

## **„Oh, wenn er schwul ist, lass ihn heiraten!“**

### **Männliche Homosexualität in der Türkei und bei türkischen Migranten in der Schweiz**

Wie können sich Einstellungen zu männlicher Homosexualität bei Türken verändern,  
nachdem sie in die Schweiz migriert sind?

Ein Fallbeispiel eines türkischen Migranten in der Schweiz.

Sibylle Vogt, Bern

Leistungsnachweis zum CAS 1:  
International Development, Globalization, Migration and Integration

Im Rahmen des MAS Master of Advanced Studies in Managing Diversity (MDI)

August 2007

Ein grosses Dankeschön gilt Herrn M. Durch seine Bereitschaft, mir Zeit zur Verfügung zu stellen und sich zu diesem Thema zu äussern, konnte diese Arbeit erst realisiert werden. Merci vielmals für Ihre wertvollen Auskünfte, Anregungen und Rückmeldungen!

Sibylle Vogt

Das Titelzitat stammt aus dem Text von Andrew K. T. Yip (2004, S. 136).

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>1. EINLEITUNG UND FRAGESTELLUNG</b>	<b>1</b>
1.1 FRAGESTELLUNG	1
1.2 AUSGANGSLAGE	1
1.3 KAPITELÜBERSICHT	2
<b>2. DIE MÄNNLICHE SEXUALITÄT IM TÜRKISCHEN KONTEXT</b>	<b>3</b>
<b>3. HOMOSEXUALITÄT IN DER TÜRKEI</b>	<b>5</b>
3.1 DIE RECHTLICHE SITUATION VON HOMOSEXUELLEN	6
3.2 MANNMÄNNLICHE LIEBE IN EINEM ISLAMISCHEN KONTEXT	6
3.3 DER GESELLSCHAFTLICHE UMGANG MIT HOMOSEXUALITÄT	7
<b>4. HOMOSEXUALITÄT IN DER SCHWEIZ</b>	<b>9</b>
<b>5. HOMOSEXUALITÄT BEI MIGRANTEN</b>	<b>10</b>
5.1 WOMIT SIND MIGRANTINNEN KONFRONTIERT?	10
5.2 SCHWULE TÜRKISCHE MIGRANTEN? SCHWULE TÜRKISCHE MIGRANTEN!	11
<b>6. GRUNDLAGEN ZU SOZIALEN EINSTELLUNGEN</b>	<b>12</b>
6.1 DEFINITION UND FUNKTIONEN	13
6.2 EINSTELLUNGSERWERB	13
6.3 EINSTELLUNGSÄNDERUNGEN: DISSONANZTHEORIE	14
<b>7. GESPRÄCH MIT EINEM TÜRKISCHEN MIGRANTEN</b>	<b>15</b>
7.1 BIOGRAPHISCHES	15
7.2 DIE EINSTELLUNG IN DER TÜRKEI	16
7.3 DER EINSTELLUNGSWANDEL IN DER SCHWEIZ	17
7.4 IST HOMOSEXUALITÄT EIN THEMA IN DER TÜRKISCHEN MIGRATIONSBEVÖLKERUNG?	17
<b>8. DISKUSSION DES GESPRÄCHS</b>	<b>18</b>
8.1 FAKTOREN, DIE ZUR EINSTELLUNGSBILDUNG BEITRUGEN	18
8.2 FAKTOREN, DIE ZUR EINSTELLUNGSVERÄNDERUNG BETRUGEN	19
<b>9. SCHLUSSFOLGERUNGEN, KRITISCHE BETRACHTUNG UND WEITERFÜHRENDE FRAGESTELLUNGEN</b>	<b>21</b>
<b>10. QUELLENVERZEICHNIS</b>	<b>24</b>
<b>ANHANG</b>	<b>27</b>

## **1. EINLEITUNG UND FRAGESTELLUNG**

Gesellschaftliche Traditionen, das politische System, das Bildungswesen, die Religion, die Sozialisierung, persönliche Erfahrungen – dies sind Faktoren, welche die Einstellung von Personen prägen. Die vorliegende Arbeit will mögliche Einflüsse dieser Faktoren auf die Einstellung einer Mehrheitsgesellschaft und eines Individuums zu einem tabuisierten Thema aufzuzeigen versuchen. Was geschieht mit der Einstellung einer Person, die aus ihrer ursprünglichen in eine andere Gesellschaft migriert?

### **1.1 FRAGESTELLUNG**

Konkret soll erörtert werden, welche Faktoren massgeblich am gesellschaftlichen Bild der männlichen Homosexualität in der Türkei und in der Schweiz – zwei Staaten mit sehr unterschiedlichen Gesellschaftsstrukturen – beteiligt sind und welche Einstellung die jeweilige Mehrheitsgesellschaft zu Homosexualität hat. In einem zweiten Teil wird beschrieben, mit welcher ursprünglichen Einstellung zu Homosexualität ein türkischer Migrant in der Schweiz kam und welche Faktoren eine Einstellungsveränderungen bewirkten.

**Wie bildet sich ein türkischer Mann in der Türkei seine Einstellung zu männlicher Homosexualität? Wie verändert sich seine Einstellung nach seiner Migration in die Schweiz?**

**Diskutiert wird männliche Homosexualität im türkischen und schweizerischen Kontext. Ein möglicher Prozess der Einstellungsänderung wird exemplarisch anhand eines Gesprächs mit einem türkischen Migranten in der Schweiz nachgezeichnet.**

### **1.2 AUSGANGSLAGE**

In der Türkei dominieren – insbesondere in ländlichen Gebieten und in bildungsfernen Schichten – nach wie vor konservative, patriarchal-kollektivistische Familienstrukturen. Der Islam hat, obwohl säkularisiert, grosse Bedeutung in der Gesellschaft. Die türkische Mehrheitsgesellschaft dürfte aufgrund vorherrschender kollektivistischer Familienstrukturen und segregationistischer Geschlechterbeziehungen, des Männlichkeitskonzepts sowie der

dominierenden homophoben Auslegung des Korans eine ablehnende Haltung gegenüber mann männlicher Sexualität haben.<sup>1</sup>

Die Schweiz verkörpert hingegen eine individualistische Gesellschaft mit einer langen demokratischen Tradition, in der Selbstverantwortung und Selbstverwirklichung gefordert sind. Trotz ihrer an sich tendenziell bürgerlich-konservativen Politik hat die Schweiz hinsichtlich Anerkennung anderer Lebensformen viele politische, rechtliche und gesellschaftliche Veränderungen erlebt: homosexuelle und heterosexuelle Partnerschaften sind rechtlich fast gleichgestellt, der Schutz vor Diskriminierung ist (im öffentlichen Bereich) gewährleistet. Vor diesem Hintergrund soll die Interpretation von Homosexualität in beiden Gesellschaften analysiert werden. Anhand eines Einzelfalles können überwiegende Einflüsse bei der Einstellungsbildung resp. -änderung aufgezeigt werden.

### **1.3 KAPITELÜBERSICHT**

Die Arbeit beginnt mit der Darstellung eines dominierenden türkischen Konzepts der männlichen Sexualität und der Homosexualität sowie der Situation von Schwulen in der Türkei (Kapitel 2 und 3). Obwohl die türkische Republik seit ihrer Gründung 1923 laizistisch ist, zeigt die analysierte Literatur, wie stark Traditionen und das Verständnis von männlicher Sexualität in der Türkei mit der patriarchalen-fundamentalistischen Auslegung des Korans zusammenhängen. Es folgt ein kurzer Überblick über die Situation der Schwulenbewegung und -rechte in der Schweiz (Kapitel 4). Kapitel 5 beleuchtet die Herausforderungen und Schwierigkeiten schwuler Migranten in Europa und der Schweiz. Kapitel 6 fasst einige wichtige theoretische Grundlagen zu Einstellungserwerb und -änderung zusammen. Wie die beiden Gesellschaften auf eine Person und deren Einstellungen wirken können, wird am Beispiel eines türkischen Mannes vor und nach seiner Migration in die Schweiz aufgezeigt. Mittels halbstrukturiertem Interview wird nachgezeichnet, wie Einflüsse (Familie, Religion, soziokulturelles und politisches Umfeld) einerseits seine Einstellung in der Türkei prägten und wie sich andererseits die Integration in die schweizerische Gesellschaft auf seine Einstellung auswirkt. Das mehrstündige Gespräch ist in Kapitel 7 zusammengefasst wiedergegeben.

Die Diskussion in Kapitel 8 setzt die aufbereitete Literatur und die theoretischen Grundlagen in Bezug zu den Aussagen des türkischen Migranten. In Kapitel 9 weist ein Ausblick auf weiterführende Analysen hin.

---

<sup>1</sup> Diese Verallgemeinerung wird der heterogenen Gesellschaft der Türkei nicht gerecht. Aus der Literatur und aus dem geführten Interview schliesse ich jedoch, dass es sich bei diesen Charakteristika um eine nach wie vor dominierende Strömung der türkischen Mehrheitsgesellschaft handeln muss.

## 2. DIE MÄNNLICHE SEXUALITÄT IM TÜRKISCHEN KONTEXT

Um Sexualität zwischen Männern in der Türkei einordnen zu können, muss das türkische Konstrukt der männlichen Sexualität erläutert werden.

Klassifizierungen männlicher Sexualität und sexueller Praktiken in der Türkei unterscheiden sich klar von westlichen Konzepten. Sie sind eingebettet in die patriarchalische und muslimische Tradition und in die kollektivistische Gesellschaftsform. Die für die rurale Türkei typische Grossfamilie als Kollektiv definiert soziokulturelle Pflichten für männliche (und weibliche) Mitglieder und kontrolliert deren Einhaltung. Die persönliche Identität definiert sich über die geschlechtsspezifische Position und Rolle innerhalb des Verwandtschaftsverbunds. Insbesondere bezüglich Geschlechterrollen und Familiengründung ist der familiäre, soziale und religiöse Druck enorm: Ein Mann ist solange kein erwachsener Mann, als dass er nicht verheiratet ist und eine Familie gründet. Gestützt werden diese Erwartungen an die Geschlechter durch den Islam, der wie die anderen monotheistischen Religionen<sup>2</sup> in Übereinstimmung mit dem Schöpfungsplan Sexualität nur zwischen Mann und Frau erlaubt und davon abweichende Lebensformen – weil unnatürlich – ablehnt. Dabei wird dem Mann die aktive, der Frau die passive Rolle zugeschrieben. (vgl. z.B. Michael Bochow, 2003, S. 99-115)

Im folgenden beziehe ich mich auf einen Text von Hermann Tertilt (1993, S. 125-137) zum Verständnis der männlichen Sexualität in der Türkei. Sexualität und Männlichkeit sind auch in der Türkei kulturell konstruierte Verhaltensmuster. Die sexuelle Klassifizierung ist entscheidend geprägt von den Zuschreibungen dominant-aktiver resp. submissiv-passiver Rollen im Geschlechtsakt. Dabei ist klar, dass der türkische Mann die dominante, aktive Rolle übernimmt, er also penetriert (dafür wird der positiv besetzte Begriff *kulampara*<sup>3</sup> verwendet). Die Frau wird penetriert und hat eine untergeordnete passive Rolle. Dominanzgefälle und starre Rollenverteilung werden einzig durch die Sexualpraktik geäussert: Das Geschlecht des Sexualpartners ist sekundär (Homosexuelle Praktiken sind ein Teilbereich der Männersexualität und werden im Kontext der Zuschreibungen zu weiblichen und männlichen Sexualverhaltensweisen betrachtet). Die Männlichkeit wird durch die aktiv-dominante Rolle bestärkt. Im Gegensatz zu der westlichen Einteilung der unterschiedlichen Lebensweisen in heterosexuell, homosexuell und bisexuell – welche im

---

<sup>2</sup> Bei solchen Verallgemeinerungen gehe ich von der traditionell-konservativen Interpretation der heiligen Schriften aus. Klar ist, dass heute in vielen Ländern oder Regionen diese Interpretation nicht immer vorherrschend ist. In der türkischen Gesellschaft wird aber die fundamentalistische Koranauslegung dominieren und eben nach wie vor mehrheitstauglich sein (in Anlehnung an z.B. Bochow, 2003).

<sup>3</sup> ‚Der Penetrierende‘, sinngemässe Übersetzung (in Anlehnung an Tertilt, 1993).

türkischen (und auch arabischen!) Kontext nicht existieren – wird in der Türkei traditionell in ‚Mann‘ und ‚Nicht-Mann‘ klassifiziert. Zur Kategorie ‚Nicht-Mann‘ gehören neben den Frauen auch Prostituierte, Knaben und sogenannte *ibneler* (vgl. zum Begriff *ibne* Kapitel 3). Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie die passive Rolle innehaben, die sich auch in der psychosexuellen Identität widerspiegelt und festigt. Ein türkischer Mann, der die passive Rolle übernimmt, zeigt Schwäche (er übernimmt die Rolle der Frau!) und reiht sich automatisch unter die ‚Nicht-Männer‘ ein. Er kann in der wertekonservativen Gesellschaft nicht mehr bestehen und riskiert auch den Verlust seiner Ehre und derjenigen der Familie.

In der Türkei liegt eine strikte Geschlechtersegregation vor (vor allem in den ländlichen Gebieten, deutlich weniger in den Metropolen). Diesbezüglich schreibt der türkische Politologe Koray Ali Günay (2003) in Übereinstimmung mit Tertilt, dass die segregationistische türkische Gesellschaft den Frauen und Männern klare Rollen, (Frei-) Räume und Verhaltensmuster zuweist. Alle von dieser patriarchalischen Ordnung und dem Reproduktionsgebot abweichenden Lebensformen sind ausgegrenzt. Alles, was das dichotome System weiblich-männlich / passiv-aktiv in Frage stellt, löst Ängste und Ablehnung aus. (S. 130-131)

Tertilt (1993) beschreibt die Doppelbödigkeit dieser Segregation, die sich insbesondere in der Adoleszenz zu Beginn der sexuellen Aktivitäten zeigt. Vor der Heirat können sexuelle Bedürfnisse praktisch nur, aber relativ unkompliziert (weil unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfindend) gleichgeschlechtlich befriedigt werden. Dies wird vom Familienverband stillschweigend als Notlösung bis zur Heirat resp. wird als wichtige Phase in der sexuellen Entwicklung junger Männer toleriert.

In diesem Zusammenhang mag es erstaunen, dass in islamischen Ländern Männer traditionellerweise näheren Körperkontakt haben als in West- und Nordeuropa. Männerfreundschaften unterliegen anderen Regeln. Für mich ist es eine Folge der Segregation, dass die Berührungsängste zwischen Männern in geringerem Ausmass vorhanden sind als bei uns. Und wichtiger noch: Dieses Verhalten wird nicht als homosexuell interpretiert, da es als Kategorie nicht existiert. Solange ein Mann seine Rolle erfüllt – also verheiratet ist und autoritär auftritt – können Körperkontakte widerspruchsfrei gelebt werden (vgl. auch Bochow, 2003, S. 109-110).

Aus den oben wiedergegebenen Textpassagen schliesse ich, dass sich in der türkischen Gesellschaft die kollektivistische und patriarchale Gesellschaftsform und die Religion überlagern. Für den stark tabuisierten Themenbereich der Sexualität ist die Kombination der soziale Instanzen (z.B. Familie, Gesellschaft, Religion, Politik) entscheidend für die sexuelle Identität, die Moralvorstellungen und den Verhaltenskodex von Türken. Dies allein mit dem Islam erklären zu wollen, greift zu kurz.

### 3. HOMOSEXUALITÄT IN DER TÜRKEI

Bevor ich Homosexualität in den unterschiedlichen Domänen beleuchte, füge ich einen kurzen Exkurs ein zu Definitionen wichtiger Begrifflichkeiten, wie sie in der türkischen Gesellschaft verwendet werden.

#### **Homosexualität**

Die türkische Sprache kennt historisch keinen Ausdruck, der gleichgeschlechtliche Beziehungen als Lebensform bezeichnet, analog zum deutschen ‚schwul‘. Heute in der Türkei gebräuchliche Lehnübersetzungen sind *homoseksüel*, *gey* oder das neutürkische Wort *eşcinsel*, welches ‚schwul‘ am besten entspricht. Der meist benutzte Begriff ist jedoch *ibne* (siehe weiter unten). In der Türkei werden mit Ausnahme einer kleinen subkulturellen Schwulenbewegung in den Zentren Istanbul, Izmir und Ankara keine dauerhaften oder offen manifestierten homosexuellen Beziehungen gelebt, obwohl Homosexualität und Homoerotik zwischen Männern im islamischen Raum eine lange Tradition haben. Relevant jedoch ist die Sexualpraktik und weniger das Geschlecht des Partners, wie bereits erläutert wurde. Ein *kulampara* verletzt weder seine noch die Familienehre, er bestärkt ja seine Männlichkeit. Der *kulampara* ist sozial akzeptiert. (Tertilt, 1993, S. 130-132)

#### **ibne**

Im Kontext mann-männlicher Sexualität ist der Begriff *ibne* sehr bedeutsam. *ibne* kann nicht mit schwul im Sinne eines westeuropäisch-amerikanischen Konzepts gleichgesetzt werden. Allenfalls treffen es die Begriffe ‚Tunte‘ oder ‚Schwuchtel‘ am besten, jedenfalls benutzt es die Allgemeinheit als Schimpfwort. *ibne* ist derjenige Partner, der penetriert wird, der die passive nicht-männliche Rolle übernimmt und sich somit auf die Stufe einer Frau herunter setzt. *ibne* ist der Gegenpol von *kulampara*. *ibne* verweist nicht nur auf passives homosexuelles Sexualverhalten, sondern beschreibt auch Männer, denen jegliche männliche Attribute abgesprochen werden: Mut, Potenz, Überlegenheit. Wird bekannt, dass ein Mann die Rolle des *ibne* übernimmt, dann wird er als Familienschande, als ehrverletzend und krank wahrgenommen; Ihm droht die soziale Ächtung. (vgl. z.B. Bochow, 2003, S. 110)

#### **Transsexualität, Travestie**

Gesellschaftlich sind maximal zwei Geschlechter vorgesehen, die sich gegenseitig begehren dürfen. Wer als Mann also weibliche Formen der Sexualität wünscht (sich penetrieren lassen), der verliert seine Männlichkeit – er gehört zur Klassifikation ‚Nicht-Mann‘. In der Türkei ist die Travestie (Männer in Frauenkleidern) und die Transsexualität (Geschlechtsumwandlung) weiter verbreitet als bei uns. Günay (2003) interpretiert dies so, dass Männer, weil sie Männerkörper begehren, „eigentlich“ eine Frau sein müssen und sich deswegen zur Frau wandeln. Der enorme Druck, sich einem der beiden gesellschaftlichen Geschlechter zuzuordnen, veranlasst zahlreiche Schwule als Transvestiten zu leben, vermutet Günay weiter. Transvestiten und Transsexuelle (Frau-zu-Mann in diesem Fall) sind bei türkischen Männern gefragt, da es ihnen Männersex und konkret Analverkehr ermöglicht, ohne dabei mit einem „offensichtlichen“ Mann verkehrt zu haben. (S. 132) Tertilt (1993) berichtet von einem Transvestiten, der von zahlreichen verheirateten Männern berichtet, die bewusst passiven Geschlechtsverkehr wünschen, und zwar passiven Sex mit einer „Frau mit Penis“ (S. 134).



### 3.1 DIE RECHTLICHE SITUATION VON HOMOSEXUELLEN

Die 1923 unter Mustafa Kemal, bekannt als Atatürk, gegründete Republik Türkei ist ein laizistischer Rechtsstaat, dessen Gesetze also nicht auf dem Koran beruhen. Die Religion wird als private Angelegenheit angesehen. Homosexualität ist in der Türkei<sup>4</sup> gesetzlich nicht verboten, also weder die gleichgeschlechtliche Lebensweise noch homosexuelle Handlungen, was eine grosse Errungenschaft für ein islamisches Land bedeutet. Jedoch schützt auch kein explizites Gesetz Homosexuelle vor Diskriminierung, Verfolgung oder Gewalt. (vgl. z.B. Günay, 2003, S. 120-122)

Die Auslegung einzelner Gesetze benachteiligt jedoch effektiv nicht-heterosexuelle Menschen, womit indirekt die homosexuelle Lebensweise geahndet werden kann: Eine Straftat beispielsweise, die als „Erregung öffentlichen Ärgernisses“ interpretiert wird, kann gegen Nicht-Heterosexuelle angewandt werden. Des weiteren steht es einem Arbeitgeber zu, seinem (bekannt homosexuellen) Angestellten wegen unmoralischen Verhaltens (im Arbeitsrecht als „Vergehen gegen allgemeine Moralvorstellungen“ formuliert) zu kündigen. Als weiteres Beispiel sei das Militärrecht erwähnt. Homosexualität ist als „psychosexuelle Störung“ ein Ausmusterungsgrund. Ausmusterungsurkunden müssen meist bei Stellenbewerbungen beigelegt werden – dies dürfte dem Stellensuchenden kaum von Diensten sein. (Günay, 2003, S. 120-129)

Aufgrund obiger Beispiele von diskriminierenden Auslegungen der Gesetze ist es nachvollziehbar, dass für die Mehrheit Homosexueller ein Coming-out ausser Frage steht (vgl. auch Kapitel 3.3 dazu).

### 3.2 MANNMÄNNLICHE LIEBE IN EINEM ISLAMISCHEN KONTEXT

Wie äussert sich der Koran zur Homosexualität und welche Relevanz haben diese Äusserungen für das alltägliche Leben von (gläubigen) Türken? Diese Fragen werden anhand eines Aufsatzes von Andreas Ismail Mohr (2004, S. 51-84) – wenn auch nicht abschliessend – beantwortet. Es ist zwischen Koran und Hadîth<sup>5</sup> zu unterscheiden. Im Koran selbst ist an keiner Stelle explizit von mann-männlicher Liebe oder von Sexualkontakten zwischen Männern die Rede (Es gibt jedoch Stellen im Koran, die homoerotisch gefärbt sind). Viele Muslime sind aber der Überzeugung, dass er eindeutig Homosexualität verurteilt

---

<sup>4</sup> Neben der Türkei gibt es weitere Staaten mit muslimischer Mehrheit, in denen es keine gegen Homosexualität gerichtete Strafgesetze gibt wie z.B. in Albanien, Ägypten, Bosnien-Herzegowina oder Kasachstan (Kaos GL, gefunden am 29.6.2007 unter <http://www.kaosgl.org/deutsch/?q=node/25>).

<sup>5</sup> Der Koran, die wichtigste Quelle des Islams, ist die direkte Offenbarung Allahs an den Propheten Muhammad. Weit umfassender sind die Hadîthe, eine Sammlung von Worten, Geboten und Strafregelungen von Muhammad selbst an die Gläubigen. Viele dieser Überlieferungen dürften aber nicht auf den Propheten zurück gehen, sondern wurden zwischenzeitlich von Geistlichen hinzugefügt. (Mohr, 2004, S. 63)

und verbiete. Die bekannteste Stelle im Koran, mit der die homophobe Haltung gerechtfertigt wird, ist die Geschichte von Lot und seinen Gästen: Lot, der Gottesgesandte, wirft den Männern seines Volkes vor, ihre Ehefrauen zu vernachlässigen und sich stattdessen gegenseitig frivol zu nähern. In diesem sündhaften Verhalten sehen Koran-Ausleger Sex zwischen Männern. Anderen Interpretationen zufolge muss es sich aber bei dieser zwischenmännlichen Annäherung nicht um sexuelle Aktivitäten handeln.

Weniger von Interpretationen abhängig sind die Aussagen in den Hadîthen zu mann-männlichem Sex. Mohr führt eine Reihe von Hadîthen auf, die konkret beispielsweise Analverkehr zwischen Männern verbieten, oder die grausame Folterungen oder Todesstrafen bei homosexuellem Verhalten vorschreiben. Viele der in den Hadîthen vorhandenen Strafregelungen sind in das islamische Recht<sup>6</sup> integriert. Die Strafbestimmungen sind grösstenteils theoretisch geblieben, wenn auch z.B. aus Iran, Afghanistan oder Saudi-Arabien von Hinrichtungen von homosexuell aktiven Männern berichtet wird (dort werden Scharî'a-Bestimmungen im Strafrecht angewandt).

Die im vorliegenden Kontext zentrale Feststellung ist, dass es umstritten ist, wie konkret sich der Koran zum Thema äussert und dass es sowohl vom Ausleger selbst als auch vom zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext abhängt, wie eine Textstelle interpretiert wird<sup>7</sup>. Die Inhalte der Hadîthen verstehe ich auch als Abbild gesellschaftlicher Strömungen: Macht, Tradition und Geschlechterrollen waren mitunter ausschlaggebend, dass in zahlreichen Hadîthen homosexuelles Verhalten verboten und sanktioniert wird und dass dies in der Scharî'a festgehalten ist. Die Scharî'a ist aber ein Werk aus menschlicher Hand und kann nicht als göttliches Gesetz betrachtet werden. Aufgeklärte schwule Muslime verneinen ein religiös begründetes Verbot ihrer Lebensform (vgl. z.B. Andrew K.T. Yip, 2004, S. 132).

### **3.3 DER GESELLSCHAFTLICHE UMGANG MIT HOMOSEXUALITÄT**

Eine Umfrage von Lambda Istanbul<sup>8</sup> bei Schwulen, Lesben, bi- und transsexuellen Personen ergab bemerkenswerte Ergebnisse. Der grösste Teil der Befragten verschweigt ihre sexuelle Orientierung vor der gesamten oder vor Teilen ihrer Familie und führt ein Doppelleben, 40% zwingen sich zu heterosexuellen Beziehungen, 70% befürchten, verheiratet zu werden. Mehr

---

<sup>6</sup> Scharî'a. Sie übt keinen Einfluss auf die türkische Gesetzgebung.

<sup>7</sup> Ähnliche Auseinandersetzungen sehe ich in christlich-konservativen Kreisen, die Homosexualität als Krankheit und Sünde betrachten; Homosexualität gilt es zu bestrafen. Die Bibel-Auslegung und daraus gezogene Gebote und Verbote sind das eine, das andere sind unsere Gesetzgebungen, dessen geistige Grundlage das Christentum ist, sich aber zunehmend davon lösen (z.B. das neue Partnerschaftsgesetz).

<sup>8</sup> Organisation in Istanbul, die Unterstützung und Beratung für Betroffene bietet. Sie existiert seit anfangs der 90er Jahre.

(Lambda Istanbul, gefunden am 29.6.2007 unter <http://www.lambdaistanbul.org/php/lambda.php?key=informatio>)

als die Hälfte fürchtet den sozialen Ausschluss, wenn sie sich outen. Eine Mehrheit, die sich einem Therapeuten anvertrauen, werden von diesem aufgefordert, Medikamente gegen ihre Homosexualität einzunehmen. (Lambda Istanbul, gefunden am 11.7.2007 unter <http://www.lambdaistanbul.org/php/main.php?menuID=26&altMenuID=47&icerikID=362>)

In der Türkei herrscht keineswegs ausschliesslich homophobes und heterosexistisches Verhalten vor. Das Spektrum geht von totaler Ablehnung und Ausgrenzung aus dem Familienverbund bis zu stillschweigender Toleranz, zur Akzeptanz und Unterstützung. Tatsache ist aber, dass sich wohl ein kleinerer Teil Schwuler freiwillig der ganzen Familie outet. Wenn nicht die Religion Ursache ist, dann ist der Bruch Homosexueller mit der gesellschaftlich erwarteten Männlichkeitsrolle und der traditionellen Geschlechterbeziehung Grund, dass homophobe Einstellungen vorliegen. Bei der ländlichen, bildungsfernen Bevölkerung und/oder bei tiefen sozioökonomischen Status liegen rigidere Normen vor, welche homophobe Tendenzen begünstigen. (vgl. z.B. Yip, 2004, S. 134-135)

Patriarchale Gesellschaftsstrukturen und die konservative Auslegung des Islams hängen für mich eng zusammen und bedingen und bestätigen sich gegenseitig. Die Inhalte der Schari'a wurden von Männern in der patriarchalen Tradition verfasst, die Bedeutung (oder gar die Notwendigkeit?) der patriarchalen Strukturen ihrerseits wird durch die Schari'a gerechtfertigt und gestärkt. Die Auslegung der heiligen Schriften und wie Glaube gelebt wird, sehe ich als Abbild der Gesellschaft in einem jeweiligen politisch-sozialen Umfeld. Gegen religiöse Argumente ist oft wenig einzuwenden – es ist Wort Gottes (oder Allahs) und somit die Wahrheit. Darin liegt für mich die Schwierigkeit, wenn Liberale und Betroffene die Mehrheitsgesellschaft anprangern. Die internalisierte Glaubensüberzeugung, welche einstellungsrelevant ist, ist nur schwer zu ändern.

Im aktuellen politischen Kontext der Türkei erhalten wertekonservative oder islamnahe Parteien Aufwind. Ich betrachte dies einerseits im Kontext der verhärteten Fronten seit dem 11. Septembers 2001. Andererseits meine ich, dass Menschen in Zeiten politischer und wirtschaftlicher Umbrüche (im Falle der Türkei beispielsweise die Beitrittsverhandlung mit der EU) ihres Staates geneigter sind, sich fundamentalen Veränderungen gegenüber zu verschliessen. Veränderungen sind oft verbunden mit Ängsten vor dem Verlust der kulturell-religiösen Identität und Souveränität. Fundamentalistische Gruppierungen können AnhängerInnen (wohl primär im ländlichen Gebiet der Türkei) gewinnen, wenn sie für nationale und religiöse Werte eintreten. Diese Gegenpole werden von schwullesbischen Organisationen in der Türkei genau beobachtet. Kaos GL<sup>9</sup> sieht die Öffnung der Türkei

---

<sup>9</sup> In der Türkei existiert neben Lambda Istanbul die Organisation *Kaos GL* in Ankara, die seit den frühen 1990iger Jahren eine Vorreiterrolle einnimmt. Sie ist seit 2005 offiziell als NGO anerkannt. Kaos GL setzte sich 2004 erfolglos ein für den expliziten Schutz homosexueller durch das neue türkische Strafrecht. (Kaos GL, gefunden am 29.6.2007 unter <http://www.kaosgl.org/deutsch/?q=node/21>)

gegenüber der EU als Weg, dass sich die Türkei endlich zur Einhaltung der Menschenrechte verpflichtet und dass somit auch Diskriminierung von marginalisierten Gruppen eingedämmt werden kann. Andererseits kann die Öffnung den Zuwachs von islamnahen-konservativen Gruppierungen begünstigen, die, selbstredend, Homosexualität negieren und sanktionieren. (Kaos GL, gefunden am 29.6.2007 unter <http://www.kaosgl.org/deutsch/?q=node/23>)

#### **4. HOMOSEXUALITÄT IN DER SCHWEIZ**

Das folgende Kapitel gibt einen Überblick über die wichtigsten Stationen der schweizerischen Schwulenbewegung. (Die folgenden Informationen sind der Homepage von Pink Cross Schweiz<sup>10</sup> entnommen: Pink Cross, gefunden am 10.7.2007 unter <http://www.pinkcross.ch>)

Lange wurden auch in der Schweiz Homosexuelle verfolgt und bestraft. Sie wurden bis ins letzte Jahrhundert hinein pathologisiert und zu Hunderten in psychiatrische Kliniken eingewiesen und mit menschenunwürdigen Methoden ‚gesund-therapiert‘. In den Jahren zwischen den Weltkriegen gründeten Betroffene in der Schweiz erste Selbsthilfeorganisationen. 1942 hebt die Schweiz im neuen Strafgesetzbuch die allgemeine Strafbarkeit von homosexuellen Handlungen auf, strafbar blieben bis in die 1950er Jahre Sexualkontakte mit Männern unter 20 Jahren sowie die homosexuelle Prostitution. In den 1970er Jahren entstand im Zuge der sexuellen Revolution der 68er-Bewegung eine selbstbewusste Schwulenbewegung, welche für gesellschaftliche und politisch-rechtliche Anliegen kämpfte. Die Organisationen unterstützten und berieten Schwule bei ihrem Coming-Out, in Gesundheits- oder Rechtsfragen. Als in den frühen 1980er Jahren die Immunschwächekrankheit Aids auftauchte, sahen sich Schwule wieder verstärkt mit Homophobie und Diskriminierungen konfrontiert. Die Schwulenbewegung konnte jedoch, so zynisch es klingen mag, von Aids in dem Sinn ‚profitieren‘, dass die Gesellschaft wegen der drohenden Verbreitung des HI-Virus‘ gezwungen war, über Sexualität und über verschiedene Formen der Sexualität und Praktiken zu sprechen.

Seit 1997 sind Schwule und Lesben durch die Verfassung vor Diskriminierung geschützt. Das neue Partnerschaftsgesetz kam 2004 wegen des von der Eidgenössischen Demokratischen Union ergriffenen Referendums vor das Stimmvolk, wurde aber deutlich angenommen. Das neue Gesetz trat dann am 1.1.2007 in Kraft. Heute bieten die meisten Schwulenorganisationen psychosoziale und rechtliche Beratung, Coming-out-Förderung, Treffpunkte, Parties, Prävention und sexuelle Gesundheitsförderung an.

---

<sup>10</sup> Die schweizerische Dachorganisation für schwule Männer und Schwulenorganisationen *Pink Cross* besteht seit 1993.

Schwule werden in der Schweiz nicht mehr öffentlich diskriminiert. Jedoch führt die nach wie vor vorhandene Ablehnung gegenüber Homosexualität zu versteckten Benachteiligungen oder zu Chancenungleichheiten (Arbeitsumfeld, Politik, religiöse Ämter u.a.). Auch heute kann in ländlichen oder konservativen Umfeldern Homosexualität nicht immer gezeigt und gelebt werden, ohne Ausgrenzung oder Ablehnung zu riskieren. Vor allem christlich-fundamentalistische und rechtskonservative Kreise negieren Homosexualität, stempeln sie als sündhaft oder widernatürlich ab und bieten Betroffenen Therapien zur Heilung an.

## **5. HOMOSEXUALITÄT BEI MIGRANTEN**

Einleitend in dieses Kapitel wird die grundsätzliche Situation von MigrantInnen als eine von der Gesellschaft marginalisierte Gruppe kurz beleuchtet. Folgend werden Lebensumstände schwuler Migranten und ihre Auseinandersetzung mit einer doppelten Stigmatisierung beschrieben, wobei ich mich primär auf Literatur aus Deutschland und Grossbritannien beziehe<sup>11</sup>.

### **5.1 WOMIT SIND MIGRANTINNEN KONFRONTIERT?**

Migration ist insofern ein kritisches Lebensereignis, als dass eine Person sich – freiwillig oder unter Druck – entwurzelt und sich einem Wiedereingliederungsprozess stellen muss<sup>12</sup>. Auf das Individuum selbst bezogen heisst Migration, die eigene Identität neu zu definieren: Migration bedeutet nicht Identitätsverlust, sondern eine Rekonstruktion der ethnischen Identität und der kulturellen Infrastruktur (Hans-Rudolf Wicker, 1993, S. 29). Gemäss Christian J. Jäggi (1993) sind gerade auch türkische Männer gefordert, ihre männliche Identität zu „rekonstruieren“. Sie können in unserer individualistischen und auf Gleichstellung ausgerichteten Gesellschaft am meisten an Macht verlieren. (S. 62)

Für viele MigrantInnen ist der Glaube die einzige stützende und konstante Komponente der Identität. Religion erhält im Ausland eine stärkere Bedeutung, als sie im Herkunftsstaat je erlangt hätte: Der Rückgriff auf die Religion (und auf andere traditionelle Werte) dient als Strategie, sich in einer fremden, abweisenden und liberalen Gesellschaft zurecht zu finden. (Jäggi, 1993, S. 62-63) Weitere Stützen sind natürlich das Familiensystem und Landsleute,

---

<sup>11</sup> Es gibt fast keine Literatur zu ausländischen Schwulen in der Schweiz. Am besten dokumentiert ist die Situation von ausländischen Strichern oder Studien im Zusammenhang mit einer HIV-Infektion bei schwulen Ausländern.

<sup>12</sup> Generelle gewichtige Belastungen der Migration können sein: Verlust des sozialen Netzes, unsicherer Aufenthaltsstatus während unbestimmter Zeit, Konfrontation mit neuen Werten und Normen, gesundheitliche und psychische Beeinträchtigungen, ökonomische Einschränkungen, Diskriminierung und Stigmatisierung. (z.B. Wicker, 1993, S. 13-36)

die sogenannten Communities<sup>13</sup>. Die Identifikation mit einer sozialen Gruppe ist relevant für die Entwicklung einer sozialen Identität eines Menschen. Für den Selbstwert genau so relevant ist, wie die Mehrheitsgesellschaft eine Community wahrnimmt und bewertet (vgl. Kapitel 6).

## **5.2 SCHWULE TÜRKISCHE MIGRANTEN? SCHWULE TÜRKISCHE MIGRANTEN!**

Der schwule türkische Migrant gehört zwei marginalisierten Gruppen an und wird womöglich doppelt stigmatisiert – als Türke und als Schwuler. Er sieht sich zwei Identitäten gegenüber, die nur schwer zu vereinbaren sind. Schwule muslimische Migranten sind also oft mit der Frage konfrontiert, sich für oder gegen einen wichtigen Teil der Identität und des Selbstverständnisses zu entscheiden. (vgl. z.B. Ipek Ipekçioğlu 2001, S. 40-42; Günay, 2003, S.134-137)

Andrew K.T Yip (2004) stellte bei schwulen britischen Muslimen fest, dass sowohl der Islam ein wichtiger Teil ihres Lebens ist als auch ihre ‚andere‘ Sexualität. Um den psychischen und sozialen Druck zu reduzieren, trennen sie Religion und Sexualität: Je nach Kontext genießt die eine oder andere Identität Priorität. Folglich können Schwule selten ihre Persönlichkeit als Ganzes öffentlich leben. Die Befragten werfen dem Islam keine Homophobie vor, diese sei vielmehr auf kulturelle und traditionelle Praktiken zurückzuführen. (S.129-134) Wenn man bedenkt, dass Religion und die eigene Community oft die tragenden Stützen in der neuen Lebenswelt sind (vgl. z.B. Jäggi, 1993, S. 62), dann spitzt sich für schwule Türken diese Unvereinbarkeit der sozialen Rolle und Erwartung mit ihrer sexuellen Orientierung oft noch zu. Ich vermute, dass ein Doppelleben in der urbanen Türkei einfacher ist: Homosexuelle Aktivitäten sind nicht per se intolerabel und zudem fällt in der Schwulenszene das Ausländer-Stigma weg.

Ein Coming-out gegenüber der eigenen Community ist genauso schwierig wie ein ‚Coming-in‘ in die Schwulenszene, das schliesse ich aus dem Text von Ipekçioğlu (2001). Wie Ipekçioğlu festhält, sind auch einheimische Schwule nicht gefeit vor Vorurteilen oder fremdenfeindlichen Haltungen (explizit einer Islamophobie). Tendenziell würden schwule Migranten als Sexobjekte wahrgenommen: Sie wirken aufgrund ihres „orientalischen“ Aussehens besonders exotisch oder männlich. Die Kontakte beschränken sich auf einheimische Schwule. Nicht selten würden türkische Schwule als Stricher abgestempelt und entsprechend behandelt. Die Entwicklung einer gefestigten Identität als schwuler Türke ist unter diesen Umständen fast unmöglich. (S. 38-45) Yip (2004) berichtet von etwas anderen Erfahrungen von homosexuellen Muslimen in Grossbritannien. Die Migranten hätten

---

<sup>13</sup> In der Folge verwende ich den Begriff ‚Community‘ als Bezeichnung der türkischen Migrationsbevölkerung, im Wissen, dass es sich dabei nicht um eine homogene Gruppe handelt.

mehrheitlich keine Schwierigkeiten, in der britischen Schwulenszene Zugang zu finden. (S. 138) Dies ist meiner Meinung nach auf den Umstand zurück zu führen, dass in Grossbritannien der ethnische Pluralismus Tradition hat und nicht-weiße Migranten weniger stark als ‚Exoten‘ wahrgenommen werden. Migrantenspezifische Schwulentrefforte existieren kaum<sup>14</sup>. In den Unterstützungsorganisationen dürfte noch immer die Meinung vorherrschen, es gäbe keine schwulen Migranten und insbesondere keine schwulen Muslime. Auch mit der zweiten und dritten Generation bleibt der Handlungsbedarf hoch (Yip, 2004, S. 139).

Bei der zweiten und dritten Generation anknüpfend, gehe ich kurz auf die Frage des Coming-outs bei Migrantenjugendlichen ein. Alexander Zinn (2004) schreibt dazu, dass bei den Motiven homophoben Verhaltens „von einer unübersichtlichen Gemengelage aus Adoleszenz- und Sozialisationsproblemen, Desintegrationserfahrungen, autoritär-patriarchalischer Prägung und religiös motivierter Ablehnung ‚westlicher Sitten‘ ausgegangen werden (muss)“. Zinn beobachtet bei MigrantInnen zweiter oder dritter Generation eine Renaissance des Islams. (S. 244) Hierzu einige Gedanken und Erfahrungen aus meiner Arbeit mit jugendlichen Männern mit Migrationshintergrund<sup>15</sup>. Unabhängig ihrer Herkunft suchen Adoleszente nach ihrer Identität, indem sie u.a. die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen und die Abgrenzung von anderen Gruppen herausstreichen. Alles, was sie als anormal betrachten (abweichend von ihren wichtigsten Referenzgruppen wie Familie, SchulkollegInnen oder Vereinsmitgliedern), wird meist negativ bewertet. Homophobes Verhalten ist bei Migranten- wie bei einheimischen Jugendlichen ein natürlicher Entwicklungsschritt und sollte nicht automatisch und ausschliesslich auf einen allenfalls vorliegenden muslimischen Familienhintergrund zurückgeführt werden. Ein Coming-out von Jugendlichen türkischer Herkunft ist also sehr schwierig, denn Homosexualität ist innerhalb der Peergroup aber auch innerhalb des familiären Umfelds negativ besetzt.

## 6. GRUNDLAGEN ZU SOZIALEN EINSTELLUNGEN

Bislang wurden die dominierenden Einstellungen zu Homosexualität in der Türkei und in der Schweiz beschrieben. Dieses Kapitel zeigt, wie internalisierte, soziale Einstellungen überhaupt entstehen und welche Einflüsse eine Einstellungsänderung bewirken können.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> In Zürich bietet die Homosexuelle Arbeitsgruppe Zürich HAZ einen monatlichen Treff für Migranten an. Weitere Angebote in der Deutschschweiz bestehen auf Aids-Hilfen, welche Treffs für HIV-positive Schwule, explizit auch für Migranten, organisieren.

<sup>15</sup> HIV-Prävention und Sexualbildung u.a. bei vulnerablen Jugendlichen z.B. in Heimen, Arbeitslosenprojekten, Brückenangeboten, in denen es ‚naturgemäss‘ ein hoher MigrantInnenanteil hat.

<sup>16</sup> Das Kapitel umfasst eine einzig für die Fragestellung relevante Auswahl an theoretischen Konzepten zu Einstellungserwerb und -veränderungen.

## 6.1 DEFINITION UND FUNKTIONEN

Einstellungen schliessen eine affektive, eine kognitive und eine verhaltensbezogene Komponente ein und beschreiben generell Wertungen, Zuschreibungen und Reaktionen bezogen auf Personen, Objekte oder Situationen<sup>17</sup>. Einstellungen sind also ein komplexes Gefüge von sozialisierten resp. durch Lernprozesse angeeigneten inneren Repräsentationen der Umwelt. (Rita Atkinson et al., 1996, S. 607)

Einstellungen haben zahlreiche Funktionen – einige davon sind nachfolgend aufgeführt. Einstellungen bilden unsere Identität und unseren Selbstwert mit und steuern soziale Interaktionen. Einstellungen können dazu dienen, wünschenswerte Ziele zu erreichen oder unerwünschte Folgen zu vermeiden. Sie stärken die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und erlauben, sich von negativ bewerteten Gruppen (z.B. Minoritäten) abzugrenzen. In der Gruppe geteilte Einstellungen dienen der Gruppenkohäsion. In der Informationsverarbeitung können Einstellungen z.B. selektive (einstellungskonsonante) Wahrnehmung begünstigen. (Atkinson et al., 1996, S. 609-611)

## 6.2 EINSTELLUNGSERWERB

Einstellungen werden vorwiegend über den sozialen Austausch, über den sozialen Vergleich und über Anreize erworben. Eigene Einstellungen (ebenso Handlungen oder Gefühle) werden mit denen anderer verglichen, um die Angemessenheit und Richtigkeit zu überprüfen. Durch den *sozialen Vergleich* entwickeln und, wenn nötig, revidieren wir also unsere Einstellungen. Das Ziel des sozialen Vergleichs ist stets, ein positives Selbstkonzept zu erlangen und dieses immer wieder bestätigt zu sehen. (vgl. z.B. Bram P. Buunk, 1996, S. 366)

Der soziale Vergleich geschieht auch zwischen Gruppen. Tajfel und Turner (1986, zitiert in Rupert Brown, 1996) gehen davon aus, dass der Mensch seine *soziale Identität* über Gruppenbindungen bildet. Zu wichtigen Gruppen zählen das Geschlecht, die Nationalität, religiöse und politische Gemeinschaften oder die Berufsgruppe. Gemäss Tajfel und Turner unterzieht man die Gruppenzugehörigkeit einem Intergruppenvergleich und schätzt die Eigengruppe positiver ein als die Fremdgruppe<sup>18</sup>. Dabei entsteht auch ein positives Selbstwertgefühl. Wird die Eigengruppe (z.B. als eine Minorität) von aussen her kritisiert oder

---

<sup>17</sup> In der Sozialpsychologie umfasst der Sammelbegriff der Einstellungen Vorurteile (negativ-affektive Komponente), Stereotype (kognitive Komponente, positiv oder negativ) und Diskriminierung (Verhaltenskomponente) (Rita Atkinson et al., 1996, S. 598-599). In dieser Arbeit verwende ich den Sammelbegriff Einstellungen.

<sup>18</sup> Die positive Bewertung der Eigengruppe kann verstärkt werden durch eine verzerrte Wahrnehmung (die Nachteile der Eigengruppe werden ausgeblendet) oder durch aktives Diskreditieren der Fremdgruppe.



abgelehnt, kann das Mitglied die Gruppe verlassen und sich einer anderen, erfolgreicherer Gruppe zuwenden. Es kann aber auch die Eigengruppe mit anderen, ihr unterlegenen Gruppen vergleichen und Fremdgruppen noch stärker diskriminieren (Intergruppendifferenzierung). Eine starke Gruppe zeichnet sich dadurch aus, dass die Einstellungen der einzelnen Mitglieder konvergieren. (S. 562-563)

Die *Kontakthypothese* (verschiedene Autoren) besagt, dass bereits der Kontakt zwischen Eigen- und Fremdgruppenmitgliedern gegenseitige Vorurteile und Feindseligkeiten reduzieren kann, insbesondere wenn ein gemeinsames Ziel verfolgt wird (Brown, 1996, S. 574).

Das *interdependente Selbst* hebt sich vom unabhängigen Selbst ab und tritt typischerweise in kollektivistisch-orientierten Gesellschaften auf, in denen z.B. der Familienverband über der Individualität steht. Die eigene Person, Verhalten und Einstellungen stehen immer in Relation zur Eigengruppe (eine wichtige Referenzgruppe im türkischen Kontext ist die Familie). Im Vordergrund steht das Erfüllen der zugeteilten Rollen und Pflichten sowie das Harmoniestreben innerhalb einer Gruppe, die dadurch gestärkt, homogen und erfolgreich bleibt (was sich auch wieder positiv auf den Selbstwert der Mitglieder auswirkt). (Ziva Kunda, S. 518-519)

### **6.3 EINSTELLUNGSÄNDERUNGEN: DISSONANZTHEORIE**

Unter welchen Bedingungen ändern Personen ihre Einstellung? Dem Problem der einstellungs-konträren Verhaltensweisen im sozialen Umfeld widmete sich Festinger und formulierte 1957 die *Dissonanztheorie* (zitiert in Kunda, 1999). Es kommt vor, dass eine Handlung ausgeführt wird, von der man selbst nicht überzeugt ist, sich aber beispielsweise durch einen äusseren Umstand dazu gezwungen sieht. Daraus wächst eine Dissonanz: eine innerlich gespürte kognitive Spannung, weil das gezeigte Verhalten nicht mit der persönlichen Überzeugung übereinstimmt. Die Theorie beschreibt das Individuum als allgemein motiviert, einstellungskonsonante Informationen aktiv aufzusuchen und einstellungsdissonante Informationen aktiv zu vermeiden. Damit können Einstellungen oder Handlungen stabilisiert und gerechtfertigt und somit eine kognitive Dissonanz vermieden werden. (S. 216-217)

Zur Illustration der Dissonanztheorie greife ich auf Tertilt's (1993) Interviews mit Türken über ihre homosexuellen Aktivitäten zurück. Die trotz sozialen Verboten gelebten homosexuellen Kontakte führen zu einer kognitiven Dissonanz und bedürfen einer Erklärung, die diese Spannung aufzuheben vermögen: „Man würde es ja lieber mit einer Frau machen“; „Der Typ ist nur Ersatzfrau, man muss sich dabei eine Frau vorstellen“; „Aus Gewohnheit macht man es wie früher mit seinen Kumpeln“; „Man hat homosexuelle Kontakte, weil man keine Freundin hat und sich keine Prostituierte leisten kann“. (131-132)

## **7. GESPRÄCH MIT EINEM TÜRKISCHEN MIGRANTEN**

Dieses Gespräch zeichnet nach, wie ein türkischer Migrant seine Einstellung gegenüber Homosexualität veränderte und welche Faktoren dabei relevant waren. Damit diese Einstellungsänderungen nachvollziehbar sind, sind biographische Informationen notwendig, mit denen diese Zusammenfassung des mehrstündigen Gesprächs (halbstrukturiertes Interview, vgl. Anhang S. 26) beginnt. Ich nenne meinen Gesprächspartner Herrn M.

### **7.1 BIOGRAPHISCHES**

Herr M. wurde in den 1950er Jahren in einer der türkischen Metropolen geboren. Dort wuchs er zusammen mit seiner Schwester und seinen Eltern auf. Sein Vater war Staatsbeamter mit Hochschulabschluss, seine Mutter widmete sich nach dem Besuch des Gymnasiums an einer amerikanischen Mädchenschule der Familie. Die Familie war nie religiös. Einzig die Mutter hielt sich an das islamische Fastengebot (Ramadan) und feierte die grossen Feiertage. Der Vater war kein praktizierender Muslim. Dies ist in den grossen Städten wie Izmir, Istanbul oder Ankara nicht untypisch. Auf die Frage, als was sich Herr M. selbst bezeichnet, antwortet er: „Ich bin Atheist. Diese Überzeugung entstand bereits im Gymnasium“.

Herr M. nahm nach dem Gymnasium seine Studien an der Universität auf. Während seiner Universitätszeit war Herr M. unipolitisch aktiv, was ihm den Ausschluss aus der einen Fakultät einbrachte. Herr M. schloss ein Betriebswirtschaftsstudium ab. Bereits während des Studiums wurde Herr M. aktives Mitglied der illegalen Kommunistischen Partei, die im Untergrund agierte. Dieser Gesinnung wegen wurde er verhaftet, wo er zu Beginn Folter erlitt. Nach mehrjähriger Haft wurde er entlassen. Anschliessend musste er unter harten Bedingungen den Militärdienst absolvieren: „Das war meine schlimmste Zeit im Leben, denn ich war Armeegegner“. Seine Familie unterstützte ihn während der Gefängniszeit, obwohl sie nicht einverstanden war mit seiner politischen Gesinnung.

Nach der Haft arbeitete Herr M. bei verschiedenen Arbeitgebern in seiner Herkunftstadt und musste sich während eines Jahres jeden Morgen bei einem Polizeiposten melden (eine Art Bewährungsstrafe), weswegen er seine politischen Aktivitäten einstellte. Nach dieser Bewährungsstrafe begann er, im Untergrund politisch aktiv zu werden (Organisation von illegalen 1. Mai-Kundgebungen, von Demonstrationen gegen den Golfkrieg und gegen die Unterdrückung der kurdischen Bevölkerung).

In dieser Phase reifte die Idee, ins Ausland zu migrieren. Anfangs 1990er Jahre stellte er einen Asylantrag in der Schweiz und wurde wenige Jahre später als Flüchtling anerkannt. Unterdessen hat er das Schweizer Bürgerrecht erlangt. Heute ist Herr M. in einer grossen

Schweizer Stadt im Gesundheitsbereich tätig. Parteipolitisch ist er nicht mehr engagiert. Er nahm zu Beginn seiner Einreise in die Schweiz mit türkischen Politgruppen Kontakt auf, deren Gesinnung ihm jedoch nicht entsprach<sup>19</sup>. Politisch ordnet er sich der Sozialdemokratischen und der Grünen Partei zu. Herr M. hat guten und regelmässigen Kontakt mit seiner Familie in der Türkei.

## 7.2 DIE EINSTELLUNG IN DER TÜRKEI

„Zum ersten Mal über Homosexualität hörte ich in der Schule im Gespräch mit Schulkollegen. Aufgeklärt habe ich mich bei meinen Kollegen, über Jugendzeitschriften oder über die Lektüre einer Enzyklopädie über Sexualität<sup>20</sup>, die im Bücherregal meines Vaters stand. Mit den Eltern sprach ich nie über Sexualität. In der Schule erhielten wir knappe Informationen über die Entstehung eines Kindes oder über die Geschlechtsorgane. Persönliche Fragen konnten nicht gestellt werden, diese wurden mit den Schulkameraden besprochen. In der erwähnten Enzyklopädie wurde Homosexualität als Krankheit definiert, die behandelt werden muss. Dies war bis zur Immigration in die Schweiz meine Überzeugung. In der Familie sprachen wir nie über dieses Thema, es war tabu. Auch in der Schule wurde Homosexualität als Krankheit deklariert. In den Medien und von den Politikern wurde Homosexualität schlecht gemacht und öffentlich als illegal und sündhaft bezeichnet. Homosexuelle sah man auch in meiner Stadt kaum. In Istanbul gab es bereits in den 1980igern vereinzelte Lokale für schwule Männer. Ich selbst kannte keine Homosexuellen. Von den meisten wusste man es gar nicht – sie waren z.B. verheiratet. Betroffene selbst sprachen oft sehr aggressiv gegen Schwule, als Selbstschutz.“

Bewusst in Kontakt mit Homosexuellen kam Herr M. im Gefängnis. Dort beobachtete er zwei Männer beim Geschlechtsverkehr, worauf er beide zusammenschlug. Es folgte kaum Reaktion der anderen Häftlinge. Ein Mitgefangener erklärte ihm: „Wir reagieren nicht, weil einige Männer auch sexuellen Kontakt mit den Beiden pflegen.“ Herr M. war entrüstet. Für ihn war es etwas Widernatürliches, Krankhaftes und Abnormes: „Ich hatte Angst, dass diese Krankheit schon weit verbreitet ist!“ Er musste feststellen, dass offensichtlich viele Männer sexuelle Kontakte mit Männern hatten.

Homosexualität als Begriff kannte Herr M. nicht, jedoch existierten viele Schimpfwörter, die sich auf den passiven Partner bezogen, u.a. eben auch *ibne*. Also war Homosexualität sehr negativ besetzt allein durch die Sprache, die keine positiv besetzten Begriffe kannte. Heute

---

<sup>19</sup> Herr M. hält fest, dass sich viele politische Gruppen für die türkische Politik interessieren und einsetzen, jedoch nicht für die Situation der MigrantInnen in der Schweiz. Die Integrationspolitik für MigrantInnen ist aber Herrn M. viel wichtiger. Er stellt fest, dass viele der aktiven Gruppen nach wie vor davon ausgehen, einmal in die Türkei zurück zu kehren (primär türkische KurdInnen).

<sup>20</sup> Interessanterweise war diese Enzyklopädie eine Übersetzung, also kein originales türkisches Werk.

ist *schwul* im westlichen Sinn gebräuchlich. Erste sexuelle Kontakte haben junge Männer häufig mit ihren Kollegen, um Erfahrungen zu sammeln (auch auf die Geschlechtersegregation zurück zu führen). Wie würde seine Familie reagieren, wenn er selbst schwul wäre? „Das wäre eine grosse Katastrophe! Meine Familie wäre sehr wütend, beschämt, besorgt um meine Zukunft. Obwohl meine Familie ja weiss, dass es Homosexualität gibt. Vermutlich würde sie auch den Kontakt abbrechen.“ Anders sieht es aus, wenn Herr M. jetzt in der Schweiz Männerbeziehungen hätte. Da würde die Familie dies eher akzeptieren: „Sie würden es ja nicht direkt sehen.“

### **7.3 DER EINSTELLUNGSWANDEL IN DER SCHWEIZ**

Herrn M.s Einstellung zu Homosexualität begann sich zwei Jahre, nachdem er in die Schweiz kam, zu wandeln.

Ausschlaggebend war ein Politforum von türkischen Politgruppen zu Hooliganismus und Menschenrechtsverletzungen in der Türkei. Dort erwähnte ein Referent, dass das offene Leben jeder sexuellen Orientierung ein Menschenrecht sei und niemand aufgrund der sexuellen Orientierung diskriminiert oder verfolgt werden dürfe. Im Anschluss recherchierte Herr M. im Internet über Homosexualität. Er las über die Schwulenverfolgung während der deutschen Nazizeit und darüber, dass Homosexualität keine Krankheit ist. Diese Erkenntnisse liessen Herrn M. die mitgebrachte Einstellung hinterfragen und ändern. Er beschreibt seine aktuelle Einstellung dahingehend, dass Homosexualität keine Krankheit ist: „Es ist ein Menschenrecht, homosexuell zu leben.“ Die Ursachen von Homosexualität sieht er in der Gesellschaft, in der Sozialisation; Homosexualität kann Ausdruck von Opposition gegen die Gesellschaft oder das Politsystem sein. Ob die sexuelle Orientierung angeboren ist, kann er nicht beurteilen, eher sei ist gewählt. Emotional hat er Mühe, schwule Männer zu sehen – sie lösen in ihm Unbehagen und Widerwillen aus: „Gefühlmässig bin ich noch nicht so weit, dies zu akzeptieren. Es macht mir keine Angst, aber es ist für mich nicht ästhetisch.“ Zudem ist er nicht sicher, ob es für ein Kind gut ist, von einem schwulen Paar erzogen zu werden. Er ist aber bedingungslos für die rechtliche Gleichstellung mit heterosexuellen Paaren. Er setzt sich in seinem Kollegenkreis gegen Diskriminierung und Abwertung von Schwulen ein. „Ich schäme mich heute, dass ich damals im Gefängnis die beiden Männer im Bett zusammen geprügelt habe. Das war eine sehr schlechte Reaktion.“

### **7.4 IST HOMOSEXUALITÄT EIN THEMA IN DER TÜRKISCHEN MIGRATIONSBEVÖLKERUNG?**

Die erste Generation TürklInnen spricht kaum über Homosexualität, allenfalls im engen Freundeskreis. Herr M. meint aber, dass mit der zweiten Generation, die hier Schule und Ausbildung absolviert, das Thema zunehmend offen diskutiert würde. Ein Coming-out von türkischen Männern sei hier möglich, ohne dass der betroffene Türke ausgeschlossen oder

ausgegrenzt würde. Man würde einfach nicht darüber sprechen. Die Einstellung türkischer MigrantInnen zu Homosexualität ist in der Schweiz toleranter (In den Medien und im Alltag sind Schwule sichtbar, Homosexualität ist hier alltäglicher und kann als ‚westliches‘ Phänomen erklärt werden) – dürfte sich aber nach Rückkehr in die Türkei wieder an die konservative Haltung der Gesellschaft anpassen.<sup>21</sup> Herr M. verweist auf die ‚Türkenquartiere‘ grosser Städte in Deutschland. Dort müsse die türkische Migrationsbevölkerung im Alltag kaum mit deutschen Gepflogenheiten auseinandersetzen und pflege eher einen traditionellen, konservativen Lebensstil. Er stellt fest, dass sich in Deutschland Teile der dritten Generation wieder verstärkt an religiösen Traditionen orientieren, und dass sie die türkische Herkunft betonen (patriotisches Gedankengut gewinnt an Bedeutung) als Reaktion auf ständige Diskriminierungen. Wie weit sich das auf die Schweiz und auch auf das Ausmass der Homophobie übertragen lässt, ist nicht überprüft.

## 8. DISKUSSION DES GESPRÄCHS

Zu Kernaussagen verdichtet führe ich die für mich wichtigsten Faktoren der Einstellungsbildung und Einstellungsänderung von Herrn M. auf (Kursivschrift) und stelle sie in Zusammenhang mit den präsentierten Grundlagen (Standardschrift).

### 8.1 FAKTOREN, DIE ZUR EINSTELLUNGSBILDUNG BEITRUGEN

*Herr M. stammt aus einer Kleinfamilie und lebte immer in türkischen Metropolen.*

Die Kernfamilie M. kam in einer türkischen Metropole in Berührung mit einer heterogenen Gesellschaft und mit vielfältigen Lebensformen. Die nach meiner Einschätzung liberalen Eltern ermöglichten den beiden Kindern freie Berufswahl und Lebensgestaltung. Die politischen Aktivitäten von Herrn M. akzeptierte die Familie, wenn sie auch nicht Verständnis für alles aufbringen konnten. Das Thema Sexualität war bei der Familie M. tabuisiert, was einer Gesellschaftsnorm entsprach. Homosexualität, so Herr M., wäre unerwünscht gewesen. Die Geschlechterbeziehung (Herr M.s Mutter beispielsweise machte keine Berufsausbildung, sondern war Familienfrau) und das Männlichkeitskonzept (u.a. Ablehnung der Homosexualität) wurde auch in seiner Familie mehrheitlich traditionell gelebt und vermittelt. Herrn M.s Ablehnung der Homosexualität ist eine sozialisierte Einstellung, die Familienwerte gehörten zu seiner sozialen Identität. Die wurde vermutlich auch gefärbt von der meist negativen Berichterstattung über Homosexualität in den türkischen Medien, wie

---

<sup>21</sup> Viele TürklInnen haben auch zwei ‚politische Identitäten‘: In der Schweiz sind sie parteipolitisch links eingestellt, in der Türkei wählen sie aber rechts-konservativ. Herr M. begründet dies so, „dass sie hier als MigrantInnen von der SP angesprochen werden, in der Türkei aber durch ihren höheren sozialen Status eher von konservativen Parteien“.

Herr M. berichtete (die durch Einstellungen bedingte selektive Wahrnehmung verhinderte evt. die Aufnahme von positiven Berichterstattungen).

#### *Bildungshintergrund der Eltern und von Herrn M.*

Familie M. hat einen guten Bildungsstand und gehört der türkischen Mittelschicht an. Sie hatten sozioökonomisch gesehen und als Städter Zugang zu Bildung und Informationen. Differenziertes, unabhängiges Denken wird in Mittel- und Hochschulen vermittelt, wovon Herr M. für seinen weiteren Werdegang profitieren konnte, insbesondere für den Umgang mit seiner Migrationsgeschichte und Integration in der Schweiz. Politische Themen wurden in der Familie diskutiert und kritisch hinterfragt, der Vater hatte eine grosse Hausbibliothek, in der Herr M. sich viele Informationen holen konnte, u.a. über Sexualität.

#### *Herr M. wuchs in einer nicht religiösen Familie auf und war selbst nie praktizierender Muslim.*

Bemerkenswerterweise hielt Herr M. auch als Atheist am dominanten Männlichkeitsbild fest und betrachtete homosexuelles Verhalten als widernatürlich und krank. Dies könnte auf die dominierenden patriarchalisch und kollektivistisch gefärbten Gesellschaftskodexe zurückzuführen sein, welche dem Mann eine eindeutige Rolle zuschreibt und welche die Eltern von Herrn M. in ihrer Erziehung vermittelt haben dürften. Hingegen fehlten religiöse Argumente, die homophobe Einstellungen zusätzlich hätten untermauern können. Obwohl Herr M. weder in der Schule noch an der Uni selbst keine Geschlechtersegregation erlebte und (zumindest in unserem Verständnis) als linkspolitisch denkender Mann eigentlich Verständnis für andere Lebensformen hätte zeigen müssen, war die Sozialisierung zu Hause und vor allem in der Schule offenbar dominanter.

#### *Die politischen Überzeugungen*

Während der Hochschulzeit begannen seine Aktivitäten bei der Kommunistischen Partei. Dieses Gedankengut – Herr M. erwähnt vorwiegend den Kampf für Menschenrechte wie Meinungs- und Pressefreiheit sowie die Arbeitsrechte – war ihm bereits als Jugendlicher bekannt, da sein Vater ehemaliger Kommunist war. Die Ideale des Kommunismus' prägten auch in der Schweiz sein Menschenbild und sein politisches Denken.

## **8.2 FAKTOREN, DIE ZUR EINSTELLUNGSVERÄNDERUNG BETRUGEN**

#### *Mitgebrachte politische Einstellung und das Interesse an sozialen Fragen*

Die mitgebrachte politische Überzeugung führte Herrn M. mit parteipolitisch ‚links denkenden‘ Gruppen von SchweizerInnen und MigrantInnen zusammen. Pauschalisierend meine ich, dass bei diesen Menschen die verschiedenen sexuellen Lebensformen akzeptiert werden (wenn sie überhaupt thematisiert werden) und vermehrt sichtbar sind. Über den sozialen Vergleich stellte Herr M. fest, dass sich sein Bild zu Homosexualität und

Männlichkeit vom dominierenden Bild seiner Referenzgruppen unterscheidet. Herr M. liess sich auf eine Überprüfung seiner Einstellung ein, anstatt sich von diesen Referenzgruppen zu entfernen. Man könnte sagen, dass deren Argumente Herrn M. genügend überzeugten, so dass seine Einstellung zur Mehrheitseinstellung hin konvergierte.

Das Schlüsselerlebnis in Herrn M.s Biographie war die Erkenntnis, die er am erwähnten Politforum in der Schweiz machte: Es ist ein Menschenrecht, seine sexuelle Orientierung (offen) zu leben. Über die Menschenrechtsargumentation fand Herr M. zu seiner wohl radikalsten Einstellungsänderung. Homosexualität ist keine Krankheit, sondern eine gleichwertige Lebensform. Man kann sagen, dass Herr M. eine kognitive Dissonanz erlebte: Seine politischen Freunde betrachteten Homosexuelle als Minorität, die gleiche Rechte haben sollen wie die Mehrheitsgesellschaft. Seine Einstellung gegenüber Homosexualität stand also im Widerspruch zu seinem starken Zugehörigkeitsgefühl zu seiner Eigengruppe. Diesen Widerspruch konnte Herr M. lösen, indem er ‚seine‘ Menschenrechte mit ‚dem Recht auf das Leben aller sexuellen Orientierungen‘ erweiterte. Zudem könnte Herr M. festgestellt haben, dass einstellungsferne Gruppen z.B. von fundamentalistischen oder rechten Gruppierungen die Homosexualität verurteilen. Um sich von diesen Gruppen verstärkt zu distanzieren, änderte er seine Einstellung von Ablehnung zu Akzeptanz von Homosexualität. Der Zwischenfall im Gefängnis, als er schwule Häftlinge zusammenschlug, verurteilt er heute, weil das damalige Verhalten aus heutiger Perspektive einstellungskonträr ist. Damals stimmte es indes mit seiner Einstellung überein.

#### *Kein religiöser Hintergrund*

Als nichtreligiöser Mann hat Herr M. weder häufigen Kontakt mit muslimischen noch mit christlichen Gruppen in der Schweiz. Dadurch entfällt der Einfluss dieser Gesellschaftsgruppen (welche sowohl zur Einstellungsverfestigung als auch -veränderung beitragen könnten!).

#### *Keine geplante Rückkehr in die Türkei*

Für Herrn M. stand eine Rückkehr nie zur Debatte. Seine grosse Bereitschaft, sich auf die schweizerische Bevölkerung und deren Normen und Werten einzulassen, begünstigen die Teilnahme an der schweizerischen Gesellschaft erheblich. Seine Offenheit lässt Diskurse und Selbstreflexionen zu über die eigene Person und über die schweizerische Gesellschaft. Er rekonstruiert seine soziale Identität über Vergleiche mit seinem direkten und auch gewählten schweizerischen Umfeld (was eben nicht meint, dass Herr M. alle seine mitgebrachten Einstellungen aufgab). Dies erwähne ich, weil es entscheidende dispositive Merkmale sind, die einen Menschen zur stetigen Überprüfung seiner Einstellung und darauf folgende Verhaltensweisen ‚zwingen‘.

### *Loslösung vom interdependenten Selbst*

Aufgrund der grossen Distanz zur Familie und dem sozialen Netzwerk in der Türkei gelangte die Individualität von Herrn M. verstärkt in den Fokus. Das heisst, er unterlag weniger den familiären Normen und Erwartungen und fällte seine Entscheide individueller und unabhängiger. Vermutlich agiert sein türkischer Freundeskreis hier ebenso losgelöst vom verwandtschaftlichen Netzwerk. Umgekehrt akzeptiert die Familie in der Türkei eher die von ihrer Tradition abweichenden Entscheide oder Verhaltensweisen der MigrantInnen. Das zeigt sich beispielsweise in der Aussage von Herrn M., dass seine Familie eine homosexuelle Beziehung in der Schweiz eher akzeptieren könnte als in der Türkei.

### *Kontakt mit SchweizerInnen und MigrantInnen*

Das breitgefächerte Interesse an Gesellschaft und Politik brachte Herrn M. in der Schweiz rasch in Kontakt mit SchweizerInnen und anderen MigrantInnen. Seine soziale Identität rekonstruierte sich also allein durch seine Kontakte mit unterschiedlichen Gruppen. Heute arbeitet er im Gesundheitsbereich, wo er auch mit unterschiedlichen Minoritäten in Kontakt kommt, und im Team arbeitet er mit ArbeitskollegInnen unterschiedlichen Hintergrunds. Herr M. findet eine Vermischung der Gruppen notwendig, um u.a. fundamentalistische Tendenzen bei MigrantInnen zu verhindern. Diese Einstellung kann die Kontakthypothese erklären: Allein durch den Kontakt mit unterschiedlichen Menschen – eben auch mit Homosexuellen – verlieren die durch das Fremdartige möglicherweise ausgelösten Ängste und Aggressionen an Kraft. Homosexualität erhält ein Gesicht. Obwohl Herr M., wie er sagt, Homosexualität nach wie vor nicht ästhetisch findet, fühlt er keine Aversionen mehr.

## **9. SCHLUSSFOLGERUNGEN, KRITISCHE BETRACHTUNG UND WEITERFÜHRENDE FRAGESTELLUNGEN**

In dieser Arbeit konnte der Fokus nur auf einige wenige Aspekte des komplexen Themas gelegt werden. Nachfolgende einige Erkenntnisse für meine berufliche Tätigkeit in der Förderung sexueller Gesundheit bei MigrantInnen:

- Die türkische Migrationsbevölkerung ist heterogen. Um Informationen zur Gesundheitsförderung zielgruppenadäquat aufbereiten zu können, ist es von Vorteil, möglichst viele Hintergründe der Zielgruppe zu kennen.
- Wichtig ist, die Anwendung wichtiger Begrifflichkeiten im türkischen Kontext zu kennen resp. mit der Gruppe klären. ‚Schwul‘ z.B. wird von SchweizerInnen und TürklInnen vermutlich unterschiedlich verstanden.
- Um gegen homophobe Handlungen anzugehen, empfiehlt sich je nach Bildungsniveau der Zielgruppe der Zugang über die Menschenrechte (Respektieren des Privatlebens bspw.). Diese sind universell und in der Regel gut zu respektieren.



- Homophobe Äusserungen kommen bei Jugendlichen schweizerischer und ausländischer Herkunft vor und sind zu einem grossen Teil auf die Entwicklungsphase der Adoleszenz zurück zu führen. Für mich besteht die Gefahr, alles mit ‚Kultur‘ oder ‚Religion‘ erklären zu wollen; das würde zu kurz greifen.
- Ein Coming-out nach unserer Vorstellung muss nicht für alle türkischen schwulen Männer erstrebenswert sein. Das heisst für mich, dass ich einen türkischen Mann, der primär sexuelle Kontakte zu anderen Männern pflegt, nicht überzeugen sollte, ein schwules Leben zu führen. Es gilt für mich zu akzeptieren, dass für ihn z.B. die Familienehre und die Erfüllung der gesellschaftlichen Erwartung, zu heiraten und eine Familie zu gründen, wichtiger sein können als ein Coming-out als schwuler Mann. Verschiedene Modelle und Männlichkeitsbilder können nebeneinander existieren. Diejenige, die aber ein offenes schwules Leben führen wünschen, sollten Unterstützung erhalten. Wichtig ist die Sensibilisierung des ganzen sozialen Umfelds (türkisches und schweizerisches Umfeld, Familie, Freundeskreis u.a.).
- Für die Auseinandersetzung mit sexueller Gesundheit ist die Arbeit in geschlechtergetrennten Gruppen notwendig. Die Geschlechtersegregation in der Türkei insbesondere beim Thema Sexualität sollte in der Schweiz ebenso respektiert werden.
- Der Einbezug von interkulturellen VermittlerInnen türkischer resp. kurdischer Herkunft ist wichtig. Diese VermittlerInnen sprechen die gleiche Sprache und kennen die kulturellen Auseinandersetzungen zum Thema.
- Wichtig bleibt die Partizipation von – in diesem Fall – schwulen Migranten in Organisationen: Die Sichtbarkeit von schwulen Migranten könnte den Zugang zu Beratung u.ä. für Betroffene deutlich erleichtern. Zudem scheint mir der über die gemeinsame Arbeit gemachte transkulturelle Erfahrungsaustausch in Teams relevant für die gegenseitige Sensibilisierung.
- Sexuelle Orientierung ist in der Förderung sexueller Gesundheit ein Querschnittsthema. Ich plädiere für eine Sensibilisierung der Fachpersonen im Schwulenbereich für das Thema Migration und umgekehrt für eine Öffnung der Gesundheitsfachstellen für die Themen rund um sexuelle Orientierung. Die Erweiterung bestehender Organisationen um dieses Pluralitätsmerkmal scheint mir adäquater zu sein als der Aufbau spezifischer Anlaufstellen (Gefahr von Gettoisierung, Zugang für Betroffene zu hochschwellig).

Aufgrund der analysierten Literatur und des dokumentierten Fallbeispiels wäre eine Verallgemeinerung weder z.B. auf alle türkischen Migranten noch auf türkische Migrantinnen zulässig. Da es sich um ein halbstrukturiertes Interview handelt (vgl. Anhang), können mögliche Verzerrungen (sozial erwünschte Antworten, Erinnerungsverzerrungen u.a.) weder kontrolliert noch eliminiert werden. Ich stellte fest, dass die beigezogene Literatur überwiegend von liberalen, westlich geprägten Muslimen oder dann von (muslimischen) Homosexuellen verfasst wurde, welche alle die konservative Auslegung des Korans und auch die konservativen, heterosexistischen Gesellschaftsnormen kritisch betrachten. Für einen echten Diskurs müssten sowohl die Literatur als auch die befragten Personen repräsentativer sein.

Bei einer repräsentativen Stichprobe könnten folgende weiterführende Thesen überprüft werden:

- Türkische Migranten, die hinsichtlich Religion, Geschlechterbeziehung und politischer Überzeugung wertekonservative/fundamentalistische Einstellungen aus der Türkei mitbringen, festigen tendenziell diese Einstellungen in der Schweiz, was sich auch in einer homophoben Haltung widerspiegelt (zusätzlich mit türkischen Migrantinnen vergleichen).
- Türkische Migranten haben eine ‚schweizerische‘ und eine ‚türkische‘ Einstellung gegenüber Homosexualität und priorisieren je nach sozialem Umfeld die eine oder andere Einstellung.
- Die Einstellung von Jugendlichen türkischer Herkunft zu Homosexualität unterscheidet sich von der Einstellung ihrer türkischen Eltern.

Die Fragestellungen könnten auch auf Kosovo-AlbanerInnen bezogen interessant sein, da sie die zweitgrösste (und durch zahlreiche Studien schon relativ gut dokumentierte) Migrationsgruppe in der Schweiz ausmachen.

## 10. QUELLENVERZEICHNIS

- Atkinson, Rita L.; Atkinson, Richard C.; Smith, Edward E.; Bem, Daryl J. & Nolen-Hoeksema, Susan (1996<sup>12</sup>). *Hilgard's Introduction to Psychology*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Bochow, Michael (2003). Sex unter Männern oder schwuler Sex: Zur sozialen Konstruktion von Männlichkeit unter türkisch-, kurdisch- und arabischstämmigen Migranten in Deutschland. In Michael Bochow & Rainer Marbach (Hrsg.), *Homosexualität und Islam* (1. Aufl.) (S. 99-115). Hamburg: MännerschwarmSkript Verlag.
- Bochow, Michael & Marbach, Rainer (Hrsg.) (2003<sup>1</sup>). *Homosexualität und Islam*. Hamburg: MännerschwarmSkript Verlag.
- Brown, Rupert (1996). Beziehungen zwischen Gruppen. In Wolfgang Stroebe; Miles Hewstone & Geoffrey M. Stephenson (Hrsg.), *Sozialpsychologie. Eine Einführung* (2. Aufl.) (S. 545-576). Berlin: Springer-Verlag.
- Buuk, Bram P. (1996). Affiliation, zwischenmenschliche Anziehung und enge Beziehungen. In Wolfgang Stroebe; Miles Hewstone & Geoffrey M. Stephenson (Hrsg.), *Sozialpsychologie. Eine Einführung* (2. Aufl.) (S. 363-393). Berlin: Springer-Verlag.
- Günay, Koray Ali (2003). Homosexualität in der Türkei und unter Türkeistämmigen in Deutschland. Gemeinsamkeiten und Unterschiede. In Michael Bochow & Rainer Marbach (Hrsg.), *Homosexualität und Islam* (1. Aufl.) (S. 116-139). Hamburg: MännerschwarmSkript Verlag.
- Karatepe, Haydar & Stahl, Christian (Hrsg.) (1993). *Männer-Sexualität*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.
- Ipekçioğlu, Ipek (2001). Ethnoorientierung. Die Relevanz einer Subkultur. In Senatsverwaltung für Schule, Jugend und Sport. Fachbereich für gleichgeschlechtliche Lebensweisen (Hrsg.), *Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten in Berlin* (1. Aufl.) (S. 38-45). Berlin: Oktoberdruck.

- Jäggi, Christian J. (1993). Die islamische Religion als Barriere oder als Chance für edie Integration? In Hans-Rudolf Wicker (Hrsg.), *Türkei in der Schweiz?* (S. 55-65). Luzern: Caritas-Verlag.
- Kaos GL. Homepage von Kaos GL (deutsch). Gefunden am 29. Juni 2007 unter <http://www.kaosgl.org/deutsch>
- Kunda, Ziva (1999). *Social Cognition. Making sense of People*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Lambda Istanbul. Homepage von Lambda Istanbul (englisch). Gefunden am 29. Juni 2007 unter <http://www.lambdaistanbul.org/php/main.php?menuID=26>
- LSVD Berlin-Brandenburg e.V. (Hrsg.) (2004<sup>1</sup>). *Muslime unter dem Regenbogen. Homosexualität, Migration und Islam*. Berlin: Querverlag GmbH.
- Mohr, Andreas Ismail (2004). Wie steht der Koran zur Homosexualität? In LSVD Berlin-Brandenburg e.V. (Hrsg.), *Muslime unter dem Regenbogen. Homosexualität, Migration und Islam* (1. Aufl.) (S. 9-38). Berlin: Querverlag GmbH.
- Pink Cross. Homepage von Pink Cross. Gefunden am 10.7.2007 unter <http://www.pinkcross.ch>
- Senatsverwaltung für Schule, Jugend und Sport. Fachbereich für gleichgeschlechtliche Lebensweisen (Hrsg.) (2001<sup>1</sup>). *Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten in Berlin*. Berlin: Oktoberdruck.
- Stroebe, Wolfgang; Hewstone, Miles & Stephenson, Geoffrey M. (Hrsg.) (1996<sup>2</sup>). *Sozialpsychologie. Eine Einführung*. Berlin: Springer-Verlag.
- Tertilt, Hermann (1993). Ibne. Zum Verständnis zwischen-männlicher Sexualität in der Türkei. In Haydar Karatepe & Christian Stahl (Hrsg.), *Männer-Sexualität* (S. 125-137). Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.
- Wicker, Hans-Rudolf (Hrsg.) (1993). *Türkei in der Schweiz? Beiträge zur Lebenssituation von türkischen und kurdischen Migranten und Flüchtlingen in der Fremde*. Luzern: Caritas-Verlag.

- Wicker, Hans-Rudolf (1993). Ursachen und Folgen der Migration. In Hans-Rudolf Wicker (Hrsg.), *Türkei in der Schweiz? Beiträge zur Lebenssituation von türkischen und kurdischen Migranten und Flüchtlingen in der Fremde* (S. 13-36). Luzern: Caritas-Verlag.
- Yip, Andrew K.T. (2004). Minderheit in der Minderheit: nicht heterosexuelle britische Muslime. In LSVD Berlin-Brandenburg e.V. (Hrsg.), *Muslimen unter dem Regenbogen. Homosexualität, Migration und Islam* (1. Aufl.) (S. 128-142). Berlin: Querverlag GmbH.
- Zinn, Alexander (2004). Clash of Cultures? In LSVD Berlin-Brandenburg e.V. (Hrsg.), *Muslimen unter dem Regenbogen. Homosexualität, Migration und Islam* (1. Aufl.) (S. 226-259). Berlin: Querverlag GmbH.

## ANHANG

Interview mit einem türkischen Migranten über seine Einstellung zu Homosexualität.

*Das vorliegende Raster dient der Gesprächsstrukturierung. Das Raster erhielt mein Gesprächspartner zur Vorbereitung im Voraus.*

### Ziel des Gespräches:

---

Menschen, die in aus der Türkei in die Schweiz migrieren, treten in einen anderen Kulturkreis ein, der sich in Bezug auf das sozial-gesellschaftliche, politische und religiöse Umfeld stark unterscheidet von der Türkei. Dies kann Einfluss auf Einstellungen zu Tabuthemen haben. In diesem Interview sollen Veränderungen nachgezeichnet werden. Die Gewichtung von Faktoren, welche Einfluss üben können, wird untersucht (Fokus auf Familie, Gesellschaft, Politik und Religion).

- Welches war die Einstellung in der Türkei? Wodurch war sie geprägt?
- Was ist heute in der Schweiz die Einstellung?
- Wodurch begann sie sich zu verändern? Einflussfaktoren durch Gesellschaft (Ausbildungen, Arbeitsplatz, Kontakte mit Schweizern/Schwulen, Medien)
- In welchem Zeitrahmen veränderte sich die Einstellung?

### 1. Teil: Soziales Umfeld

---

#### Herkunft, Umfeld in der Türkei:

- Lebensumfeld in der Türkei: Stadt/Land, Familienstruktur (Eltern, Geschwister), Religion (Angehörigkeit, praktizierend?), Ausbildung (Schule, Berufsweg), politische Überzeugung und Aktivitäten
- Migrationsausloser? Wann migriert? Direkt in die Schweiz?

#### Umfeld in der Schweiz:

- Familiäre Situation, Wohnorte, berufliche Situation
- Kontakt mit der eigenen Familie in der Türkei
- Soziales Umfeld: Kontakte mit Schweizern? Mit türkischen Gruppen? Mit schwulen Männern?
- Politische Überzeugung, Aktivitäten

## Teil 2: Homosexualität und türkische Gesellschaft

---

### **Wissen über Homosexualität in der Türkei: Die Gesellschaftsmeinung**

- Begriffsklärung: Homosexualität, schwul, Travestie/Transsexualität, homosexuelle Praktiken
- Welche Meinung herrscht in der türkischen Gesellschaft heute vor?
- Wo sind die Informationen zur Verfügung gestanden? Schule, Medien?
- Wer spricht über das Thema Homosexualität? Wie werden die Jugendlichen darüber informiert?
- Wie stehen religiöse Gruppen zu Homosexualität?
- Wie entscheidend ist der Islam für die Akzeptanz oder Ablehnung von Homosexualität?
- Wo können schwule Männer ihre Lebensform in der Türkei leben? Ist ein Coming-out möglich, sind schwule Männer sichtbar?
- Ist eine schwule Identität, wie wir sie in der Schweiz kennen, gar nicht notwendig?

### 3. Teil: Einstellungsvergleich, -wandel

---

#### **Die persönliche Einstellung zu Homosexualität vor der Migration**

- Wann hörten Sie zum ersten Mal darüber?
- Wer informierte Sie darüber – woher hatten Sie Informationen? Erziehung, Medien, Schule, Familie, Politik
- Wie sah die persönliche Einstellung aus in der Türkei?
- Wodurch war Ihre Einstellung primär geprägt?
- Sprach man in Ihrer Familie über homosexuelle Beziehungen?
- Sprach man unter den Freunden über Homosexualität?

#### **Einstellung nach der Migration in die Schweiz**

- Wann haben Sie in der Schweiz zum ersten Mal von Homosexualität gehört? Woher waren diese Informationen?
- Was lösten diese Informationen bei Ihnen aus?
- Was war der erste Eindruck über Homosexuelle, die in der Schweiz sichtbar sind? Welche Bilder hatten Sie von ihnen?
- Mit wem sprachen Sie über Homosexualität?

**Welches ist heute Ihre Einstellung zu Homosexualität?**

- Welche Faktoren waren relevant für die Veränderung im Vergleich zur primären Einstellung (derjenigen in der Türkei)? Arbeitsstellen, Kontakte mit Schweizern/Schwulen, Weiterbildungen, Medien, politisches Engagement, Medien?
- Können Sie Ihren Prozess der Veränderung aufzeigen? Zeitpunkt von wichtigen Einflüssen?
- Können Sie Ihre Meinung gegenüber TürklInnen und SchweizerInnen offen sagen?

**Türkische Community in der Wohnstadt**

- Welche Meinung herrscht in türkischen Gruppen vor?
- Können sich türkische schwule Männer outen und ihre Homosexualität leben?
- Wie würde eine türkische Migrantenfamilie reagieren, wenn ihr Sohn sich outet?
- Sieht es bei Secondos ähnlich/anders aus bezüglich Einstellung?
- Spielt es eine Rolle für die Einstellung, wie lange jemand in der Schweiz lebt, damit sich eine Einstellung ändern kann?

*Aufgrund des engen Zeitrahmens konnten nicht alle Fragen im Detail geklärt werden.*

Sv, 9.7.2007