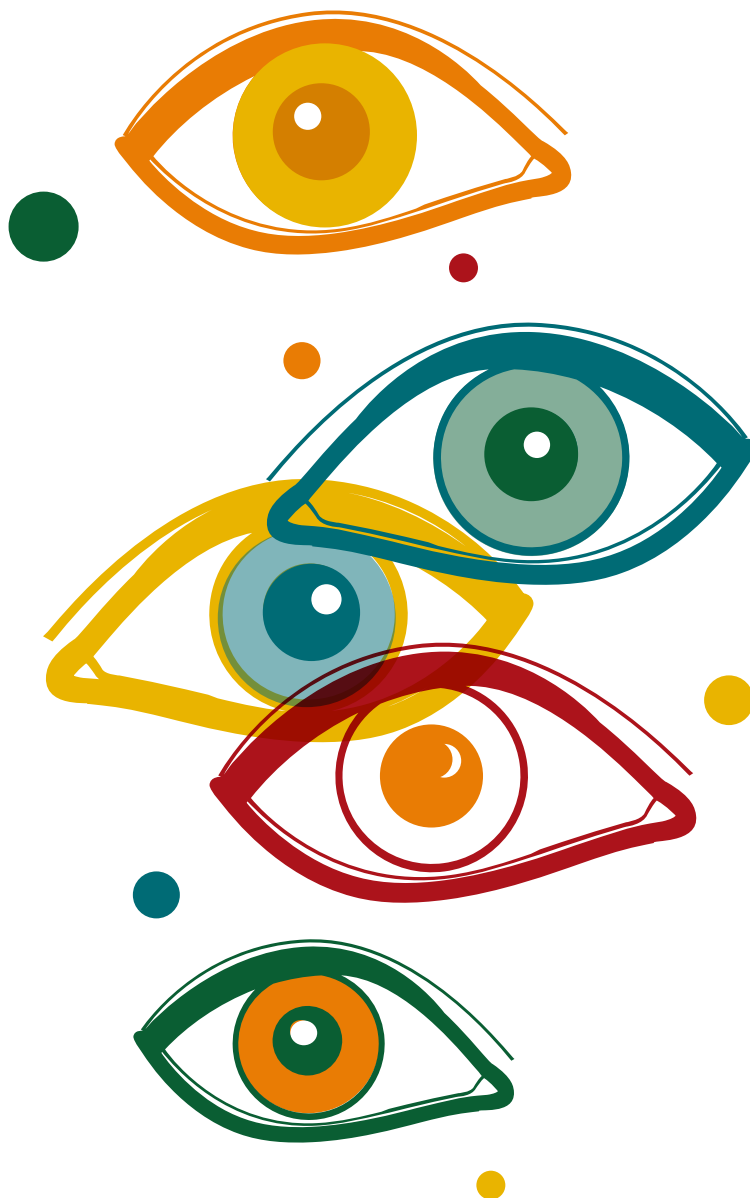


DeZIM Research Notes +

DRN #07 | 21 Berlin, den 8. September 2021

Wie blicken Jugendliche mit
Migrationsgeschichte auf Homosexualität?



DeZIM Research Notes +

DRN #07 | 21 Berlin, den 8. September 2021

Wie blicken Jugendliche mit
Migrationsgeschichte auf Homosexualität?

INHALT

Zusammenfassung	01
Abstract	01
Zentrale Ergebnisse	02
<hr/>	
1. Homosexualität, Religion und Migration in öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten	03
2. Das Projekt „Freundschaft, Partnerschaft und Familie“ – der empirische Ansatz	05
3. Gottes Werk? Religion und Homosexualität in Narrationen der Jugendlichen	06
4. Freiheit ohne Grenzen oder Grenzen der Freiheit?	08
5. Homosexualität und hybride Männlichkeit	10
6. Die ambivalente Akzeptanz anderer Sexualitäten	11
<hr/>	
Literaturverzeichnis	13
Über die Autorinnen	15

Wie blicken Jugendliche mit Migrationsgeschichte auf Homosexualität?

Magdalena Nowicka und Katarzyna Wojnicka

ZUSAMMENFASSUNG

Etliche repräsentative Studien in Deutschland zeigen, dass junge Menschen mit Migrationsgeschichte häufiger negativ gegenüber homosexuellen Menschen eingestellt sind als Jugendliche ohne Migrationserfahrung. Dieser Unterschied wird in den öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten häufig mit deren religiösen Überzeugungen begründet. Die aktuelle internationale Forschung versucht, den Zusammenhang zwischen religiöser Zugehörigkeit und Homophobie besser zu verstehen und verweist dabei auf die Bedeutung der Vorstellungen von Männlichkeit. Diese Research Note setzt hier an und geht der Frage nach, welche normativen Vorstellungen junge Männer und Frauen mit Migrationserfahrung in Bezug auf Geschlechterbilder, Religion und Homosexualität haben. Es wird beleuchtet, ob deren Einstellungen von den Wünschen ihrer Eltern und Familien abweichen und ob bzw. wie sich diese während der Sozialisation in Deutschland ändern. Dafür stützt sich dieser Beitrag auf eine explorative Studie, die individuelle sowie Fokusgruppen-Interviews mit 43 jungen Frauen und Männern mit Migrationsgeschichte und eigener Migrationserfahrung, darunter auch Fluchterfahrung, analysiert hat.

Schlagwörter: Jugendliche; Migrationserfahrung; Geschlechterstereotype; Rollenbilder; Homosexualität; Religion

ABSTRACT

Representative studies in Germany show that young migrants have more negative attitudes toward homosexual people than those without migration experience. This difference is often explained in public and scientific debates by their religious beliefs. Current international research seeks to better understand the relationship between religious affiliation and homophobia, pointing to the importance of concepts of masculinity. This Research Note examines the normative ideas young men and women have with regard to gender roles, religion and homosexuality. It explores whether their attitudes differ from the ideas of their parents and families and whether and how their outlooks change during socialization in Germany. For this purpose, this paper draws on an exploratory study that analyzed individual as well as focus group interviews with 43 young female and male migrants, including refugees.

Keywords: young migrants; migration experience; gender roles; stereotypes; gender equality; family; partnership

ZENTRALE ERGEBNISSE

- Die Einstellungen junger Menschen mit Migrationsgeschichte zu Homosexualität sind vielfältig, wobei positive Meinungen und Äußerungen überwiegen.
- Während die Homosexualität der „Anderen“ als unproblematisch bewertet wird, weisen einige der Narrationen der jungen Menschen auf Wertekonflikte hin, die zwischen liberalen bzw. individualistischen und traditionellen bzw. kollektivistischen Wertesystemen bestehen.
- Die Wertekonflikte sind nicht eindeutig auf die Religiosität der Jugendlichen zurückzuführen, da sich auch diejenigen Interviewten, die sich als agnostisch oder atheistisch bezeichnen, in einem ähnlichen Spannungsfeld bewegen.
- Der Verweis auf „die Natur“ und vermeintlich biologische Determinanten in Bezug auf Homosexualität hilft den jungen Menschen, dem Wertekonflikt – unabhängig von deren religiöser Weltanschauung – auszuweichen.
- Auch wenn sie sich generell gegenüber Homosexualität sehr tolerant zeigen, argumentieren junge Frauen häufiger mit der Sorge um das Fortbestehen bzw. „die Zukunft der Menschheit“, wenn sie sich gegen gleichgeschlechtliche Elternschaft aussprechen.
- Junge Männer betonen zwar die Akzeptanz Homosexueller sowohl allgemein als auch in ihrem sozialen Umfeld, befürchten jedoch, von anderen selbst als homosexuell gelesen zu werden.
- Homosexuell sind in den Narrationen die „Anderen“, nicht „wir“.
- Die Narrationen verweisen auf eine hybride Männlichkeit, die den teilweise widersprüchlichen Einstellungen zu Homosexualität zugrunde liegt: Diese akzeptiert Homosexualität zwar auf einer individuellen Ebene, ist jedoch nicht bereit, homosexuelle Personen rechtlich und gesellschaftlich den heterosexuellen in allen Lebensbereichen vollständig gleichzustellen. Vor allem das Adoptionsrecht für gleichgeschlechtliche Paare bleibt umstritten.

1. Homosexualität, Religion und Migration in öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten

Die Akzeptanz von Homosexualität wird in öffentlichen Debatten an der Schnittstelle von Zuwanderung und Sexualität häufig als Symbol für einen „aufgeklärten Individualismus und für Toleranz konstruiert und mit westlicher Modernität gleichgesetzt“ (Kosnick 2010: 147). Verschiedene Autor*innen kritisieren, dass in Deutschland insbesondere den Muslim*innen (mit Migrationsgeschichte) diesbezüglich Kompetenz abgesprochen wird, wodurch sie sowohl als „nicht-deutsch“ als auch als „homophob“ kodiert werden (El-Tayeb 2013).¹ Ihre Ablehnung sexueller Selbstbestimmung wird praktisch vorausgesetzt (Yilmaz-Günay 2011: 10). Dabei vernachlässigt die Debatte, dass Muslime in Deutschland eine heterogene Gruppe sind, und verkennt, dass Homosexualität durch liberale Fraktionen des Islam anerkannt wird (Agbedejobi 2020). Wo der Fokus der empirischen Forschung auf Homophobie² gerichtet ist, werden Einstellungen gegenüber Personen, die nicht der heteronormativen Ordnung entsprechen, systematisch ausgeblendet. Gleichzeitig wird Homophobie anderer Gruppen, auch Zuwanderer*innen aus christlich geprägten europäischen Ländern, zu wenig in den Blick genommen. Dabei zeigen Umfragen, unabhängig von Art und Zeitpunkt der Messung, dass in Europa Homophobie und die Ablehnung sexueller Diversität am stärksten in Ungarn, Polen, Rumänien und Litauen ausgeprägt sind, während die Niederlande, Dänemark und Schweden zu den tolerantesten Ländern gehören.³ Dennoch werden polnische Migrant*innen in Deutschland, die zweitgrößte Zuwanderergruppe, nicht öffentlich wegen ihrer

Einstellungen gegenüber sexuellen Minderheiten unter Generalverdacht gestellt. In diesem Zusammenhang spricht die US-amerikanische Autorin Jasbir Puar (2007) von „Homo-Nationalismus“⁴, welcher Vorurteile gegenüber dem Islam und Muslim*innen mit dem Schutz liberaler Werte und (nationaler) sexueller Minderheiten begründet.

In der Wissenschaft, vor allem in der Psychologie, hat die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen religiöser Zugehörigkeit (sowie Religiosität oder religiösem Fundamentalismus) und Homophobie eine lange Tradition (Allport und Ross 1967; Whitley 2009; Janssen und Scheepers 2019). Im deutschen Kontext zeigte Koopmans (2015) einen positiven Zusammenhang zwischen religiösem Fundamentalismus und der Ablehnung homosexueller Menschen – sowohl durch Christ*innen als auch durch türkeistämmige Muslim*innen, wobei der genaue Anteil von Zuwander*innen unter den untersuchten Christ*innen nicht näher definiert worden ist. Andere Studien in Deutschland, zum Beispiel Küpper (2010), fanden einen Zusammenhang zwischen Religiosität und Homophobie. Simon (2008) hat nicht nur gezeigt, dass je religiöser eine Person ist, sie umso mehr homophobe Einstellungen hat, sondern dass diese Korrelation für Jugendliche mit Migrationsgeschichte in der Türkei und der ehemaligen UdSSR besonders stark ausgeprägt ist. In einer Untersuchung in der Schweiz zeigten Weber und Gredig (2018), dass Schüler*innen mit Migrations- erfahrung in Ländern Südosteuropas, Osteuropas und Zentralasiens häufiger als andere Gruppen ho-

¹ Gleichzeitig wird Queerness bei Muslim*innen und muslimischen Migrant*innen verkannt (vgl. El-Tayeb 2012).

² In den aktuellen wissenschaftlichen Debatten mag die Fokussierung auf Homosexualität veraltet und limitierend sein, da sie die Bandbreite nichtheteronormativer Praktiken und Identitäten nicht widerspiegelt. Das ist uns zwar bewusst, wir haben uns jedoch entschieden, dem empirischen Material zu folgen und von der Terminologie „LGBTQ+“ und Begriffen wie „queer“ oder „Nichtheterosexualität“ abzusehen. In den individuellen und Gruppeninterviews wurden von den Teilnehmenden die Bezeichnungen „Homosexualität“, „Schwule“ und „Lesben“ benutzt. Das kann ein Hinweis darauf sein, dass es noch wenig Wissen über nichtheteronormative Identitäten gibt (vgl. Klocke 2016).

³ https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-eu-lgbt-survey-main-results_tk3113640enc_1.pdf; <https://population-europe.eu/pop-digest/measuring-homophobia>; https://www.coe.int/t/Commissioner/Source/LGBT/LGBTStudy2011_en.pdf

⁴ Korrekter scheint hier der Begriff „Homo-Europäismus“ zu sein, da Islamophobie als Teil der europäischen Identität gesehen werden kann (vgl. Krzyzowski und Nowicka 2020).

mophobe Sprache nutzen.⁵ Baier und Kamenowski (2020) sehen den Zusammenhang zwischen Migrationserfahrung, Religiosität und Homophobie am stärksten ausgeprägt bei den männlichen jugendlichen Befragten in Deutschland (Niedersachsen) und in der Schweiz, insbesondere in Bezug auf die Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Ehen. Sie verweisen ferner darauf, dass sich Jugendliche häufiger als erwachsene Befragte homophob äußern.

Dabei betonen Reese et al. (2013), dass die Mechanismen, die hinter dem Zusammenhang zwischen religiösen und homophoben Einstellungen stehen, noch wenig erforscht sind. Deswegen warnen sie vor einer vereinfachten Darstellung dieser Korrelation, die zu Kurzschlüssen und der Wiederbelebung von Opfer-Täter-Stereotypen führen könne (Reese et al. 2013: 340). In diesem Zusammenhang weisen einige Studien beispielsweise auf die Rolle verschiedener Faktoren als Mediatoren hin, zum Beispiel auf Alter, Bildungsniveau, Diskriminierungserfahrungen, Kontakthäufigkeiten mit Menschen homosexueller Orientierung, Einfluss der Peer-Gruppe oder Geschlechterstereotypen (Simon 2008; Weber und Gredig 2018; Metin-Orta und Metin-Camgöz 2020). Interessanterweise finden Baier und Kamenowski (2020) keinen Zusammenhang zwischen der elterlichen Erziehung und Homophobie unter den von ihnen befragten Jugendlichen. Weber und Gredig (2018) heben hervor, dass Religiosität zwar die negativen Einstellungen zu homosexuellen Personen positiv beeinflusst, jedoch nicht das Verhalten; die Autoren vermuten, dass Religiosität möglicherweise dazu animiert, Anstand zu zeigen und den Schein zu wahren. Dabei ist zu beachten, dass sowohl Homophobie als auch Religiosität mehrdimensionale

Konzepte sind, die unterschiedlich operationalisiert werden. Die Ergebnisse können aufgrund der Art der Operationalisierung daher unterschiedlich oder sogar widersprüchlich sein.

Zudem gibt es immer mehr Untersuchungen, die Geschlechterrollen bzw. die Vorstellungen von Männlichkeit im Besonderen als einen Mediator zwischen Religion (bzw. Religiosität oder religiösen Fundamentalismus) und Homophobie beleuchten (u.a. Reese et al. 2013; McDermott et al. 2014; Harbaugh und Lindsey 2015). Diese Studien folgen den Ergebnissen der Arbeit von Herek (1986) mit Blick darauf, dass es zwar kaum Unterschiede in den Einstellungen von Frauen und Männern zu Homosexualität allgemein, jedoch zu männlicher Homosexualität gibt. Männer scheinen nicht nur weniger tolerant als Frauen gegenüber Schwulen zu sein, sie sind auch gegenüber Schwulen negativer eingestellt als gegenüber Lesben. Hier wird vor allem das Konzept der „hegemonialen Männlichkeit“ (Connell 1987) als Erklärungsansatz genutzt. Connell verweist darauf, dass hegemoniale Männlichkeit die heteronormative Geschlechterordnung reproduziert und dabei homosexuelle Männlichkeit marginalisiert.⁶ Das ist vor allem dann wirksam, wenn hegemoniale Männlichkeit in einer Kultur der Homohysterie (Anderson 2009) verortet ist, in der es sozial unerwünscht ist, als homosexuell wahrgenommen zu werden. Auch Frauen können traditionelle Vorstellungen von Männlichkeiten teilen und dabei homosexuelle Männlichkeit ablehnen. Der Zusammenhang zwischen weiblichen Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit und Homophobie wurde bisher jedoch kaum untersucht (Paechter 2018).

⁵ In der Studie wurden die Handlungen – die Nutzung eines bestimmten Vokabulars – und nicht die Einstellungen erfasst.

⁶ Um marginalisierte Männlichkeit genauer zu verstehen, bedarf es jedoch einer intersektionalen Perspektive, da die Unterwerfung des „Anderen“ durch hegemoniale Männlichkeit ebenfalls entlang anderer Kategorien der Differenz verläuft, zum Beispiel der Religion, des Alters oder der ethnischen Zugehörigkeit.

2. Das Projekt „Freundschaft, Partnerschaft und Familie“ – der empirische Ansatz

Vor diesem Hintergrund ist das Projekt „Freundschaft, Partnerschaft und Familie – normative Vorstellungen junger Männer und Frauen mit Migrationserfahrung“ den Fragen nachgegangen, welche – positiven oder negativen – Einstellungen die Jugendlichen gegenüber nichtheterosexuellen Personen haben, welche Rolle sie der Religionszugehörigkeit dabei selbst zuschreiben und welche Geschlechterrollen sie für sich und andere definieren. Der qualitative Zugang des Projekts, das auf narrativen individuellen und Gruppen-Interviews basierte, bot die Möglichkeit, die Verknüpfungen zwischen den Einstellungen zu Homosexualität, Männlichkeit sowie religiöser und ethnischer Zugehörigkeit näher zu beleuchten. Für unsere Analysen standen dabei die Inhalte der Narrationen über Homosexualität und homosexuelle Personen im Fokus. Uns interessierte, welche gemeinsamen oder unterschiedlichen Muster quer durch die ethnischen und religiösen Grenzziehungen sich in den Narrationen finden lassen und wie die Jugendlichen mit den potenziellen Wertekonflikten narrativ umgehen. Damit folgte die Fragestellung des Projekts den Postulaten, die Zusammenhänge zwischen den Vorstellungen von Geschlechterrollen und den Einstellungen zu Homosexualität und Religion qualitativ zu analysieren und deren Komplexität in den Blick zu nehmen (Diefendorf und Bridges 2020). Dabei sehen wir Homophobie als ein strukturelles Phänomen, das in jeder Gesellschaft präsent ist, und haben dementsprechend nicht gefragt, ob die Jugendlichen homophob sind (oder häufiger homophob sind als andere Gruppen), sondern wie sich die jungen Männer und Frauen zu Homophobie und zu homosexuellen Personen selbst positionieren.

Im Rahmen des Projekts wurden Interviews (darunter vier Fokusgruppen) mit insgesamt 43 Jugendlichen (29 Männern und 14 Frauen) im Frühjahr und Sommer 2019 durchgeführt. Die Personen wurden über Jugendclubs und Sprach-Cafés in unterschiedlichen Bezirken in Berlin rekrutiert und zu individuellen und/oder Gruppengesprächen eingeladen. Im Laufe der Rekrutierung und nach Konsultation mit den Betrei-

ber*innen bzw. dem Personal der Clubs haben wir uns entschieden, bei der Rekrutierung keinen Unterschied zwischen eigener Migrationserfahrung und der Migrationsgeschichte der Personen zu machen, da diese Unterscheidung für die Teilnehmer*innen selbst keine Rolle spielte. Dennoch haben wir Interviews mit 23 Personen mit eigener Migrationserfahrung durchführen können (etwas über die Hälfte aller Teilnehmer*innen). Darunter waren auch Personen mit Fluchterfahrung. Es wurde den Teilnehmer*innen überlassen, wie sie sich selbst in Bezug auf ihre ethnische, sexuelle und religiöse Zugehörigkeit beschreiben. Einige Personen gaben an, die deutsche Staatsangehörigkeit zu haben oder in Deutschland geboren zu sein, verwiesen jedoch auf die eigene oder die Herkunft der Eltern aus unterschiedlichen Ländern (außer Australien und Nordamerika von allen Kontinenten). Die Komplexität der ethnischen Selbstzuschreibungen illustriert das Beispiel einer jungen Frau, die selbst in Deutschland geboren ist, während ihre Eltern aus zwei unterschiedlichen Ländern nach Deutschland eingewandert sind; sie selbst fühlte sich der ethnischen Herkunft der Mutter zugehörig und stellte ihre hybride deutsch-südeuropäische Identität in den Vordergrund.

Im Durchschnitt waren die Teilnehmer*innen 20 Jahre alt, wobei zwei Männer ihr Alter nicht nennen wollten. Einige Personen besuchten noch die Schule oder waren in Ausbildung, andere (sechs) hatten bereits eine erste Anstellung gefunden, jobbten nebenbei oder machten Praktika. Wir interviewten zwei verheiratete Männer, von denen einer bereits ein Kind hatte. Daneben waren fünf von vierzehn Frauen verheiratet, zwei davon bereits Mutter eines Kindes. Bis auf eine bisexuelle Frau haben sich alle Interviewten als heterosexuell beschrieben. Neunzehn Personen deklarierten, Muslim/a zu sein; vier haben sich als Christ/in bezeichnet. Sechzehn Personen gaben an, atheistisch oder agnostisch zu sein, weitere vier wollten zu ihren Glaubensvorstellungen keine Angaben machen. Die Interviews fanden auf Deutsch statt, wobei sechs Personen, die seit Kurzem in Deutschland leben, auf Englisch antworteten.⁷ Der Leitfaden

⁷ Deren Narrationen, falls hier zitiert, wurden zwecks Anonymisierung von uns ins Deutsche übersetzt.

war wenig strukturiert und beinhaltete Fragen zu Freundschaft und Familie, zur Bedeutung von Religion im Leben und zu Geschlechterrollen.

Fragen zur Sexualität der Teilnehmer*innen wurden in den individuellen Interviews nicht direkt gestellt. Diese Entscheidung war durch die Überlegung geleitet, die Wichtigkeit des Themas für die Teilnehmer*innen besser bewerten zu können, wenn Aussagen dazu spontan und in Verbindung mit anderen Themen getroffen wurden. So ist es vorgekommen, dass anlässlich der Diskussionen um Familie bei-

spielsweise der Aspekt der gleichgeschlechtlichen Ehe angesprochen wurde, den wir dann im Interview vertieften. Auch bei den Überlegungen zu Religion und deren Bedeutung für das Leben in Deutschland wurde Homosexualität erwähnt. Desgleichen wurde auf die Einstellung zu LGBTQ+-Personen hingewiesen, als die Interviewten Vergleiche zwischen Deutschland und einigen Herkunftsländern machten. In den Fokusgruppen wurde das Thema der Heteronormativität dagegen explizit durch die Filmabschnitte⁸ thematisiert, die wir uns gemeinsam mit den Teilnehmer*innen angesehen haben.

3. Gottes Werk? Religion und Homosexualität in Narrationen der Jugendlichen

Nur ein Teil der interviewten Jugendlichen bezeichnete sich selbst als christlich oder muslimisch und gleichzeitig als religiös. Bei Nachfragen, auf welche Weise die Religion im Leben der Teilnehmer*innen wichtig sei, verwiesen einige auf religiöse Praktiken (z.B. Fasten, Besuch der Kirche/der Moschee, die Bibel lesen etc.). Andere äußerten allgemein, dass ihnen Religion wichtig sei, deuteten jedoch in dem Kontext auf generationale Unterschiede hin („die Jungen interessieren sich nicht für Religion, nur die Älteren“) oder betonten, für regelmäßige Kirchen- oder Moschee-Besuche wenig Zeit zu haben. Andere bemerkten, dass für die Menschen in ihrem Heimatland die Religion wichtiger sei als für die Menschen – auch Zugewanderte – in Deutschland und zeigten sich sehr offen gegenüber anderen Religionen. Einige brachten zum Ausdruck, dass jede Religion etwas Gutes lehre. Nur wenige wiesen dabei auf die Diskurse um Islam und Muslim*innen in Deutschland hin, die sich auf eine sehr gläubige und sichtbare Minderheit beziehen. Sie distanzierten sich sowohl von diesen Gruppen als auch von den entsprechenden Diskursen und hoben ihre eigene Toleranz hervor.

Einige Personen, die sich als „religiös“ bezeichneten, reflektierten in den Gesprächen das Verhältnis von Religion und Homosexualität. Ein Zitat von einer jungen Frau, deren Eltern aus Marokko⁹ nach Deutschland gekommen waren, ist hierzu aufschlussreich:

„Also ist teilweise sehr streng verboten, also bisexuell oder homo oder lesbisch zu sein. Und da denke ich so –, eigentlich denke ich, es ist deren Entscheidung. Eigentlich ist es ja etwas Biologisches. Eigentlich hat Gott sie ja so erschaffen, also mit den Hormonen und so. Ich denke, es hat alles seine Gründe. Warum sollten sie jetzt so einfach so –. Es ist ja nicht, was man sich aussuchen kann. Würde man es sich aussuchen können, dann wäre es vielleicht nicht okay. Aber man kann es sich nicht aussuchen, wen man liebt. Ja. Und da auch, obwohl es im Islam verboten ist, denke ich so. Ja. Weil dann denke ich so –, wenn du Muslime bist und homosexuell bist, dann denke ich, sollte man lieber seine Triebe unterdrücken oder eine Lösung –. Es ist wirklich schwer. Es ist wirklich ein schwieriges Thema. Aber ich habe gehört, dass jeder Muslime sein kann. Aber es ist halt gegen die Religion in diesem Punkt. Ja.“

⁸ Es handelte sich dabei um Ausschnitte der TV-Serie „Mad Man“, in der die Themen Geschlechterstereotype und Geschlechterdiskriminierung prominent sind (vgl. Dill-Shackleford et al. 2015).

⁹ Die Namen der Herkunftsländer wurden geändert.

Ihre Erzählung verrät den Versuch, den Konflikt zwischen einer Interpretation des Islams als einer Religion, die Homo- und Bisexualität ablehnt, und der individualisierten und liberalen Perspektive zu lösen, indem die Homosexualität biologisiert wird. Durch den Verweis auf biologische Faktoren (Hormone), die von Geburt an die sexuelle Orientierung bestimmen, kann Homosexualität als „Wille Gottes“ verstanden werden, nicht als eine individuelle Entscheidung. Dennoch ist hier der Konflikt nicht gänzlich gelöst, da der Mensch die Möglichkeit habe, eigene Triebe zu unterdrücken, wie die Frau weitererzählt. Ein Muslim sollte dies tun, wenn er gläubig ist und mit dem Glauben nicht in Konflikt stehen will.

Eine ähnliche biologisierende Argumentationslogik, jedoch ohne Verbindung zum Islam, finden wir in der Narration einer anderen Frau, die sich als Protestantin bezeichnete und aus einem südeuropäischen Land stammt, in der die muslimische Bevölkerung circa die Hälfte der Einwohner*innen ausmacht. Sie selbst sagte, die Religion sei ihr wichtig und sie würde jeden dazu ermutigen, zumindest einmal im Leben die Bibel zu lesen. Im Interview erzählte sie:

„Also ich meine jetzt so mit diesen ganzen Rechten, die wir hier in Deutschland haben, dass zum Beispiel ein Mann einen Mann heiraten kann. Finde ich –. Also klar, ist jeden seine Sache, ob er den liebt und so. Aber ich finde es nicht so Aufgabe des Menschen, ein gleiches Geschlecht zu lieben. Weil, wenn jeder ein gleiches Geschlecht lieben würde, also zum Beispiel ich würde eine Frau lieben, wie würde dann das Weitergehen mit Kindern und so. Die Fortpflanzung, also die Entwicklung, die wäre dann irgendwann nicht mehr da, wenn jeder ein gleiches Geschlecht lieben würde. Sondern dann würde auch die Menschheit irgendwie aussterben, finde ich, wenn es immer weniger wird. Also ich finde es nicht so gut, dass Männer Männer heiraten können. Aber ändern kann man es jetzt auch nicht mehr.“

Ähnlich argumentierte auch eine junge Frau aus Russland, die sich selbst als Atheistin bezeichnete:

„Meine Meinung ist: Ich verstehe nicht diese Leute. Ich habe keine Freunde oder Freundinnen, wie Lesben zum Beispiel oder so. Und ich finde, das ist nicht normal, was diese Familien machen. [...] Und ich glaube, das ist sehr wichtig für die Kind, einen Mann und Frau [als Eltern zu] haben.“

Auch sie argumentiert, dass Homosexualität die normale Familie und die Entwicklung der Kinder bedrohe. Solche Argumente werden wiederum gleichzeitig mit biologischen Argumentationen gestützt: Es sei nicht nur gut und wichtig für die Kinder, in einem heterosexuellen Haushalt aufzuwachsen (was eher mit Sozialisierung zu tun hat), sondern darüber hinaus nicht „natürlich“, eine gleichgeschlechtliche Beziehung einzugehen, weil die „Körper“ dafür nicht vorgesehen seien. Damit erhält die kulturelle Argumentation eine biologische Grundlage, die sie verstärkt. Diese Argumentationslinie präsentierten vor allem die Personen, die sich selbst als nichtreligiös oder atheistisch bezeichneten.

Zwar fehlt in den Zitaten der Verweis auf Gott, die Narration verrät jedoch eine religiöse Begründung, gleichgeschlechtliche Ehen als solche abzulehnen: weil sie die Fortpflanzung der Menschen hindern (Schmelzer 2015; Bauer et al. 2013). Diese zwei biologisierenden Argumentationslogiken – eine mit Bezug zu Religion (primär zum Islam), die andere mit Bezug zur Natur (die dabei jedoch religiöse Züge erhält) – finden wir auch in anderen Interviews. Hier zeigt sich zudem ein Konflikt zwischen den individualistischen und den kollektivistischen Werten, zwischen dem Recht jedes Individuums, über sich und sein eigenes Leben zu bestimmen, und der gleichen Kondition aller Menschen.

Darauf, dass die jungen Menschen mit einem für sie neuen Wertesystem umzugehen versuchen, deuten auch andere Narrationen hin. So erzählte eine junge muslimische Frau aus Eritrea:

„Das habe ich in Eritrea vorher nicht gesehen, aber das sehe ich hier. Ich habe darüber gesprochen, als ich das erste Mal gesehen habe, da war ich überrascht [...] Sie können alles machen, weil das ist deren Leben, nicht mein Leben und dein Leben ist halt deins. So, ja, sie können machen, was sie wollen. Ich unterstütze sie, weil sie ... ihr Leben leben können.“ (eigene Übersetzung aus dem Englischen)

Ähnlich argumentierte auch ein junger Afghane, der sich als Muslim bezeichnete:

I: „Ich kenne, dass ein Junge zwei oder drei Väter hat oder so. Aber bei uns ist das nicht so. Also gibt es ein paar, aber in Deutschland habe ich viel sowas gehört, dass ein Junge, ein Kumpel von mir, zwei Väter oder zwei Mütter hat. [...] Hier ist normal. Aber ich habe viel gehört.“

Aber bei uns ist wenig so.“

R: „Und was denkst du über das?“

I: „Nichts. Also jeder kann machen, was er will.“

In diesen und ähnlichen Narrationen entzogen sich die Jugendlichen einer klaren Positionierung zu Homosexualität. Dies gelang ihnen durch den Vergleich und damit durch eine Abgrenzung zwischen Deutschland und dem jeweiligen Herkunftsland bzw. dem Herkunftsland der Eltern. Dass in Deutschland homosexuelle Beziehungen normal sind, wurde genauso akzeptiert, wie die Ablehnung von Homosexualität anderswo. Sie selbst nahmen beide Kontexte wahr, verorteten sich jedoch jenseits davon. Ob sich daraus möglicherweise eine Akzeptanz der Pluralität der Lebensentwürfe in Deutschland, im Sinne einer Koexistenz unterschiedlicher Wertesysteme ergibt, können wir auf der Grundlage der Narrationen nicht bestimmen.

4. Freiheit ohne Grenzen oder Grenzen der Freiheit?

Die Jugendlichen waren sich in den Gruppendiskussionen oft einig, dass Menschen (in Deutschland) individuelle Verantwortung für ihre Handlungen tragen und somit selbst für sich entscheiden dürfen und sollen, wie sie ihr Leben gestalten. Das bezog sich gleichermaßen auf das Liebesleben und die Wahl des Partners oder der Partnerin. In einigen Narrationen erscheint Deutschland daher als eine liberale und individualisierte Gesellschaft. Die Teilnehmer*innen erzählten von Bekannten und Freund*innen, die als Homosexuelle akzeptiert sind. Die persönlichen Begegnungen mit homosexuellen Menschen wurden von den meisten Teilnehmer*innen als positiv bewertet, wie zum Beispiel von einem jungen Interviewten aus dem Irak:

„Ich habe einen schwulen Freund. So, er ist nett. Er war schon mal im Winter öfters hier. Also ich habe nicht was dagegen, dass er jetzt schwul ist,

er ist ein Mensch. Vielleicht steht er nicht auf Frauen, [sondern] auf Männer. Vielleicht macht [es] ihm mehr Spaß mit Männern. Und Lesbische machen [...] vielleicht mit Frauen, oder?“

Einige hoben hervor, dass ihnen gefiele, wie offen und tolerant die Menschen in Berlin seien (vgl. Elliott 2020 zu Berlin als tolerante Stadt). So erzählte eine in Deutschland geborene Frau:

„Ich finde das super. Also ich finde das wirklich toll. So, dass Berlin da jetzt so offen geworden ist. Und so viele Leute dahinterstehen und das auch nicht mehr so ein Thema ist, was so verheimlicht werden muss. Also, das merkt man jetzt immer mehr, wie die Leute einfach sich trauen offen herumzulaufen und deren Sexualität auch irgendwie zu zeigen, ohne sich da schämen zu müssen.“

Auch sie betonte, dass sie schwule und lesbische Kolleg*innen hätte und dass diese Kontakte sie mehr Toleranz gelehrt hätten. Andere formulierten vielmehr, dass sie Homosexualität „nicht stört“ und sie „damit kein Problem“ hätten, solange Homosexuelle „die Gesellschaft nicht stören“ (Mann aus Pakistan, keine Angaben zu Religion).

Die Wahlfreiheit in Bezug auf die eigene Sexualität, die die Teilnehmer*innen dem Einzelnen durchaus zugestehen, hat – wie die obigen Aussagen zeigen – jedoch ihre Grenzen. Diese werden besonders deutlich, wenn Homosexualität die Intimsphäre berührt. Diese Argumentationslogik brachten vor allem junge Männer vor. Hier sehen wir den Bezug zur „hegemonialen Männlichkeit“ (Connell 1987) und zur Homohysterie (Anderson 2009). Die Männer, die in den Interviews homophobe Äußerungen machten, verwiesen darauf, dass sie mit homosexuellen Männern nichts zu tun haben und auch nicht befreundet sein wollten. Sie empfanden dies als Bedrohung der eigenen Sexualität und fürchteten, von anderen als homosexuell gelesen zu werden. Beispielsweise gaben die Jugendlichen an, dass es nicht akzeptabel wäre, wenn sie als Objekt der sexuellen Begierde einer homosexuellen Person identifiziert würden, sei es in eigener Wahrnehmung oder der ihrer Freund*innen oder Bekannten. Homosexualität sei jedoch akzeptabel, solange sie die anderen betreffe.

Als ein Element der hegemonialen Männlichkeit bedarf Homophobie einer Kultur der Homohysterie (Anderson 2009). Auf der Grundlage unserer Daten sehen wir die Kultur des Herkunftslands, aus dem die Jugendlichen bzw. deren Eltern stammen, als „homohysterisch“. Hier haben wir es mit der transnationalen Aneignung oder dem Transfer von homohysterischen Logiken der Homophobie zu tun. An diesem Punkt zeigt sich zudem die Spannung zwischen den Herkunftskontexten und der Sozialisation in Deutschland, die nicht auf die religiöse

Zugehörigkeit zurückzuführen ist. In diesem Kontext tauchen in den Narrationen Argumente auf, die denen aus diversen Herkunftsländern sehr ähneln. Beispielsweise argumentieren die Jugendlichen, dass Homosexualität eine Bedrohung für die Familie darstellt und deswegen abzulehnen ist:

„Ehrlich: ist mir egal. Ich bin tolerant dafür. Aber mir gefällt nicht, dass sie es so stark propagandieren, diese Beziehungen. Es sieht nicht so gut aus, für die Kinder. Weil, sie verstehen nicht, [ob] das ist normal oder nicht. Wenn zwei Männer oder zwei Frauen küssen sich. Aber die normale Familie, die traditionelle Familien machen das nicht. Ich bin neutral. Wenn du schwul oder lesbisch, du kannst nicht das so stark zeigen.“

Der junge Mann aus Osteuropa verweist in dem obigen Zitat auf die sogenannte „LGBT-Propaganda“ oder „LGBT-Ideologie“ (Santora und Berendt 2019; Korolczuk und Graff 2018). Diese Bezeichnungen zielen auf eine herabwürdigende Haltung, die die Ablehnung von Homosexualität, Bisexualität und Transgender zum Ausdruck bringen. Die Haltung beruht auf der Annahme, dass sexuelle Identität gewählt werden kann und dass diese Wahl beeinflussbar ist. In dieser Logik wird LGBT-Q+-Personen unter anderem vorgeworfen, vor allem junge Menschen von Non-Heterosexualität „überzeugen“ zu wollen und LGBT als eine „attraktive“ Lebensweise zu propagieren. Die genannten pejorativen Bezeichnungen werden in vielen osteuropäischen Ländern, zum Beispiel in Polen, häufig von Rechtspopulist*innen und der katholischen Kirche verwendet. Dass solche Ansichten nicht nur auf die nationale Ebene beschränkt sind, sondern transnational auf fruchtbaren Boden stoßen, kann analog zu den transnationalen Solidaritätsnetzwerken und dem Aktivismus in diesem Bereich angenommen werden (vgl. Binnie und Klesse 2014).

5. Homosexualität und hybride Männlichkeit

Das Konzept der hybriden Männlichkeit wird oft in Verbindung mit der Analyse männlicher Performanz und von Narrativen in Bezug auf Personen mit Migrationsgeschichte benutzt (Trąbka und Wojnicka 2017). Als hybride Männlichkeit wird ein Typus der Geschlechteridentität bezeichnet, der selektiv Elemente der marginalisierten und untergeordneten Männlichkeit, mitunter feminine Züge und Praktiken inkorporiert, dabei jedoch die traditionelle geschlechtliche Ordnung reproduziert (Demetriou 2001; Messner 2007; Messerschmidt 2010; Arxer 2011; Bridges und Pascoe 2014). In einer hybriden männlichen Identität kann die Homosexualität der anderen akzeptiert werden, dient dabei jedoch nicht der Konstruktion der eigenen Männlichkeit heterosexueller Männer. Wir beobachten solche hybriden Männlichkeitskonstruktionen unter Verweis auf Homosexualität in einigen Narrationen der interviewten jungen Männer:

„Ja, was jemand machen will, kann er machen oder so. Ich habe kein Problem damit. Wo ich gerade Praktikum mache, da gibt es auch viele. Nicht viele, also manche Schwulen und Lesben. Und ich habe gar kein Problem mit denen. Und muss ich kein Problem haben. Das macht keinen Sinn, wenn ich sage, das machst du so und nicht so. Also das ist ihr Leben oder sein Leben. Was die machen möchten, ist mir egal.“ (Mann aus einem überwiegend muslimischen Land, seit 4 Jahren in Deutschland, keine Angabe zu Religion, in Ausbildung, bezeichnet sich als heterosexuell)

Diese Einstellung gegenüber Homosexualität könnte positiv (Abwesenheit der Homophobie) interpretiert werden. Unterdessen suggerieren diese und weitere Narrationen, dass die Akzeptanz nichtheterosexueller Orientierungen und Lebensweisen weniger ein Teil der eigenen Männlichkeit ist, als vielmehr auf die Inkorporation des dominanten Diskurses in Deutsch-

land weist, in dem der Status als „richtiger“ Mann mit Ablehnung des homophoben Narrativs einhergeht (Boise 2014). In den Narrationen wird sichtbar, dass Toleranz von Homosexualität genau das ist und nicht mehr: Man arrangiert sich mit etwas, das man für sich selbst eigentlich nicht will. Die Akzeptanz ist hier in einer etablierten und traditionellen Ordnung verankert und stellt diese nicht in Frage. In den Narrationen finden wir Verweise darauf, dass Homosexualität immer den „Anderen“ zugeschrieben wird. So erzählte beispielsweise ein Mann aus dem Irak, der seit sieben Jahren in Deutschland ist und sich als Muslim bezeichnet, dass er schwule und lesbische Freunde hat. Für ihn sind das Menschen, die „innerlich“ wissen, dass sie schwul oder lesbisch sind. Der Verweis auf die „innere“ Identität betont hierbei die empfundene Exklusivität und das Anderssein homosexueller Menschen. Diese Identität ist von „außen“ nicht erkennbar und bleibt unverständlich, weshalb man zu ihr keinen emotionalen Bezug haben kann.

Die Dominanz der heterosexuellen Männlichkeit äußert sich in der Überzeugung, dass über die Anerkennung oder Ablehnung der gleichen Rechte für Personen, die nicht der heteronormativen Ordnung entsprechen, allein die heteronormative Mehrheit entscheidet. Diese hegemoniale Position wird nicht in Frage gestellt. So erklärte im Interview ein junger Mann aus einem westeuropäischen Land, der seit zehn Jahren in Berlin lebt, dass er sich über die wachsende Akzeptanz homosexueller Menschen in Deutschland freue und „diese Diversität“ befürworte. Er selbst sah sich als Unterstützer dieser Gruppe und brachte seine Hoffnung zum Ausdruck, dass auch andere Länder die gleichgeschlechtliche Ehe in absehbarer Zeit anerkennen. Gleichzeitig deutete er die Rechte dieser Gruppe aus einer hegemonialen, heterosexuellen Position und zog eine klare Grenze zu gleichen Rechten für gleichgeschlechtliche Paare:

I: „Und Adoptionsrecht für gleichgeschlechtliche Paare?“

B: Ich denke, das ist ja ... eine gute Frage. Ich denke das kann ... Ich denke, grundsätzlich, manchmal ist das gut für das Kind, eine Mutter und einen Vater zu haben. Und manchmal kann das besser sein, aber die Sache ist, das ist nicht immer möglich. Wenn es nicht genug Eltern gibt, die ein Kind adoptieren wollen und so denke ich ... Es tut mir leid. Und so, du weißt, ich denke, wenn das Kind eine Mama und einen Papa braucht, dann sollen sie es versuchen und ihnen das Kind geben, aber das ist nicht immer machbar. Und wenn es nicht genug solche Eltern gibt, dann sollen sie ein Kind zwei Männern geben, zur Adoption. Ja, ich denke dann sollen sie diesen Männern ein Kind geben.“

Der junge Mann betonte im Interview, gleichgeschlechtliche Paare, Ehen und Elternschaft zu akzeptieren, die Angleichung der Rechte homosexueller an die von heterosexuellen Eltern jedoch nur begrenzt zu befürworten. Er machte deutlich, dass bei der Entscheidung einer Behörde über das Kindeswohl der Vorrang heterosexuellen Paaren zu gelten habe und die Adoption durch homosexuelle Paare konditional sei. Aus der Heterosexualität ergibt sich nach dieser Logik das Recht sowohl zur Erziehung als auch zu der Entscheidung darüber, was zulässig und was nicht mehr akzeptabel ist. Die obige Narration suggeriert, dass das dominante (heterosexuelle) Modell der Elternschaft unberührt und geschützt bleiben müsse.

6. Die ambivalente Akzeptanz anderer Sexualitäten

Die Einstellungen zu Homosexualität unter den jungen Menschen, die sich an unserem Projekt beteiligt haben, sind grundsätzlich positiv. Die eindeutige Ablehnung von Homosexualität oder die Nutzung einer homophoben Sprache ist uns im Laufe der Studie nicht begegnet. Homosexualität ist ein Teil des Lebens der Jugendlichen und wird von ihnen als „normal“ gesehen – und zwar so normal, dass sie nicht diskussionswürdig ist. Dennoch zögern wir, diesen Befund eindeutig positiv als Nichtvorhandensein von Homophobie zu interpretieren. Wir sehen, dass sich junge Menschen in Deutschland – und das trifft gewiss nicht nur auf Jugendliche mit Migrationsgeschichte zu – in einem Wertekonflikt befinden. Einerseits zeigen sie eine tolerante Einstellung gegenüber alternativen Lebensentwürfen und nichtheteronormativen Sexualitäten. Andererseits sind sie auf der Suche nach einer Grundlage, auf der ihre eigene Einstellung fußen kann. Diese kann durch Religion oder auch durch das allgemeine Klima in Deutschland gebildet werden, das Homosexualität und homosexuelle Performanzen zulässt. Andere suchen nach einer Verankerung der „richtigen“ Einstellungen in der Natur, ohne diese Argumentation mit Religion in Verbindung zu setzen. Viele

der jungen Menschen, die wir im Rahmen unseres Projekts getroffen haben, reflektieren zudem die Unterschiede zwischen Deutschland und ihrem Herkunftsland bzw. dem Herkunftsland ihrer Eltern. Dabei verweigern sie oft, sich selbst klar in dem einen oder anderen kulturellen Raum zu positionieren und nehmen die Rolle eines*r „Beobachter*in“ beider Kulturen ein. Der Wertekonflikt muss jedoch nicht zwischen der Herkunfts- und Ankunftskultur verlaufen, sondern kann den gesellschaftlichen Wandel in Deutschland widerspiegeln. Hier ist beispielsweise auf die Debatten zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften zu verweisen, die die Spannung zwischen liberalen Einstellungen gegenüber homosexuellen Paaren und der Ablehnung gleichgeschlechtlicher Elternschaft offenbaren (Scholz 2017).

In unserer Studie sehen wir unterschiedliche Argumentationslinien, die junge Frauen und Männer verwenden, um eine eigene Einstellung zu Homosexualität zu begründen. Männer tendieren dazu, Homosexualität als Bedrohung ihrer eigenen Identität zu sehen. Sie fühlen sich von homosexuellen Männern in ihrer eigenen Männlichkeit gestört oder sogar persönlich angegriffen. Ihre Akzeptanz

von Homosexualität endet sozusagen an der Grenze ihres eigenen Körpers. Wenn Frauen homosexuelle Partnerschaften ablehnen, verbinden sie dies dagegen häufig mit ihrer Sorge um die Zukunft der Menschheit. Sie verweisen auf traditionelle Vorstellungen von Weiblichkeit und die reproduktive Rolle der Frau (und des Mannes). Ein Teil der Frauen und Männer argumentiert, dass Homosexualität eine Bedrohung für die Familie darstellt. In ihren Narrationen nutzen sie die Sprache, die in anderen Ländern in den öffentlichen Diskursen präsent ist, beispielsweise in Bezug auf die Bedrohung durch eine „LGBT-Ideologie“. Daraus lässt sich ein transnationaler Transfer der homophoben Diskurse ablesen.

Die Narrationen, die wir analysiert haben, deuten auf den Wandel der Einstellungen zu Homosexualität, der sich in Deutschland vollzieht und auf den die Jugendlichen reagieren. Einige der Jugendlichen verweisen direkt auf die zunehmende Akzeptanz von Homosexualität, die sie in Berlin beobachten. Dieser Wandel ist jedoch (noch) nicht vollständig vollzogen. Die Einstellungen gegenüber homosexuellen Menschen sind in Zusammenhang mit Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit zu betrachten. Wir sehen Verweise auf eine hybride Form von Männlichkeit, die einerseits Homosexualität akzeptiert, jedoch etablierte Muster und Geschlechterrollen nicht hinterfragt. Im Kontext der Debatten in Deutschland ist die Hybridisierung der Männlichkeit indes als Prozess zu sehen.

Für die zukünftige Forschung sind noch einige Fragen offen. Zum einen greift das Konzept der hegemonialen Männlichkeit als Mediator von Homophobie zu kurz. Hierzu müssten weitere Konzepte von Männlichkeit, wie die der hybriden Männlichkeit, operationalisiert und deren Einfluss auf Einstellungen zu Homosexualität geprüft werden. Zum anderen finden wir die Fokussierung der Forschung auf (eine) Religion nicht ausreichend, um Homophobie zu erklären. Beispielsweise können zwar, aber müssen biologisierende Argumente gegen gleichgeschlechtliche Ehen nicht in Bezug zu Reli-

gion – wie Christentum oder Islam – gesetzt sein. Im Kern sind sich diese Argumente oft ähnlich, ihr Einfluss als Mediatoren von Homophobie kann im Einzelnen jedoch unterschiedlich sein. Auch die individuelle Bedeutung von Religion und Religiosität, zum Beispiel in der Identitätskonstruktion von Jugendlichen mit Migrationsgeschichte, müsste stärker in den Blick genommen werden. Darüber hinaus wird Religion oft als Proxy für Herkunft gesetzt. Stattdessen wären die Herkunftskontexte genauer zu beleuchten, da die Trennlinien zwischen den Einstellungen zu Homosexualität, Transgender und gleichgeschlechtlicher Elternschaft nicht unbedingt entlang der konfessionellen Grenzen verlaufen (Ahrens 2019). Hierzu wäre es hilfreich, die Rolle der transnationalen Bindungen und des transnationalen Transfers homophober Diskurse und Einstellungen besser zu verstehen.

In den Interviews wurde nicht zuletzt deutlich, dass Homophobie ein komplexes Konzept ist: Während viele junge Menschen homosexuelle Individuen akzeptieren, sind sie tendenziell skeptisch gegenüber dem Adoptionsrecht für gleichgeschlechtliche Paare (wobei nur eine Person in unserer Studie die Adoption definitiv ablehnte). Dies wurde bereits durch die repräsentative Studie von Küpper, Klocke und Hoffman (2017) bestätigt: Die Akzeptanz der Gleichstellung homosexueller Menschen nimmt ab, wenn es um die Rechte in Bezug auf Ehe und Familie geht. Die Einstellungen der Menschen mit Migrationsgeschichte müssen in diesem Spektrum erst noch lokalisiert werden. Genauso ist es unabdingbar, den Wandel der gesamtgesellschaftlichen Diskurse und Einstellungen zu Homosexualität sowohl in Deutschland als auch im Ausland zu berücksichtigen und die Einstellungen der zugewanderten Menschen nicht nur als eine „mitgebrachte“ Last zu sehen, sondern deren Entwicklung zu beobachten. Letztendlich bleibt es Aufgabe der Forschung, Studienergebnisse differenziert zu interpretieren und zu kommunizieren, wenn diese für konkrete Maßnahmen gegen Homophobie, zum Beispiel durch präventive Bildungsangebote, nützlich sein sollen.

LITERATURVERZEICHNIS

- **Agbedejobi, Patrick (2020):** Religious correctness or homophobia: Cross-examining the identity of gay Muslims in Germany. In: *puntOorg International Journal*, 5, S. 6–28.
- **Ahrens, Petra (2019):** Einstellungen zu geschlechterpolitischen Fragen im gesamteuropäischen Vergleich. In: *Südosteuropa Mitteilungen*, 3/4, S. 83–97.
- **Allport, Gordon W. und Ross, J. Michael (1967):** Personal religious orientation and prejudice. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, S. 432–443.
- **Anderson, Eric (2009):** Inclusive masculinity. The changing nature of masculinities. New York: Routledge.
- **Arxer, Steven L. (2011):** Hybrid masculine power: Reconceptualizing the relationship between homosociality and hegemonic masculinity. In: *Humanity & Society*, 35(4), S. 390–422.
- **Baier, Dirk und Kamenowski, Maria (2020):** Verbreitung und Einflussfaktoren von Homophobie unter Jugendlichen und Erwachsenen. Befragungsbefunde aus der Schweiz und Deutschland. In: *Rechtspsychologie*, 6, S. 5–35.
- **Bauer, Thomas; Höcker, Bertold; Homolka, Walter und Mertes, Klaus (2013):** Religion und Homosexualität. Aktuelle Positionen. Göttingen: Wallstein Verlag.
- **Binnie, Jon und Klesse, Christian (2014):** Transnational solidarities and LGBTQ politics in Poland. In: Ayoub, Phillip M. und Paternotte, David (Hg.): *LGBT activism and the making of Europe*, Bd. 5. London: Palgrave Macmillan UK, S. 193–211.
- **Bridges, Tristan und Pascoe, C. J. (2014):** Hybrid masculinities: New directions in the sociology of men and masculinities. In: *Sociology Compass*, 8(3), S. 246–258.
- **Connell, Raewyn (1987):** Gender and power. Society, the person, and sexual politics. Cambridge: Polity Press.
- **De Boise, Sam (2014):** 'I'm not homophobic, 'I've got gay friends': Evaluating the validity of inclusive masculinity. In: *Men and Masculinities*, 18(3), S. 318–339.
- **Demetriou, Demetrakis Z. (2001):** Connell's concept of hegemonic masculinity: A critique. In: *Theory and Society*, 30, S. 337–361.
- **Diefendorf, Sarah und Bridges, Tristan (2020):** On the enduring relationship between masculinity and homophobia. In: *Sexualities*, 20, <https://doi.org/10.1177/1363460719876843>.
- **Dill-Shackleford, Karen E.; Vinney, Cynthia; Hogg, Jerri Lynn und Hopper-Losenicky, Kristin (2015):** Mad men unzipped. Fans on sex, love, and the sixties on TV. Iowa City: University of Iowa Press.
- **Elliott, Karla (2020):** Young men navigating contemporary masculinities: Cham: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan.
- **El-Tayeb, Fatima (2012):** 'Gays who cannot properly be gay': Queer muslims in the neoliberal European city. In: *European Journal of Women's Studies*, 19, S. 79–95.
- **El-Tayeb, Fatima (2013):** Time travelers and queer heterotopias: Narratives from the Muslim underground. In: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 88, S. 305–319.
- **Harbaugh, Evan und Lindsey, Eric W. (2015):** Attitudes toward homosexuality among young adults: Connections to gender role identity, gender-typed activities, and religiosity. In: *Journal of Homosexuality*, 62, S. 1098–1125.
- **Herek, Gregory M. (1986):** On heterosexual masculinity. In: *American Behavioral Scientist*, 29, S. 563–577.
- **Janssen, Dirk-Jan und Scheepers, Peer (2019):** How religiosity shapes rejection of homosexuality across the globe. In: *Journal of Homosexuality*, 66, S. 1974–2001.
- **Klocke, Ulrich (2016):** Einstellungen, Wissen und Verhalten gegenüber Trans*- und geschlechtsnonkonformen Personen. In: Naß, Alexander; Rentzsch, Silvia; Rödenbeck, Johanna und Deinbeck, Monika (Hg.): *Geschlechtliche Vielfalt (er)leben: Trans*- und Intergeschlechtlichkeit in Kindheit, Adoleszenz und jungem Erwachsenenalter*. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 41–56.
- **Koopmans, Ruud (2015):** Religious fundamentalism and hostility against out-groups: A comparison of Muslims and Christians in Western Europe. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41, S. 33–57.

- **Korolczuk, Elżbieta und Graff, Agnieszka (2018):** Gender as 'Ebola from Brussels': The anticolonial frame and the rise of illiberal populism. In: *SigNS: Journal of Women in Culture and Society*, 43, S. 797–821.
- **Kosnick, Kira (2010):** Sexualität und Migrationsforschung: Das Unsichtbare, das Oxymoronische und heteronormatives ‚Othering‘: In: Lutz, Helma; Herrera Vivar, Maria Teresa und Supik, Linda (Hg.): *Fokus Intersektionalität*, Bd. 52. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 145–163.
- **Krzyzowski, Lukasz und Nowicka, Magdalena (2020):** European solidarity as boundary-making: A conjoint analysis of attitudes towards Islam in the context of the 'refugee crisis': In: *Journal of Sociology*, 103, <https://doi.org/10.1177/1440783320902945>.
- **Küpper, Beate (2010):** Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen. Eine empirische Analyse. In: *Ethik und Gesellschaft*, 2.
- **Küpper, Beate; Klocke, Ulrich und Hoffmann, Lena-Carlotta (2017):** Einstellungen gegenüber lesbischen, schwulen und bisexuellen Menschen in Deutschland, Baden-Baden.
- **McDermott, Ryon C.; Schwartz, Jonathan P.; Lindley, Lori D. und Proietti, Josiah S. (2014):** Exploring men's homophobia: Associations with religious fundamentalism and gender role conflict domains. In: *Psychology of Men & Masculinity*, 15, S. 191–200.
- **Messerschmidt, James W. (2010):** Hegemonic masculinities and camouflaged politics. Unmasking the Bush dynasty and its war against Iraq. Boulder, Colo.: Paradigm Publ.
- **Messner, Michael A. (2007):** The masculinity of the Governor: Muscle and compassion in American politics. In: *Gender & Society*, 21, S. 461–480.
- **Metin-Orta, Irem und Metin-Camgöz, Selin (2020):** Attachment style, openness to experience, and social contact as predictors of attitudes toward homosexuality. In: *Journal of Homosexuality*, 67, S. 528–553.
- **Paechter, Carrie (2018):** Rethinking the possibilities for hegemonic femininity: Exploring a Gramscian framework. In: *Women's Studies International Forum*, 68, S. 121–128.
- **Puar, Jasbir K. (2007):** *Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times.* Durham: Duke University Press.
- **Reese, Gerhard; Steffens, Melanie C. und Jonas, Kai J. (2013):** Religious affiliation and attitudes towards gay men: On the mediating role of masculinity threat. In: *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 38.
- **Santora, Marc und Berendt, Joanna (2019):** Anti-gay brutality in a Polish town blamed on poisonous propaganda. In: *New York Times*, 27.07.2019. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2019/07/27/world/europe/gay-pride-march-poland-violence.html>, zuletzt abgerufen am 09.07.2020.
- **Schmelzer, Carsten (2015):** *Homosexualität: Auf dem Weg in eine neue christliche Ethik?* Moers: Brendow.
- **Scholz, Katrin (2017):** *Vorurteil und soziale Identität: Einstellungen zu homosexueller Partner- und Elternschaft.* Dissertation, Universität zu Köln.
- **Simon, Bernd (2008):** Einstellungen zur Homosexualität. Ausprägungen und psychologische Korrelate bei Jugendlichen ohne und mit Migrationshintergrund (ehemalige UdSSR und Türkei). In: *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und pädagogische Psychologie*, 40, S. 87–99.
- **Trąbka, Agnieszka und Wojnicka, Katarzyna (2017):** Self-positioning as a man in transnational contexts: Constructing and managing hybrid masculinity. In: *NORMA*, 12(2), S. 144–158.
- **Weber, Patrick und Gredig, Daniel (2018):** Prevalence and predictors of homophobic behavior among high school students in Switzerland. In: *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 30, S. 128–153.
- **Whitley, Bernard E. (2009):** Religiosity and attitudes toward lesbians and gay men: A meta-analysis. In: *International Journal for the Psychology of Religion*, 19, S. 21–38.
- **Yılmaz-Günay, Koray (2011):** Der ‚Clash of Civilizations‘ im eigenen Haus. In: Yılmaz-Günay, Koray (Hg.): *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: Zehn Jahre ‚Muslime versus Schwule‘. Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001.* Berlin: K. Yılmaz-Günay, S. 7–14.

ÜBER DIE AUTORINNEN

Magdalena Nowicka

Magdalena Nowicka ist Leiterin der Forschungsabteilung „Integration“ am Deutschen Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) und seit 2014 Professorin für Migration und Transnationalismus an der Humboldt-Universität zu Berlin. Sie hat zuvor als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie der Ludwig-Maximilians-Universität in München sowie als Research Fellow am Max-Planck-Institut zur Erforschung multireligiöser und multiethnischer Gesellschaften in Göttingen gearbeitet. Zu den Schwerpunkten ihrer Forschungs- und Lehrtätigkeit gehören die Themen transnationale Migration in Europa, Kosmopolitismus und Konvivialität, soziale Ungleichheiten, Diversität, Rassismus sowie qualitative Forschungsmethoden.

Katarzyna Wojnicka

Katarzyna Wojnicka ist Soziologin an der Universität Göteborg und interessiert sich besonders für Genderstudien, Migrationsforschung sowie Forschung zu sozialen Bewegungen, zu Europa und zu europäischer Integration. Sie hat in Soziologie an der Jagiellonischen Universität in Krakau, Polen, promoviert und war wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Humboldt-Universität zu Berlin sowie an der Leeds Universität in Großbritannien. Sie ist Mitglied der Europäischen Gesellschaft für Soziologie, der Internationalen Gesellschaft für Soziologie, im Rat für Europäische Studien und in der Nordischen Vereinigung für Männer- und Männlichkeitsforschung.

IMPRESSUM

Nowicka, Magdalena und Wojnicka, Katarzyna (2021):

Wie blicken Jugendliche mit Migrationsgeschichte auf Homosexualität?

DeZIM Research Notes – DRN #07/21.

Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM).

September 2021

Herausgeber



Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung DeZIM e.V.

Mauerstraße 76
10117 Berlin

+49 (0)30 804 928 93

info@dezim-institut.de

www.dezim-institut.de

Verantwortlich

Prof. Dr. Naika Foroutan, Prof. Dr. Frank Kalter

Autorinnen

Prof. Dr. Magdalena Nowicka und Dr. Katarzyna Wojnicka

Layout

neonfisch.de

Illustration und Satz

Linda Wölfel

ISBN

978-3-948289-14-0

Das DeZIM-Institut ist eine Forschungseinrichtung, die durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) gefördert wird. Zentrale Aufgaben sind die kontinuierliche, methodisch fundierte Forschung und deren Transfer in Politik, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft. Neben der DeZIM-Forschungsgemeinschaft bildet es eine der zwei tragenden Säulen des Deutschen Zentrums für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM).

Gefördert vom:

