abnimmt, und interpretieren dies als Indikator für die fortschreitende Integration von MigrantInnen. In dieser Logik erscheinen ethnische Selbstzuschreibungen durch Mitglieder der zweiten und dritten Generation meist als problematischer »backlash« (Treibel 2003).

Aber auch diese neueren Zugänge sollten m. E. nicht kritiklos angewandt werden. Die Kritik an den Defiziten der etablierten Ansätze ist durchaus berechtigt und kann zu neuen Einsichten führen. Doch tendieren neuere Zugänge oft dazu, problematische »soziale« Aspekte der Situation von Menschen mit Migrationshintergrund aus dem Blick zu verlieren. Diese Entwicklung spricht der Kulturanthropologe Ulf Hannerz an, wenn er über die Migrationsforschung schreibt, dass hier in jüngerer Zeit eine Änderung des Forschungsethos zu beobachten sei. Während früher die Betonung des (Mit-) Leids zentral war, sei die neuere Migrationsforschung vom Selbstbewusstsein bis hin zur Zelebrierung des migrantischen Subjekts geprägt (Hannerz 2000, 12).⁷

Aufgrund dieser Überlegungen versuchte ich in meiner eigenen Arbeit, die Zugänge zu verbinden, um beide Aspekte analysieren zu können – sowohl die problematischen Strukturen der Lebenswelt der Jungen als auch ihre Strategien und Ressourcen im Umgang damit.

4. Männlichkeiten

Die sozialwissenschaftliche Thematisierung von Männlichkeit unter dem Label *men's studies* begann im englischsprachigen Raum Ende der 70er-Jahre und etablierte sich dort zusehends (Tolson 1977). Im deutschsprachigen Raum erschienen erst mit einiger Verzögerung Arbeiten unter dem Titel *Männerforschung* bzw. *kritische Männerforschung* (für einen Überblick siehe BauSteineMänner 1996). Empirisch-soziologische Untersuchungen zum Thema Männlichkeiten waren jedoch noch Ende der 90er-Jahre, so der deutsche Soziologe Michael Meuser, »an den Fingern einer Hand abzuzählen« (1998, 11).

Die feministische Frauen- und Geschlechterforschung muss als wichtige Wegbereiterin für die Entstehung der Männerforschung gelten. Daher stammt auch einiges theoretisches Inventar der aktuellen Männerforschung aus dieser Tradition. Doch die Männerforschung beansprucht eine stärkere Daseinsberechtigung als nur die, eine Lücke im Theoriesystem der Geschlechterforschung zu schließen. MännlichkeitsforscherInnen begründen den Bedarf an einem derartigen Paradigma mit realen gesellschaftlichen Veränderungen und der Notwendigkeit, diese sozialwissenschaftlich zu be-

7 Im Original: »*There has been a shift of ethos, away from quiet pain or compassion, toward assertiveness and, indeed, celebration*«.

schreiben. Angesichts der sich verändernden gesellschaftlichen Position der Frau verliert tradierte geschlechtliche Ordnungsverhältnisse ihre Selbstverständlichkeit (Beck/Beck-Gernsheim 1990, 199). Diese Prozesse verringern die männliche Handlungssicherheit, so die Argumentation. Empirisch ließe sich dieser Prozess an der zunehmenden *Diskursivierung von Männlichkeit* erkennen (Meuser 1998, 13). Das, was früher als unhinterfragt ausgeblendet werden konnte, wird demnach nicht nur aufgrund wissenschaftsinterner Entwicklungen thematisiert, sondern kommt auch aufgrund gesellschaftlicher Verschiebungen vermehrt unter Legitimationsdruck – nämlich, was es bedeutet, ein Mann in der Gesellschaft zu sein.

Das in der Männerforschung derzeit wohl am meisten diskutierte Konzept ist Robert Connells *hegemoniale Männlichkeit* (Connell 1987, 1999). Da es auch in meiner Studie für die Theoretisierung von Männlichkeit wichtig war, soll es hier eingebettet in andere Theoriestränge besprochen werden. Das Konzept hegemonialer Männlichkeit, das Connell in theoretischen und empirischen Arbeiten entwickelte, bezieht sich explizit auf gesellschaftliche Machtverhältnisse und ihre Wechselwirkungen mit Geschlechterverhältnissen. Hegemoniale Männlichkeit muss als überindividuelles Orientierungsschema gesehen werden, das die in einer bestimmten Gesellschaft akzeptierte Antwort auf Legitimationsprobleme des Patriarchats darstellt (Connell 1999, 77). Damit schließt diese Konzeption an die Grundidee der heutigen Geschlechterforschung an, dass Geschlechteridentitäten nicht *vorsozial* – also unabhängig von sozialen Bedeutungszuschreibungsprozessen – existieren.⁸ Connell distanziert sich allerdings explizit von einer Auffassung von *Geschlecht als Rolle*, wie sie tief in soziologisches Denken eingeschrieben ist (etwa bei Parsons 1964). Gleich den Rollen von SchauspielerInnen, die in ihrem Zusammenspiel ein Theaterstück ergeben, werden hier Männlichkeit und Weiblichkeit als Rollen gesehen, die gesellschaftlich notwendige Funktionen erfüllen sollen.⁹ Machtungleichgewichte treten hier aus dem Bild, wenn jedeR als »Opfer« der diffusen Macht von Rollen erscheint, die gleichsam »von außen« auf Individuen wirkt (Dahrendorf 1974).

Das Konzept hegemonialer Männlichkeit sieht soziales Geschlecht zwar ebenfalls als hilfreiches Mittel zur Orientierung von Handlungen an, doch werden die jeweils »gültigen« Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit als Ausdruck vielschichtiger Machtkämpfe erkannt.

Obwohl auch für Connell die Prozesse *zwischen* den Geschlechtern zentral sind, bezieht er – stärker als üblicherweise die Frauen- und Geschlechterforschung (Segal 1990, 207) – ebenso die internen Definitionskämpfe *zwischen* Männern in sein Konzept von hegemonialer Männlichkeit ein: »Hegemoniale Männlichkeit« konstituiert sich sowohl in Relation zu anderen, untergeordneten Männlichkeitskonstruktionen als auch in Relation zu Frauen« (Connell 1987, 183). Connell geht nicht nur davon aus, dass die

8 Zugegeben – eine verkürzte Darstellung der ausführlichen Diskussion rund um *sex* (biologisches Geschlecht), *gender* (soziales Geschlecht) und der Kritik an dieser konzeptuellen Trennung (für eine umfangreiche Darstellung siehe Becker-Schmidt/ Knapp 2000).

9 So erfüllt hier etwa der Mann als *Vater* die Funktion, als Symbol für die Erwachsenenwelt und Öffentlichkeit in die Sozialisation der Kinder einzutreten (Parsons 1964, 224).

derzeitige westliche Gesellschaft patriarchal strukturiert ist, sondern auch davon, dass neben Frauen auch »andere Männer« marginalisiert und ausgegrenzt werden, die vom (derzeit gültigen) Ideal der hegemonialen Männlichkeit abweichen. Zu diesen Männern zählen sowohl homosexuelle Männer als auch jene, die nach anderen als sexuellen Aspekten »anders« sind, also beispielsweise Männer aus ärmeren Milieus (die dem Ideal des »Familienernährers« nicht entsprechen), oder aus ethnischen Minderheiten (Demetriou 2001, 342).

Wichtig für das Verständnis dieser hegemonialen Machtbeziehung ist der Aspekt der *Anerkennung* des Systems durch alle Beteiligten (also auch Frauen und »andere Männer«). Denn eher als durch Androhung oder Ausübung purer körperlicher Gewalt, wird das System gestützt durch kollektiv geteilte Annahmen, wie das »physiologische Fundiertsein der Geschlechterdifferenz« (Meuser 1998, 99). Wird die Ordnung der Geschlechter in »der Natur« verortet, so entzieht sie sich der Thematisierung und Kritik.

Für die deutschsprachige Männerforschung sind schließlich Michael Meusers Überlegungen zur Existenz eines männlichen »Geschlechtshabitus« relevant geworden.¹⁰ Dieser stellt eine Zusammenführung des Konzepts hegemonialer Männlichkeit und Pierre Bourdieus *Habituskonzept*¹¹ dar. Im Habitus eines Gesellschaftsmitglieds seien, so Meuser, nicht nur sozial-ökonomische Aspekte der Lebenswelt einer Person (Stichwort: »Klassenhabitus«) »eingeschrieben«, sondern eben auch geschlechtliche Dispositionen, die zu spezifisch »männlichen« bzw. »weiblichen« Handlungs- und Wahrnehmungsmustern führen (Meuser 1998, 117–118). Dieser »Geschlechtshabitus« verleiht Männern »habituelle Sicherheit« (ebd., 120), also eine selbstverständliche und unhinterfragte Männlichkeit, die aus dem Einklang von Dispositionen und der sozialen Ordnung erwächst. Und genau diese habituelle Sicherheit sei es, die heute aufgrund der Veränderungen in der Geschlechterordnung zunehmend in Bedrängnis komme – Männlichkeit wird daher zum Thema, muss sich erklären, positionieren, verteidigen.¹²

5. Intersexions – Ethnizität und Männlichkeit

In Anbetracht der theoretischen Überlegungen zu Migration und Männlichkeit gehe ich davon aus, dass sowohl Männlichkeitskonstruktionen als auch Ethnizität als *soziale Fakte* gesehen werden müssen. Es handelt sich dabei um *Sinnangebote*, die Menschen zur Verfügung stehen, um ihren Alltag zu meistern. Diese Konstruktionen existieren jedoch nicht außerhalb sozialer Settings, die sie einerseits ermöglichen und andererseits

10 Dieses Konzept wurde auch in einer der wenigen Arbeiten angewandt, die bisher über Männlichkeitskonstruktionen von Jungen türkischer Herkunft verfasst wurden (Bohnsack 2001).

11 Bourdieu geht davon aus, dass Individuen die sozialen Strukturen in denen sie leben, gleichsam »inkorporieren« und je nach ihrer gesellschaftlicher Position einen bestimmten Habitus entwickeln, der sich wiederum in bestimmten Neigungen, Interessen, »Geschmäckern«, etc. manifestiert. Der Habitus vermittelt also zwischen sozialer Struktur und Individuum und kann, so Bourdieu, für die spezifischen Praktiken der Individuen verantwortlich gemacht werden (Bourdieu 1987 und 1979).

12 Dabei hat die empirische Männerforschung gezeigt, dass heute bei weitem nicht *alle* Männer ihre habituelle Sicherheit verloren haben (Behnke 1997, Meuser 2001).

beschränken. Weder Männlichkeitskonstruktionen noch ethnische Selbstbeschreibungen können also als starre Systeme (im Sinne von psychischen Dispositionen) gesehen werden, sondern sie sind prekäre Konstruktionen, die ständig stabilisiert werden müssen.

Der Verweis auf diese »sozial vorstrukturierte Konstruiertheit« erscheint mir wichtig. Diese Perspektive gibt uns einerseits die Möglichkeit, zu fragen, was passiert, wenn sich gesellschaftliche »Kontextbedingungen« ändern. Andererseits gesteht eine derartige Perspektive den handelnden Akteuren einen Spielraum zu, um mit solchen Sinnangeboten umzugehen – wenngleich klar ist, dass dieser nicht völlig unbegrenzt ist.

Die Arbeit reiht sich also in einen Forschungsbereich ein, in dem »Intersexions« (Schein/ Strasser 1997) – also die Wechselwirkungen zwischen Geschlecht, Ethnizität und »class« (sozial-ökonomischen Aspekten) – untersucht werden sollen. Dabei bin ich *nicht* davon ausgegangen, dass einer dieser Aspekte in dem Sinn als »erklärende Variable« dienen soll, dass sie selbst nur *wirkt*, aber nicht dem Einfluss der anderen ausgesetzt ist.

Migration und Globalisierungsprozessen wird zugeschrieben, dass sie »die kulturellen Vorstellungen von Geschlechterrollen, -identitäten und -praxen in Bewegung« versetzen (Hess/ Lenz 2001, 21). Diese Bewegung nachzuzeichnen, war Motivation meiner Forschung.

Zur Veranschaulichung meiner Analyse stelle ich im Folgenden die Geschichten von drei jungen Männern vor – *Mesut*, *Hakan* und *Bülent*.¹³

6. Ähnlichkeiten und Differenzen – drei »Fälle« von Identitätskonstruktionen türkischer Migrantenjugendlicher

Ausschnitte der Interviewanalysen der drei jungen Männer werden hier in Form so genannter »Fallgeschichten« präsentiert, um zentrale Befunde der Studie in ihrer Heterogenität zu verdeutlichen. Diese Jungen können in mehrfacher Hinsicht als »Kontrastrfälle« gesehen werden. Sie unterscheiden sich einerseits hinsichtlich ihrer beruflichen und Bildungssituation. Doch wie die Analyse zeigt, stehen die drei Jungen andererseits auch für unterschiedliche/ gegensätzliche Identitätskonstruktionen.

6.1 *Mesut* – der »strategische Essentialist«¹⁴

Mesut entspricht auf den ersten Blick vermutlich dem Bild, das in öffentlichen und medialen Diskursen über junge »Türken« in Österreich gezeichnet wird. Er ist 17 Jahre alt und kam gemeinsam mit seiner Mutter und einer zwei Jahre älteren Schwester mit sechs Jahren nach Wien, wo sein Vater bereits einige Zeit gelebt hatte. So wie alle der

13 Zum Zweck der Anonymisierung wurden die Namen der Jungen geändert.

14 Ich greife hier eine treffende Bezeichnung auf, die zuvor Dilek Çinar et al. (2000) in einer Studie über »Identitätsprozesse von Jugendlichen unterschiedlicher Herkunft in Wien« geprägt haben. Sie steht für Strategien der Naturalisierung des Sozialen. Durch Festschreibung von Realitätskonstruktionen (z. B. die Frage der eigenen Religiosität) als »fix gegeben« wird ihnen der Charakter von unumstößlichen Tatsachen zugeschrieben. Welchen Nutzen der Einsatz von Essentialisierungsstrategien haben kann, wird im Folgenden deutlich.

interviewten Jungen stammt auch Mesut aus ökonomisch benachteiligten Verhältnissen.¹⁵ Sein Vater ist Hilfsarbeiter, seine Mutter Hausfrau.

Auf dem Papier hat Mesut eine für Migrantenjugendliche in Österreich typische Schulbiographie. Nach der Volksschule besuchte er die Hauptschule und geht nun in eine Fachschule für Maurer und Zimmerer. In der Volksschule hatte Mesut vor allem wegen seiner mangelnden Deutschkenntnisse Probleme. Freundschaften mit anderen »Türken«¹⁶ (also mit anderen Jungen mit türkischem Migrationshintergrund) waren hier nicht nur emotional für ihn wichtig, sondern auch, um schulische Probleme zu bewältigen. Er sagt von sich heute, dass er »schlecht lernt«. Falls er jetzt eine Klasse wiederholen müsse, würde er die Schule abbrechen und gleich mit einer Arbeit beginnen.

Alle wirklich guten Freunde von Mesut sind türkische Migrantenjugendliche und er geht davon aus, dass dies normal ist.

»Es ist immer so. Türken sind immer mit Türken befreundet, Kroaten mit Kroaten und Österreicher mit Österreichern. Also ich war immer mit Türken befreundet« (Interview Mesut).

Freundschaften mit »Österreichern« sind ihm zu locker. Er erfährt sie als nicht so verbindlich wie »türkische Freundschaften«, wo man »für einander fast alles« tut.

»Zum Beispiel, wenn man mit einem Mädchen spazieren geht und wenn einer ... oder wenn drei Österreicher oder andere kommen und sagen zu deiner Freundin irgendwas. Dann kommen Türken und helfen dir. Und ... bei Österreichern ist das nicht so« (Interview Mesut).

In der Beschreibung dieser »türkischen Freundschaften« spiegeln sich Aspekte der spezifischen Situation Mesuts wider, als Sohn türkischer MigrantInnen in Österreich aufzuwachsen. Die große Nähe und Aufopferungsbereitschaft, die nach Mesut in »türkischen Freundschaften« herrscht, speist sich wohl einerseits aus einem notwendigen Zusammenhalt in einer strukturell schwierigen Situation in Österreich. Doch zeigt die erzählte Geschichte mit dem »Mädchen«, dass andererseits auch spezifische Männlichkeitskonstruktionen in den Freundschaften eingelassen sind. Denn in dieser Geschichte geht es nicht um *irgendeinen* Gefallen, den »türkische Freunde« hier einander tun. In der Erzählung helfen die (wohl: männlichen) Freunde, andere (Männer) von der eigenen Freundin fern zu halten. Es ist ein »Kampf unter Männern«, der in dieser Geschichte »um eine Frau« ausgetragen wird. Ohne hier die Existenz klar voneinander abgrenzbarer, homogener »türkischer Männlichkeitskonstruktionen« gegenüber österreichischen postulieren zu wollen, spiegeln sich in Mesuts Darstellung Konzepte von Männlichkeit wider, die aus ethnographischer Forschung über die Türkei bekannt sind. Das, worum in der Geschichte Mesuts tatsächlich »gekämpft« wird, ist weniger das Wohler-

15 Die ökonomische Situation der Eltern war allerdings *kein* Kriterium für die Auswahl der Befragten. Dass alle interviewten Jungen aus prekären Verhältnissen kommen, ist also »Zufall«, wenngleich aufgrund der allgemein schlechten ökonomischen Situation vieler ZuwanderInnen in Österreich (Volf/ Bauböck 2001) dieser Zufall leider nicht verwunderlich ist.

16 Zitierte Passagen aus den Interviewtranskripten wurden vereinfacht dargestellt, um die Lesbarkeit zu erhöhen. Kurze Zitate aus Interviews, die nicht als Absatz alleine stehen, werden »kursiv, zwischen Anführungszeichen« geschrieben. Drei Punkte »...« markieren signifikante Pausen im Redefluss.

gehen der Frau, als die *Ehre des Mannes*, die durch eine Unfähigkeit, »seine Frau« vor anderen Männern zu beschützen, gefährdet wäre.¹⁷

Mesut beschreibt sich als »*Türke*«, was für ihn schon allein deshalb selbstverständlich ist, weil er noch nie »Österreicher« genannt worden ist – für seine Umwelt *ist* er Türke, und Mesut übernimmt diese Fremdbeschreibung. Mit Türkisch-Sein verbindet Mesut besonders seine muslimische Religiosität. Diese Religiosität beschreibt er wie ein unentrinnbares Schicksal: Moslem *ist* man und man *hat* sich an die Regeln zu halten.

»Egal wo ich lebe, ob in Österreich oder Türkei oder anderswo. Das ist Religion, da kann ich nicht sagen, das lass ich jetzt einfach. Ich muss machen, was im Koran steht«
(Interview Mesut).

Erst im weiteren Gespräch zeigt sich, dass er eigentlich nur betet, wenn er Zeit und Lust hat. Neben dieser Reduktion des Umfangs der tatsächlich befolgten Gebote und Verbote ist eine Anpassung an andere – nichtreligiöse – Bereiche des Alltags zu erkennen. Religiöse Praktiken überlagern nicht alle anderen für Mesut wichtigen Aspekte seiner Lebenswelt (Schule, aber auch Freunde oder Sport), sondern werden mit ihnen arrangiert. Zu dieser gebrochenen religiösen Praxis zählt weiters eine eigenwillige Übersetzung von Dogmen. So beschreibt Mesut, dass er bete, weil es »*Gutpunkte*« bringe, wohingegen das Brechen von Regeln »*Schlechtpunkte*« einbringe. Nach dem Tod, so Mesut, werde aufgerechnet, ob man mehr Gut- oder Schlechtpunkte habe, und je nachdem entschieden, ob man in die Hölle bzw. ins Paradies gelange.

Auf meine Frage, was ihn zu einem Mann macht, kann Mesut mir erst gar nichts sagen – er habe sich darüber »*noch nie Gedanken gemacht*«. Im Sinne Michael Meusers kann Mesuts Männlichkeitskonstruktion mit »habituelle Sicherheit« beschrieben werden. Seine Lebenswelt gab ihm bisher keinen Anlass zu einer grundlegenden Hinterfragung seiner Geschlechtsidentität. Später fällt ihm doch etwas ein: So wie »*jedem Türken*« ist auch ihm die *Ehre* sehr wichtig. Um mir zu verdeutlichen, wie sich das in Handlungen ausdrückt, erklärt er, dass er seine zukünftige Frau verlassen würde, sollte sie ihn betrügen.

Wenn Mesut einmal heiraten wird (er ist derzeit Single), dann will er, dass er und seine Frau gleichberechtigt sind. Es soll nicht so sein wie in »*typisch türkischen Familien*«, in denen er wahrnimmt, dass der Mann mehr zu sagen hat als die Frau. Und auch bezüglich der Erwerbstätigkeit seiner zukünftigen Frau ist Mesut liberal: Sie könne natürlich selbst entscheiden, ob und was sie arbeite. Doch eines steht für ihn fest: Er werde nicht in Karenz gehen, wenn einmal Kinder zur Welt kommen – das müsse die Frau machen, »*weil Frauen das besser können*«.

Die Körper von Männern und Frauen zeichnen sich in der Wahrnehmung Mesuts durch Differenzen aus, die sie zu unterschiedlichen Aufgaben befähigen. Der Körper der Männer zeichnet sich durch Stärke aus und befähigt diese zu belastender Arbeit.¹⁸

17 Zum »türkischen Ehrbegriff« siehe Werner Schiffauer (1983, 65), der darauf verweist, dass »die Ehre des Mannes beschmutzt (ist), wenn jemand von außen einen Angehörigen der Familie, womöglich eine der Frauen belästigt oder angreift.«

18 Mesut führt hier das Beispiel der Arbeit am Bau an. Er geht davon aus, dass Frauen diese Arbeit weder machen können noch wollen.

Aber auch das Bild des »schützenden Mannes«, wie es in der Geschichte mit dem Mädchen konstruiert wurde, baut auf körperlicher Virilität auf. Die Figur des »schützenden Mannes« verdichtet dabei einerseits Annahmen über eine im Vergleich zu Frauen größere körperliche Kraft, die einen Schutz der Frau *ermöglicht*, und einen Ethos der männlichen Ehre andererseits, der diesen Schutz *fordert*. Wie oben dargestellt, geht mit diesem Schutz auch eine *Kontrolle* der Frau einher, um deren Fehlhandlungen zu sanktionieren. Der Körper der Frauen hingegen zeichnet sich nach Mesuts Ansicht durch Gebärfähigkeit aus und stattet diese mit spezifischen Fähigkeiten und Wissen über die Kindererziehung aus – Fähigkeiten, die Mesut vermeintlich fehlen.

Nicht nur Mesuts Umgang mit Ethnizität, sondern auch jener mit Männlichkeit kann als *strategischer Essentialismus* bezeichnet werden. Das bedeutet, dass sozial konstruierte Differenzen (zwischen »Türken« und »Österreichern«, zwischen Männern und Frauen) objektiviert wahrgenommen werden und für das eigene Handeln als unhintergebar Rahmen erscheinen. Während Mesut diesen Rahmen zwar in der täglichen Praxis überschreitet und unterwandert, liefert er ihm doch zugleich auch kohärente und stabile Wirklichkeitskonstruktionen.

6.2 Hakan – der »flexible Pragmatiker«

Der zweite Junge, dessen Geschichte und Geschichten ich hier darstellen will, ist Hakan. Wie sich zeigen wird, handhabt er ethnische Selbst- und Fremdzuschreibungen betont flexibel und nach pragmatischen Gesichtspunkten. Er ist 18 Jahre alt und als Kind türkischer MigrantInnen in Wien geboren. Sein Vater ist Fabrikarbeiter, seine Mutter Raumpflegerin.

Hakan berichtet, dass seine Eltern bewusst für ihn eine Volksschule aussuchten, in die wenige »Ausländer« gingen. Diese Entscheidung begrüßt er (rückblickend), weil er findet, dass »Türken immer unter sich bleiben«, wenn zu viele in einer Klasse sind. In einer derartigen Situation würde man wenig lernen, was wiederum zu schulischen Problemen führe. Hakan findet, man solle nicht nur türkische Freunde haben. Wie sich an diesem Beispiel erkennen lässt (und sich im Laufe der Arbeit mehrfach gezeigt hat), wäre es verkürzt, davon auszugehen, dass ethnische Freundschaftsnetzwerke in jedem Fall eine *Ressource* für die zweite Generation darstellen.

Hakan besuchte nach der Volksschule zuerst eine Hauptschule und dann eine Höhere Technische Lehranstalt (HTL), wo er nun in der letzten Klasse ist. Seine beruflichen Zukunftspläne siedelt er aber nicht im Milieu der technischen Berufe an. Nach der Matura will er Publizistik- und Kommunikationswissenschaft studieren und beim Radio arbeiten.

Bereits derzeit arbeitet Hakan ehrenamtlich bei einem türkischen Internet-Radio mit Sitz in Wien, was sein Interesse für das Medium geweckt hat. Das Internet-Radio sendet 24 Stunden pro Tag – türkische Musik, aber auch Nachrichten oder Studiodiskussionen über Themen, die mit der Türkei in Verbindung stehen. Zum Sinn eines solchen Radios meint er:

»Wir wollen, also meine persönliche Meinung, wir wollen zusammenhalten. Wir wollen sagen, nur weil ihr in Amerika seid und wir in Österreich, sind wir nicht getrennt« (Interview Hakan).

Der Aspekt des »Zusammenhaltens« ist hier zentraler Teil dessen, was es heißt, »Türke« zu sein. Das Zusammenhalten nimmt dabei eine wichtigere Rolle ein als etwaige Blutsverwandtschaft oder eine gemeinsame Geburtsstätte. Damit kann sich Hakan, der in Wien geboren ist (und hier auch bleiben will) als Teil einer *türkischen Diaspora* sehen, die sich durch den Wunsch nach Gemeinschaft auszeichnet. Geographischer Raum hört in dieser Auffassung nicht auf, eine Rolle zu spielen. Der Raum, auf den sich Hakan bezieht, ist der ganze Globus und die Wirkung des Raumes wird hier als *zu überwindende Kraft* wahrgenommen. Denn das Verstreut-Sein der »Türken« auf unterschiedliche Gebiete der Erde stellt eine Bedrohung für deren Gemeinschaft dar. Dieser Bedrohung kann durch das Internet-Radio entgegengewirkt werden.

Die Funktion dieses Internet-Radios könnte vordergründig als »integrationshemmend« oder »segregationsfördernd« beschrieben werden, da es »Türken« von der Aufgabe ihrer »kulturellen Eigenarten« abhält. Doch diese Interpretation scheint in mehrfacher Hinsicht verkürzt.

Denn das Internet-Radio ermöglicht es Hakan, aus einer anderen Perspektive Zugang zu Wissen zu finden, als dies in der österreichischen Medienlandschaft transportiert wird. Dies führt aber nicht zu einer »Abkehr« vom gesellschaftlichen Geschehen in Österreich, sondern ermöglicht es ihm, eigenständige Positionen in innerösterreichischen Diskursen zu formulieren. Am deutlichsten wird dies in der Frage eines möglichen EU-Beitritts der Türkei sichtbar. Das Internet-Radio bietet Hakan eine Informationsquelle, die er als objektiver, aber zugleich auch kritischer als die einseitige (bis ethnozentristische) österreichische Berichterstattung erfährt.

Wie sich allerdings im Weiteren zeigen wird, legt Hakan in unterschiedlichen Lebensbereichen unterschiedliche Maßstäbe für die Relevanz von ethnisch-nationalen Beschreibungsformen an. Im Fall der reflexiven Beschreibung seiner eigenen Handlungsorientierungen beim Radiomachen dient die rigide Grenzziehung zwischen »Türken« und »Nicht-Türken« dazu, eine türkische *Diaspora community* diskursiv zu konstruieren, als deren Mitglied sich Hakan beschreiben kann. Im Reden über Freundschaften lässt sich die »pragmatische Flexibilität« Hakans erkennen, denn – anders als in der Erzählung über das Internet-Radio – verliert Ethnizität hier an Bedeutung:

»Jeder Freund ist für mich gleich. Ich suche mir die Freunde so aus ... kein Alkohol, keine Drogen und so. Dann ist alles gleich, außer der Sprache. Man soll nur die guten und richtigen Freunde aussuchen, dann geht das schon« (Interview Hakan).

Er spricht hier also ethnischen Differenzen die Wirkmächtigkeit für Freundschaften ab. An die Stelle von Ethnizität als Hauptkriterium für die Freundeswahl setzt er eine eigene *Ethik*, nach der er »die guten und richtigen Freunde« wählt. Diese Ethik ist zwar wiederum von Normen und Werten des Islams geprägt, diskriminiert aber weder nach Herkunft oder Religiosität, weshalb sie offen für »Österreicher« bzw. alle »Nicht-Türken« ist.

Auf die Frage, was Hakan mit seiner Männlichkeit verbinde, antwortet er:

»Der Herrscher in der Wohnung zu sein. Also sagen wir so, ich kann meine Familie schützen, also ein Mann soll für seine Familie sorgen, Geld bringen, arbeiten. Ich weiß nicht ... für die Familie sorgen, wie mein Vater« (Interview Hakan).

Männlichkeit wird hier verknüpft mit der hegemonialen Position in der Familie konstruiert. Diese Position erlangt der Mann über seine Funktion als *Familienernährer*, die ihn befähigt, für die Familie zu *sorgen* und sie nach außen zu *schützen*.

Doch sagt Hakan später, dass er es schlecht findet, wenn eine Beziehung »wie eine *Sklaverei*« ist, in der eine Person mehr zu sagen hat als die andere. Und schlussendlich meint Hakan, dass er es in seiner Ehe am liebsten hätte, wenn seine zukünftige Frau ihn »*immer um Erlaubnis fragt*«, bevor sie eigenständig agiere – er werde dann »*immer ja*« sagen.

In seinem eigenen Zukunftsentwurf will Hakan also nicht einem Beziehungskonzept folgen, das er etwa bei seinen Eltern wahrnimmt. Trotzdem will sich Hakan nicht völlig vom hegemonialen Männlichkeitsbild trennen, das in dieses Konzept eingelassen ist. Im Vergleich zwischen Beziehungen, in denen Männer »das Sagen haben«, und gleichberechtigten Beziehungen sieht sich Hakan »*genau in der Mitte*«. Hakan findet einen pragmatischen Ausweg aus diesem Zwiespalt. In seiner Zukunftsvision beansprucht er zwar formal eine hegemoniale Position, doch entwertet er diese selbst, indem er ihr jegliche handlungsleitende Relevanz abspricht. Dass Hakan »dazwischen« steht, zeigt sich auch daran, dass er heute kein Problem darin sieht, später einmal in Karenz zu gehen, falls seine zukünftige Frau einen besseren Beruf als er haben werde.

Patriarchale Selbstbilder machen für Hakan nicht ungebrochen Sinn (was nicht heißt, dass sie gänzlich abgelehnt werden). So wie sich sein Umgang mit Ethnizität nicht durch ein »sinnlos Werden« von ethnischer Selbstbeschreibung auszeichnet, sondern durch deren flexible Thematisierung, ist Hakan auch in Bezug auf sein Männlichkeitskonzept bereit, sich entsprechend lebensweltlichen Realitäten anzupassen.

Vor der abschließenden Analyse möchte ich Bülent vorstellen, dessen Geschichte sich von den beiden ersten einerseits unterscheidet, andererseits aber dennoch vergleichbar ist.

6.3 Bülent – der »einsame Kritiker«

Der 24-jährige Bülent wurde in Wien geboren, verbrachte jedoch seine Volksschulzeit in der Türkei. Dort war er ein besonders guter Schüler und hatte Spaß an der Schule. Als er mit zehn Jahren wieder nach Wien kam, wurde auch er in die Hauptschule geschickt. Wie Mesut halfen ihm »*andere Türken*« bei der Bewältigung von schulischen Problemen. Doch erhielt Bülent in Österreich durchwegs schlechte Noten und »lernte«, so wie seine MitschülerInnen, schon mit gerade noch bestandenen Tests zufrieden zu sein. Am Ende der Hauptschule hatte er dann auch keinerlei Interesse an einem bestimmten Job. Er begann eine Lehre als Tischler, brach diese aber bald ab und fand ein Jahr lang keine andere Stelle. Bülent war arbeitslos und resignativ. Danach begann er mit einer Maurerlehre – allerdings nicht, weil sie ihn interessierte, sondern weil er eben irgendetwas arbeiten musste. In dieser Zeit hatte Bülent so wie Mesut nur türkische Freunde und verbrachte sehr viel Zeit mit ihnen.

Doch seine Lebenssituation änderte sich drastisch, als er Bekanntschaft mit MitarbeiterInnen eines Jugendprojekts machte, das ihn und Freunde im Park aufforderte, das eigene Leben und alles, was ihnen wichtig war, mit einer Handkamera zu filmen. Bülent

lent – nunmehr fertiger Maurer – findet Gefallen am Filmen und beschließt, auch weiterhin mit Film arbeiten zu wollen. Mit der Zeit tauchen in seinen Filmen vermehrt kritische Elemente auf. So thematisiert er beispielweise die Abwesenheit von Frauen in türkischen Cafés. Bülent kündigt seinen Job als Maurer und beginnt einen »*echten Kampf*« mit dem Wiener Arbeitsamt, um es zu bewegen, ihm eine Multimedia-Ausbildung zu finanzieren – er ist siegreich. Der nunmehr 20-jährige Bülent zieht aus seinem Elternhaus aus und beschreibt einen Prozess der Distanzierung:

»Ich habe dadurch vieles neu gesehen und kennen gelernt. Vieles hat sich geändert, vieles. Also, ich bin nicht mehr Türke ... und ich bin auch nicht mehr Maurer. Ich wohne nicht mehr bei meinen Eltern. Ich würde sagen, ich bin auch nicht mehr religiös« (Interview Bülent).

Für Bülent war das Filmen der Auslöser, sich von seinen gewohnten Netzwerken zu distanzieren. So wie beim Filmen, begann er seine Umwelt *als Beobachter* wahrzunehmen und zu versuchen, sie zu verstehen.

Er nahm eine, wie er heute sagt, »*türkische Gesellschaft*« in Österreich wahr, in der niemand selbstständig denkt oder handelt. »Türken«, wie Bülent sie wahrnimmt, »*leben für die Gesellschaft*«, für das Bild, das andere von ihnen haben. Sie leben nicht für sich und ihre eigenen Interessen. Bülent, der heute nach seinem eigenen Ermessen viele Leute kennt, aber keine sehr nahen Freunde hat, sieht seine »*türkischen Freundschaften*« von früher nun nicht mehr als hilfreich, sondern als beengend an:

»Ich habe jetzt viel Kritik. Jetzt kann ich viel Kritik üben. Aber früher war ich auch so, wie sie es sind. Und jedes Mal habe ich gesehen und gelernt und irgendwie halt durch Bücher. Und dann denkt man und überlegt man, was richtig ist. Solche Gedanken habe ich nie ... denken können, als ich unter denen war« (Interview Bülent).

Bülent, der von sich sagt, er habe mittlerweile »*gelernt, alleine zu sein*«, hält der hier beschriebenen Gruppe ein Selbstbild des *autonomen Individuums mit eigener Meinung* entgegen. Dem »*typischen Türken*«, der permanent darauf bedacht ist, dem zu entsprechen, was *andere* von ihm denken, stellt Bülent die Notwendigkeit gegenüber, sich an einem *wahren Selbst* zu orientieren. Vor der Negativfolie des allein für das und im Kollektiv lebenden »*Türken*« entwirft Bülent ein radikal individualistisches Selbstkonzept, das er auch auf seine Religiosität anwendet. Er bezeichnet sich heute nicht mehr als Moslem, auch nicht als Österreicher, sondern als »*Erdling*«, weil er aus allen Religionen das für ihn Richtige herausholen und zusammenfügen will.

Auch im Erzählen über die Geschlechter äußert sich Bülent überaus kritisch. Er prangert das von ihm wahrgenommene türkische Normen- und Wertesystem an, weil es implizit auf die Unterdrückung der Frau durch den Mann ausgerichtet sei. Der in der »*türkischen Gesellschaft*« erfolgenden Unterdrückung der Frau, die für ihn aufgrund der größeren Stärke von Männern gegenüber Frauen ermöglicht und vom Konzept männlicher Ehre gestützt wird, stellt er das Bild von *andersartigen*, aber *gleichwertigen* »*Gattungen*« Mann und Frau entgegen. Auf die Frage, was es für ihn bedeute, ein Mann zu sein, antwortet Bülent:

»Die Hälfte von einem Menschen zu sein. Ich meine, wenn man's so sieht, also wenn ein Mann und eine Frau zusammenkommen, dann ergeben sie ein Ganzes. Weil jeder hat etwas, was dem anderen fehlt und somit ergibt sich das eigentlich« (Interview Bülent).

Frauen sind anders als Männer¹⁹ – doch seien sie nicht weniger wert als diese. In seiner zukünftigen Partnerschaft ist ihm vor allem wichtig, dass sich beide Personen lieben und »frei« sind.

Kritik an kollektivistischen Arrangements und individualistische Gegenkonzepte ziehen sich quer durch Bülents Leben, und zwar seit seiner – als »Emanzipation« wahrgenommenen – Distanzierung von türkischen Netzwerken in Wien. Angestoßen durch die Möglichkeit, Filme zu machen, scheint Bülent diese Distanzierung in der Rekonstruktion seiner Biographie als notwendiger Schritt, um eine Zeit der Krise zu beenden, die mit der Remigration nach Wien begann. Während er sich im Rückblick auf diese Zeit als fremdbestimmt wahrnimmt, beginnt mit dem »Kampf« um die Finanzierung der Multimedia-Ausbildung eine Phase der bewussten Entfaltung und Verfolgung eigener Interessen.

In dieser Phase verliert für Bülent die »peer group« an Bedeutung für das eigene Handeln, während im Gegenzug eine Art *intellektueller Selbstverwirklichung* wichtig wird.

Bülents Wahrnehmung des Geschlechterverhältnisses ist geprägt von der Kritik an einer hegemonialen Position von Männern. Dem hält er das Bild von andersartigen, jedoch gleichwertigen Geschlechtern entgegen. Zu erkennen ist, dass sich Bülent, wenn er über Männer und Frauen spricht, auf spezifische *Gefühlswelten* und *Sichtweisen* konzentriert, während Mesut und Hakan vor allem über *Funktionen* und *Rollenerwartungen* reden. In diesem »Innerlichkeitsjargon« (Meuser 1998, 171) zeigt sich Bülents Fokus auf das eigene Selbst als wichtige Handlungsmotivation.

7. Die Fallgeschichten – ein Resümee

Die dargestellten »Fallgeschichten« von Mesut, Hakan und Bülent lassen einige Ähnlichkeiten, aber auch Differenzen in Bezug auf Konstruktionsprozesse männlicher Identität im Spannungsfeld ethnischer Selbstbeschreibung erkennen. In meiner Diplomarbeit schlug ich eine Perspektive auf die ermittelten Ergebnisse vor, welche die vorfindbaren Strukturen verdeutlicht und auch die Verzahnung der Männlichkeitskonstruktionen der Migrant*innen mit ihrem Umgang mit Ethnizität erfasst.

Diese Perspektive legt ihren Fokus darauf, wie sich die Jugendlichen *zwischen Selbst- und Fremdorientierung* positionieren. Dahinter steht die empirisch gewonnene Einsicht, dass sich sowohl ihre Männlichkeitsbilder als auch ihr Selbstverständnis von Ethnizität dadurch charakterisieren lassen, ob sie sich stark nach Erwartungen von *anderen* richten, oder ob für sie eher ihr individuelles *Selbst* handlungsleitend ist. Diese Perspektive soll und kann zwar nicht alle gefundenen Phänomene beschreiben – sie schafft es allerdings, eine gewisse Ordnung in den Daten zu etablieren.

19 Erst durch die Annahme der Unterschiedlichkeit von Männern und Frauen macht die Metapher der »Vereinigung zu einem Ganzen« Sinn. So beschreibt auch Bülent Männer als aggressiver und stärker als Frauen, diese wiederum als einfühlsamer u. ä.

7.1 Die Thematisierung von Ethnizität

Betrachten wir die Prozesse, welche Bedeutungen Ethnizität und ethnischer Identität zugeschrieben werden, so zeigt sich die angesprochene »Positionierung zwischen Selbst- und Fremdorrientierung« in Form der Rolle, die sich die Jungen im Umgang mit als türkisch wahrgenommenen Normen und Werten zuschreiben. Mesut (Selbstbeschreibung: »*Türke*«) konstruiert Türkisch-Sein als unentrinnbares Schicksal, auf das er selbst keinen Einfluss haben kann. Seine Rolle im Umgang mit türkischen Normen und Werten sieht er in der Befolgung der Regeln. In gewisser Weise stimmt Bülent (Selbstbeschreibung: »*Erdling*«) mit dieser Auffassung von Türkisch-Sein überein, wenn er davon erzählt, dass ein radikaler Bruch mit allem »*Türkischen*« nötig war, um ein autonomes Individuum zu werden. Er sieht für sich selbst *keine* Rolle, so lange er »*Türke*« ist und muss sich deshalb davon distanzieren. Anders geht Hakan (Selbstbeschreibung: »*türkischer Österreicher*«) mit ethnischen Zuschreibungen um. Er arrangiert und kombiniert die Zuschreibungssysteme. Da wird Türkisch-Sein einmal als problematisch-abschottend interpretiert, ein zweites Mal als weltumspannende Diaspora-Identität definiert, und wieder ein anderes Mal ersetzt Hakan den ethnischen Bezugsrahmen durch eine eigenständig formulierte »Freundschafts-Ethik«.

Die Bandbreite an ethnischen Zuschreibungsprozessen darf aber nicht als ein Kontinuum zwischen »starr« und »flexibel« missverstanden werden. Die Analyse hat gezeigt, dass ethnische Selbstbeschreibungen ständiger Stabilisierungs- bzw. Rekonstruktionsstrategien bedürfen. Und so kann auch Mesuts Selbstbeschreibung als streng religiöser »*Türke*« als eine *Stabilisierungsstrategie* interpretiert werden. Sein tatsächlicher, lebensweltlicher Umgang mit Religiosität zeigt dann auch, dass er eine (von ihm selbst ausgeblendete) Rolle spielt, um religiöse Regelungen für sich umzuformulieren.

7.2 Die Bedeutung von Freunden

Gleichaltrige »peers« mit türkischem Migrationshintergrund sind ein relevanter, wenn nicht der relevanteste Teil der »ethnic community« im Leben der MigrantInnenden. Es zeigte sich, dass »türkische Freunde« mitunter ähnliche Funktionen übernehmen wie bereits eingewanderte TürkInnen für die erste Generation.²⁰ »Türkische Freunde« sind eine emotionale Stütze bei Fremdheitserfahrungen und können aktiviert werden, um schulische Schwierigkeiten zu bewältigen. Derartige Freundschaften, wie sie auch Mesut und Bülent beschreiben, zeichnen sich durch große Nähe und Hilfsbereitschaft zwischen den Beteiligten aus. Eingelassen in dieses Freundschaftskonzept sind Ideen von männlicher Ehre und ihrer Verteidigung. Anleihen an ein solches Freundschaftsethos finden sich in Männerfreundschaften, wie sie für die türkische Gesellschaft als typisch beschrieben wurden (Schiffauer 1983, 80). Doch realisieren sich diese Freundschaften in der österreichischen Lebensrealität der Jungen und gewinnen in diesem Kontext ihre Bedeutung.

²⁰ Sie sind also mit dem vergleichbar, was für die erste Generation als »Einwanderergesellschaft« beschrieben wurde. Damit sind die sozialen und institutionellen Netzwerke unter MigrantInnen gemeint. Ihnen wird zugeschrieben, dass sie vor allem in der ersten Phase nach der Einwanderung eine wichtige Ressource und emotionale Stütze bilden (Heckmann 1981).

So kann gerade für Lebenssituationen, in denen *andere* Netzwerke und Zugänge verwehrt sind, davon ausgegangen werden, dass der Ethos der gegenseitigen Unterstützung wichtig wird. Sowohl Mesuts als auch Bülents Geschichten von der Bedeutung der Freunde für die Bewältigung von schulischen Problemen geben Anlass zu dieser Annahme. Doch wie sich gezeigt hat, nehmen »türkische Freundschaften« unterschiedlichste Rollen im Leben der Jungen ein. Während Mesut in solche Freundschaftsnetzwerke stark eingebunden ist und sich Hakan aus strategischen Überlegungen teilweise von ihnen distanziert, vollzieht Bülent einen Bruch mit diesen Netzwerken. Aus der Kritik am dort herrschenden Kollektivismus erwächst sein radikaler Individualismus. Die »ethnic community« spielt im Leben der Kinder von MigrantInnen keine festgeschriebene Rolle; sie verliert auch nicht einfach an Wichtigkeit, sondern erlangt ihre Bedeutung eingebettet in die Lebenssituation der Jungen.

7.3 Männlichkeitskonstruktionen – eine Frage der Ehre

Sozialwissenschaftliche Untersuchungen betonen, dass in der türkischen Gesellschaft Männlichkeit traditionell eng mit einem spezifischen Ehrebegriff verwoben ist. Dies lässt sich, so die sozialwissenschaftliche Meinung, auch bei türkischen Migranten und ihren Söhnen erkennen (Bohnsack 2001, Heitmeyer et al. 1997, Zentrum für Türkeistudien 1995). Auch für die hier analysierten Jungen besitzt das Thema der männlichen Ehre große Relevanz. Während in der familiären Sozialisation und in der sozialen Umwelt (v. a. männliche Freundeskreise) *aller* Interviewten ein Bild hegemonialer Männlichkeit präsent ist, in dem das Ehrekonzept eine zentrale Rolle spielt, beziehen sich die Jungen in ihren eigenen Männlichkeitskonstruktionen in unterschiedlicher Art und Weise darauf.

Das Ehrekonzept bietet den Jungen ein spezifisches Männlichkeitsbild, in dem vor allem die Art der sozialen Beziehungen zwischen dem Mann und seiner Umwelt eingeschrieben ist. So fordert es *Respekt* vor Älteren (z. B. Lehrern) und ihren Meinungen und Entscheidungen. Dies gilt in besonderem Maße gegenüber dem Vater – wie in den Interviews wiederholt thematisiert wurde, ist er demnach innerhalb der Familie die letzte Instanz bei Entscheidungsfindungsprozessen.

Dem Ehrekonzept lässt sich auch die Betonung der Aufgabe des Mannes zuordnen, für seine Familie zu *sorgen*. Dieses »sich sorgen« umfasst einerseits die Verantwortung für das ökonomische Wohlergehen der Familie, andererseits meint es die Sorge um die Handlungen der anderen Familienmitglieder. Hier ist es wiederum besonders die Frau, deren Handlungen kontrolliert werden. Der Fokus liegt dabei auf illegitimen sexuellen Kontakten mit anderen Männern. Deutlich wurde dies in Mesuts Erzählung, sich von einer künftigen Ehefrau im Fall ihrer Untreue zu trennen und diese Untreue damit zu sanktionieren. Instruktiv ist es hier, die Begründung für die Sanktion zu beachten – oder besser: die *Abwesenheit* einer Begründung aus dem Bereich der Gefühlswelt. Die Sanktion (die Trennung von der Ehefrau) erfolgt aufgrund der Verletzung von Normen (und aufgrund eines drohenden Gesichtsverlusts), aber nicht wegen eines »gebrochenen Herzens« oder ähnlicher Hinweise auf emotionale Vorgänge. Es zeigt sich, dass in diesem Beziehungskonzept nicht das *Selbst* der involvierten Personen (weder das *eigene*

Selbst noch das Selbst der Partnerin) wichtig ist, sondern das Reglement, der Blick von außen, die erwarteten Erwartungen der Umwelt (Bohnsack 2001, 57).

Zusammenfassend lässt sich die Orientierung am Ehrekonzept (gemäß der oben vorgeschlagenen Interpretation) einer »Fremdorientierung« zuordnen. Die durch das Ehrekonzept geregelten Beziehungen grenzen insgesamt Öffentlichkeit und Familie klar voneinander ab – diese Grenze bewacht und verkörpert der Mann. Dass diese Orientierung »habituelle Sicherheit« erzeugt, lässt sich an Mesuts Beispiel erkennen.

Habituelle *Unsicherheit* ist bei Hakan zu erkennen: Sie drückt sich allerdings nicht im expliziten Sprechen über die eigene Männlichkeit, sondern über die eigene Position in der künftigen Familie aus. Hakan steht *zwischen* einem Beziehungskonzept, in dem das Reglement an oberster Stelle steht und ihm die hegemoniale Position des »Herrschers« sichert, und einem Beziehungskonzept, das keine »Sklaverei«, sondern eine Partnerschaft zwischen Gleichen intendiert. Die Verortung von Geschlecht in unterschiedlichen »Wesensmerkmalen« ist bei Hakan präsent, auch wenn sie ihm nicht dazu dient, hegemoniale Ansprüche zu begründen.

Bülent zeigt eine ganz andere Form von habitueller Sicherheit und vom Umgang mit dem Ehrekonzept als Mesut. Er identifiziert dieses Konzept als die Verdichtung eines Codes, von dem er sich kritisch distanziert. Der Fremdorientierung des Ehrekonzepts stellt er die Selbstorientierung des »freien Individuums« gegenüber. Hier ist die Frau zwar *andersartig*, aber dem Mann *gleichwertig*.

8. Ethnizität, Männlichkeit und kulturelle Vielfalt

In diesem Text wurden Identitätskonstruktionen von männlichen türkischen Migrantenjugendlichen in Wien untersucht. Wir konnten erkennen, dass sowohl Männlichkeitscodes als auch Konstruktionen von Ethnizität keine starren Käfige sind, in denen diese Jungen gleichsam gefangen sind.

Der offene und interpretative Zugang machte sowohl die Brüchigkeit dieser Selbstbeschreibungsförmlichkeiten als auch die Strategien der Jungen sichtbar, mit diesen Brüchen umzugehen. (Unterschiedliche) Bilder von Türkisch-Sein und Männlichkeit stehen den Jungen als Orientierungsrahmen zur Verfügung und werden von ihnen im Wechselspiel mit lebensweltlich vorhandenen Möglichkeitsstrukturen aktualisiert. Die Bedeutungszuschreibungen und daraus resultierenden Handlungsorientierungen der Jungen können nicht mit einfachen Prozessen wie einer »Distanzierung von der Herkunftskultur der Eltern« oder einem »Wiederaufleben von ethnischen Selbstbeschreibungen« charakterisiert werden.

Wie in der empirischen Analyse deutlich wurde, werden diese Denkmuster den in der Realität vorgefundenen Prozessen nicht gerecht. Sowohl die Rollen, die die Migrantenjugendlichen in der Gestaltung ihrer Lebenswelt einnehmen, als auch die sozialen Möglichkeitsstrukturen, die ihnen dabei zur Verfügung stehen, sind in der vorgeschlagenen Perspektive einer *Positionierung zwischen Selbst- und Fremdorientierung* zu interpretieren. Dadurch wurde eine Darstellung möglich, die zeigte, wie verschiedene Aspekte der Selbstbilder der Jungen miteinander verzahnt sind.

Während sich Mesut an fremdorientierten Konstruktionen von Ethnizität und Männlichkeit orientiert und Bülent sich dem entgegengesetzten Schema zuordnen lässt, kann Hakan als Beispiel für einen flexiblen Umgang und für den Versuch angesehen werden, beide Orientierungsschemata zu integrieren. Dabei bleibt *keiner* der Jungen mit seinen Strategien ohne Probleme. Dennoch gibt keine der analysierten Fallgeschichten Anlass zu einer Krisenstimmung, die häufig im Zusammenhang mit der Identitätsentwicklung von Migrantenjugendlichen herrscht. Weder die Rede vom krisenhaften »Leben zwischen zwei Kulturen« noch die Annahme, dass sich die Jugendlichen zwischen zwei klar voneinander abgrenzbaren »Männlichkeiten« (einer türkischen und einer österreichischen) befinden, scheinen dafür geeignet, die Lebensrealität der Jungen mit türkischem Migrationshintergrund treffend zu beschreiben.

Bei der Analyse des Materials wurde deutlich, dass die sozialen Strukturen der Lebenswelt der Jugendlichen beachtet werden sollen, wenn man ihre Selbstbilder tatsächlich verstehen will. Diesem Fokus auf den sozial (-ökonomischen) Kontext, der eher der »klassischen« Migrationsforschung und ihren Theorien entspricht, wurde ein anderer, eher durch neuere Ansätze der Migrationsforschung vertretener Fokus auf Wahrnehmungen, Sinnkonstruktionen und Strategien zur Seite gestellt. Die Verbindung von Aspekten aus beiden Forschungstraditionen scheint mir sehr vielversprechend zu sein. Die Erzählungen in den Interviews zeigen auf, dass die Identifikationsangebote der Eltern an ihre Kinder mehr auf Fremdorientierung ausgerichtet waren, als dies vermutlich in individualisierten Gesellschaften (wie der österreichischen) der Fall ist. Diese Differenz macht das Spannungsverhältnis von Fremd- und Selbstorientierung zu einem entscheidenden Thema im Leben der jungen Männer mit türkischem Migrationshintergrund.

Doch hat sich gezeigt, dass die Frage nach den Männlichkeitskonstruktionen der Jungen nicht allein im Zusammenhang mit solchen »kulturellen Eigenarten« behandelt werden sollte. Es kann festgehalten werden, dass den Jungen mit türkischem Migrationshintergrund essentialistische, fremdorientierte Formen von Ethnizität und Männlichkeit zur Verfügung stehen. Diese Formen schaffen eine Sicherheit, die *eine* mögliche Ressource für beschränkte Lebensoptionen darstellt (z. B. bei Ausgrenzung und prekärer sozialer Lage). Diese Sicherheit kann man, muss man aber nicht annehmen.

Wie sich gezeigt hat, geht die Entwicklung von Selbstorientierung mit einer Lockerung von sozialen Beziehungen einher. Individualisierte Gesellschaften bieten viele Möglichkeiten im Gegenzug zu der Forderung, dass die Person eine flexible »Ich-AG« wird. An die Stelle von Freunden, für die man »fast alles« tut, treten Bekanntschaften, KollegInnen, »Beziehungen« (also die Netzwerke, die man nutzt, um an bestimmte Positionen zu gelangen). Dass Hakan und Bülent *keine* rein auf Fremdorientierung basierenden Männlichkeitsbilder – samt der »sozialen Sicherheit«, die aus Männerfreundschaften u. a. erwächst – übernahmen, hängt wohl auch mit den Möglichkeiten zusammen, die ihnen für gesellschaftliche Partizipation offen standen (das Internet-Radio, Zugang zu höherer Bildung, Filme machen, etc.).

Nichtsdestotrotz darf diese allgemeine Annahme *nicht* zum Trugschluss verleiten, dass Ethnizität allein im Zusammenhang mit einer prekären sozialen Lage für die Kin-

der von MigrantInnen wichtig wird. Dass diese Interpretation nicht greift, haben die Lebensrealitäten der analysierten Jungen gezeigt.

Identitätskonstruktionen, wie wir sie hier beobachten konnten, verweisen auf die Notwendigkeit, *kulturelle Vielfalt* nicht in einer Art und Weise zu denken, wie dies Diskussionen rund um *Multikulturalismus* erkennen haben lassen. Während viele FürsprecherInnen des Multikulturalismus wohl mit den »besten Absichten« nach Wegen für ein gedeihliches Miteinander in Zeiten der Globalisierung streben, propagiert dieses Konzept doch eher das *Nebeneinander* von Kulturen, die als eingrenzbar und abgeschlossen imaginiert werden. In einer Reflexion über die Frage, *wer* die Personen seien, die eine derartige Form des Nebeneinanderlebens propagieren können, und als Kritik an deren SprecherInnenposition, schreibt der Philosoph Slavoj Žižek (1998, 51) über den Multikulturalisten: »Er ›respektiert‹ die Identität des Anderen, indem er den Anderen als eine in sich geschlossene, ›echte‹ Gemeinschaft begreift, der gegenüber er, der Multikulturalist, eine Distanz hält, die ihm eine privilegierte, universelle Position ermöglicht«.

Die Arbeit gab einen Einblick in Prozesse rund um Konstruktionen von Männlichkeit und Ethnizität. Neben der Verzahnung dieser beiden Aspekte von Identität zeigten sich auch kulturelle Vermischungen und die Entwicklung neuer Lebensentwürfe. Die Einsichten verweisen also auf eine Auffassung von kultureller Vielfalt, die diese Vielfalt nicht *zwischen* den Kulturen sucht. Vielfalt sollte viel eher als zentraler Bestandteil jeder »Kultur« erkannt werden. Diese Arbeit ergab, dass für die Analyse von Männlichkeitskonstruktionen von MigrantInnen ein »für das Hybride empfindlicher Blick« (Tschernokoshewa 2001, 73) notwendig ist. Berücksichtigt dieser Blick die biographisch relevanten sozialen Möglichkeiten und Grenzen, bedeutet dies »nicht die Verleugnung sozialer Ungleichheiten, sondern den Versuch, das Ambivalente, Heterogene und Dynamische an kulturellen Phänomenen zur Geltung zu bringen und damit auch den Prozess der Vermittlungen zu benennen« (ebd.).

Literatur

- BauSteineMänner (Hg.) (1996) *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie*. Argument-Sonderband 246. Berlin.
- Beck, Ulrich/ Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990) *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt a. M.
- Becker-Schmidt, Regina/ Knapp, Gudrun-Axeli (2000) *Feministische Theorien*. Hamburg.
- Behnke, Cornelia (1997) »Frauen sind wie andere Planeten«. *Das Geschlechterverhältnis aus männlicher Sicht*. Frankfurt a. M.
- Bhabha, Homi K. (1990) *The Third Space*. In: Rutherford, Jonathan (ed.) *Identity. Community, Culture, Difference*. London, 207–237.
- Bohnsack, Ralf (2001) *Der Habitus der »Ehre des Mannes«*. *Geschlechtsspezifische Erfahrungsräume bei Jugendlichen türkischer Herkunft*. In: Döge, Peter/ Meuser, Michael (Hg.) *Männlichkeit und Soziale Ordnung. Neue Beiträge zur Geschlechterforschung*. Opladen, 49–72.
- Bourdieu, Pierre (1979) *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (1987) *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt a. M.
- Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London.
- Çinar, Dilek et al. (2000) *Die notwendige Unmöglichkeit. Identitätsprozesse von Jugendlichen unterschiedlicher Herkunft in Wien*. In: Otto-

- meyer, Klaus/ Berghold, Josef/ Menasse-Wiesbauer, Elisabeth (HgInnen) *Trennlinien. Imagination des Fremden und Konstruktion des Eigenen*. Klagenfurt, 149–178.
- Connell, Robert (1987) *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge.
- Connell, Robert (1999) *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Opladen.
- Dahrendorf, Ralf (1974) *Homo Sociologicus*. Opladen (14. Auflage).
- Demetriou, Demetrakis (2001) *Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique*. In: *Theory and Society*, Nr. 30, 337–361.
- Froschauer, Ulrike/ Lueger, Manfred (2003) *Das Qualitative Interview*. Wien.
- Frosh, Steven et al. (2002) *Young Masculinities. Understanding Boys in Contemporary Society*. New York.
- Glaser, Barney/ Strauss, Anselm (1967) *The Discovery of Grounded Theory*. New York.
- Hannerz, Ulf (1996) *Transnational Connections*. London.
- Hannerz, Ulf (2000) *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology*, verfügbar unter: www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm, 11. 5. 2004.
- Hauser-Schäublin, Brigitta/ Braukämper, Ulrich (2002) *Zu einer Ethnologie der weltweiten Verflechtungen*. In: Dies. (HgInnen) *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin, 9–14.
- Heckmann, Friedrich (1981) *Die Bundesrepublik: Ein Einwanderungsland? Zur Soziologie der Gastarbeiterbevölkerung als Einwandererminorität*. Stuttgart.
- Heitmeyer, Wilhelm et al. (1997) *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt a. M.
- Hess, Sabine/ Lenz, Ramona (2001) *Kulturelle Globalisierung und Geschlecht*. In: Dies. (HgInnen) *Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume*. Königstein, 10–35.
- Jurgens, Jeffrey (2001) *Shifting Spaces: Complex Identities in Turkish-German Migration*. In: Pries, Ludger (ed.) *New Transnational Social Spaces*. London, 94–112.
- Lajios, Konstantin (1991) *Familiäre Sozialisations-, soziale Integrations- und Identitätsprobleme ausländischer Kinder und Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland*. In: Ders. (Hg.) *Die zweite und dritte Ausländergeneration. Ihre Situation und Zukunft in der Bundesrepublik Deutschland*. Opladen, 43–54.
- Lucius-Hoene, Gabriele/ Deppermann, Arnulf (HgInnen) (2002) *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Opladen.
- Meuser, Michael (1998) *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*. Opladen.
- Meuser, Michael (2001) *Männerwelten. Zur kollektiven Konstruktion hegemonialer Männlichkeit*, verfügbar unter: www.ruendal.de/aim/pdfs/Meuser.pdf, 2. 7. 2004.
- Morten, Antonio (Hg.) (1988) *Vom Heimatlosen Seelenleben*. Bonn.
- Otyakmaz, Berrin (1995) *Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland*. Köln.
- Parsons, Talcott (1964) *The Social System*. New York.
- Radtke, Frank-Olaf (1988) *Ausländerpolitik statt Strukturpolitik?* In: *Neue Praxis*, Nr. 4, 301–308.
- Riesner, Silke (1999) *Junge türkische Frauen in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt a. M.
- Scheibelhofer, Paul (2004) *Zwischen zwei ... Männlichkeiten? Probleme, Ressourcen und Identitätskonstruktionen von männlichen türkischen Migrant*innen in Wien*. Diplomarbeit an der Universität Wien.
- Schein, Gerlinde/ Strasser, Sabine (HgInnen) (1997) *Intersextions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Wien.
- Schiffauer, Werner (1983) *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Gewaltkonflikt*. Frankfurt a. M.
- Segal, Lynne (1990) *Slow Motion. Changing Masculinities, Changing Men*. New Brunswick, NJ.
- Strauss, Anselm (1998) *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. München (2. Auflage).
- Tolson, Andrew (1977) *The Limits of Masculinity*. London.
- Treibel, Anette (2003) *Migration in modernen Gesellschaften: Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*. Weinheim (3. Auflage).
- Tschernokoshewa, Elka (2001) *Fremde Frauen mit und ohne Tracht: Beobachtungen von Differenz und Hybridität*. In: Hess, Sabine/ Lenz, Ramona (HgInnen) *Geschlecht und Globalisierung. Ein*

- kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume. Königstein, 56–76.
- Volf, Patrik/ Bauböck, Rainer (2001) *Wege zur Integration. Was man gegen Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit tun kann*. Klagenfurt.
- Wimmer, Andreas/ Glick Schiller, Nina (2002) *Methodological Nationalism and Beyond: Nation State Building, Migration and the Social Sciences*. In: *Global Networks*, Nr. 2, 301–334.
- Witzel, Andreas (1982) *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*. Frankfurt a. M.
- Zentrum für Türkeistudien (Hg.) (1995) *Ehre. Veraltetes Konzept oder Schlüsselbegriff der multikulturellen Gesellschaft?* Köln.
- Žižek, Slavoj (1998) *Das Unbehagen im Multikulturalismus*. In: *Das Argument*, Nr. 224, 51–63.

Kontakt: paul.scheibelhofer@ihs.ac.at