

Von der Migration zur Integration
Literarische Konstruktionen von Kultur
und Kulturkonflikt in der
deutsch-türkischen Literatur nach '89

Dissertation

zur Erlangung des
Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt

der Philosophischen Fakultät II
Germanistisches Institut

der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,

von Herrn Nico Elste

geboren am 26.06.1980 in Halle (Saale)

verteidigt am 13.06.2012

Gutachter: Prof. Dr. Andrea Jäger, Prof. Dr. Werner Nell

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich an Eides statt, dass ich noch keinen vergeblichen Promotionsversuch unternommen habe. Die Dissertation mit dem Titel „Von der Migration zur Integration. Literarische Konstruktionen von Kultur und Kulturkonflikt in der deutsch-türkischen Literatur nach ‘89“ lag weder in der gegenwärtigen noch einer abgewandelten Fassung einer anderen Fakultät bereits einmal vor.

Halle, den 9. Juni 2011



.....
Nico Elste

I	Einleitung.....	5
II	Analyse.....	21
A.	Deutschland als neue Heimat: Das Problem der Identitätsfindung als Prozess der Integration.....	21
0.	Der Einwanderungsdiskurs zu Beginn der 90er-Jahre: Das wiedervereinigte Deutschland zwischen nationalistischer Ausländerpolitik, Fremdenfeindlichkeit und Multikulturalismus.....	21
1.	Die literarische Begründung Deutschlands als neue Heimat – Renan Demirkans <i>Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker</i> (1991).....	25
1.1	Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten.....	25
1.2	Die Besonderheit der türkischen Lebensverhältnisse als Notwendigkeit der Migration.....	27
1.3	Das Leben in der Fremde.....	31
1.3.1	Die Umgangsweisen mit dem Ausschluss in der Fremde: Das Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Rückzug in die Religion und kompensatorische Akkulturation.....	32
1.3.2	Die Antinomie von Überwindung und Schranke des Ausschlusses in der Emanzipation der Protagonistin von der Sittlichkeit der Eltern.....	34
1.4	Das Resultat des Lebens in der Fremde.....	38
1.4.1	Die Konstruktion einer ideellen Heimat verunmöglicht die Rückkehr.....	38
1.4.2	Die Utopie einer multikulturellen Heimat.....	43
1.5	Fazit und Diskussion.....	48
2.	Die Affirmation einer deutschen Heimat als Einsicht in die Besonderheit der eigenen Identität – Alev Tekinays <i>Nur der Hauch vom Paradies</i> (1993).....	52
2.1	Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten.....	52
2.2	Ausgangspunkt: Die Inszenierung eines deutschen Blicks auf die Migranten als türkische Perspektive.....	54
2.2.1	Die Inszenierung einer deutschen Identität im Gegensatz zur türkischen Herkunft.....	54
2.2.2	Die Kritik an der ersten Migrantengeneration: Heimatillusion und deutsche Wirklichkeitsfremdheit.....	59
2.2.3	Die Inszenierung eines zum Scheitern verurteilten Anpassungswillens.....	63
2.3	Wandlung: Das Bewusstsein einer eigenen problematischen Identität....	65
2.3.1	1. Schritt: Die Erkenntnis, gesellschaftliche Anerkennung als Ausländer zu erhalten.....	65
2.3.2	2. Schritt: Die Äußerung der Problematik einer doppelt negativen Identität als psychologisches Symptom.....	68
2.4	Finale: Der Prozess der Einsicht in die Besonderheit der eigenen Identität und ihre humanistische Auflösung.....	70
2.4.1	Die Erkenntnis der Herkunft als positiver Bestandteil der Identität.....	70

2.4.2	Die Erkenntnis der Besonderheit der eigenen Identität als Antagonismus und dessen Auflösung.....	73
2.4.3	Die Versöhnung mit der Welt in der Liebe.....	76
2.5	Fazit und Diskussion.....	78
	Exkurs I Die interkulturelle Literatur als Ausdruck eines kulturtheoretischen Paradigmas.....	80
3.	Die Wandlung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses: Integration als neues Paradigma.....	92
3.1	Deutschlands neue Integrationspolitik.....	92
3.2	Segregation als Ausweis gescheiterter Integration: Die Debatte um Parallelgesellschaften.....	94
4.	Identitätszuschreibung als Dilemma: Die Frage nach der türkischen Herkunft als besonderer Teil der deutschen Identität – Iris Alanyalis <i>Die blaue Reise und andere Geschichten aus meiner deutsch-türkischen Familie</i> (2006)	98
4.1	Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten.....	98
4.2	Prolog: Deutsche Heimat und türkische Herkunft – ein unproblematisches Verhältnis.....	100
4.3	Die Zurückweisung des Lebens in der ‚Fremde‘ als kulturelles Integrationsproblem.....	104
4.3.1	Deutschland als Grund der Migration.....	104
	Exkurs II Interkulturelle Literatur als Gegenbeispiel zur Konstruktion des Fremden.....	109
4.3.2	Die Zurückweisung kultureller Antagonismen.....	113
4.3.3	Kulturelle Adaption als Bereicherung.....	116
4.3.4	Die Kritik an den Landsleuten.....	118
4.4	Die kritische Annahme des Maßstabs nationaler Identität.....	121
	Exkurs III Interkulturelle Literatur als Gegenbeispiel zu nationaler Identität.....	123
4.5	Die Suche nach der ‚wahren‘ Türkei und das Dilemma nationaler Zuschreibung.....	135
4.6	Fazit und Diskussion.....	138
B.	Die Kritik am kulturellen Zusammenleben.....	145
0.	Die Revision des Multikulturalismus und die Reflexion des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses im wissenschaftlichen Diskurs.....	145
0.1	Multikulturalismus als politische Selbstkritik.....	145
0.2	Die wissenschaftliche Anerkennung der ‚Wiederbelebung‘ eines Kulturbegriffs.....	147
1.	Die Kritik der Unausweichlichkeit kultureller Zuweisungen – Yadé Karas <i>Selam Berlin</i> (2003)	151
1.1	Thema, narrativer Rahmen und formale Besonderheiten.....	151
	Exkurs IV Zur wissenschaftlichen Rezeption von interkultureller Literatur – Die Verpflichtung auf Authentizität.....	152
1.2	Die Erzählperspektive des Hasan Kazan: Die Freiheit von kultureller Vereinnahmung als Maßstab einer individualistischen Haltung.....	155

1.3	Die Desillusionierung kultureller Idealismen als Erkenntnisprozess.....	158
1.3.1	Kulturelle Differenz als Ergebnis subjektiver Vorstellung oder: Die Illusion multikultureller Harmonie.....	158
1.3.2	Die Illusion kultureller Identitätssuche.....	163
	Exkurs V Interkulturelle Literatur als Veranschaulichung eines Paradoxes – Kulturelle Identität & kulturelles Gedächtnis.....	165
1.3.3	Das Verständnis multikultureller Offenheit als Illusion.....	170
1.4	Das neue Deutschland – Vorbote einer Radikalisierung kultureller Gegensätze.....	172
1.5	Die Erkenntnis der Unausweichlichkeit kultureller Vereinnahmung als positiver Entschluss zum ‚Nomadendasein‘	174
1.6	Fazit und Diskussion.....	176
	Exkurs VI Interkulturelle Literatur als Kampfmittel gegen eine ‚essentialistische Wirklichkeit‘	179
2.	Die Kritik fehlender Akzeptanz von kultureller Differenz – Murad Durmus’ <i>Panoptikum. Deutschland den Türken</i> (2007)	186
2.1	Thema, narrativer Rahmen und formale Besonderheiten.....	186
2.2	Didaxe und Figurenkonstellation.....	189
2.3	Die satirische Verkehrung der Welt als Kritik.....	194
2.3.1	Die Inszenierung der Osmanisierung Deutschlands durch die Verschwörung der Tülliminaten.....	194
2.3.2	Die Kritik der Satire: Affirmation und übersteigerte Selbstbezüglichkeit.....	199
2.3.3	Assimilation als Rettung und ihre Fatalität: Monokultur als Defizit des Menschen.....	203
2.4	Die Utopie eines ‚echten‘ multikulturellen Deutschlands in der Symbiose der Kulturen.....	207
	Exkurs VII Die Funktionalisierung der interkulturellen Literatur als Mittel des Fremdverstehens.....	210
2.5	Fazit und Diskussion.....	216
C.	Retrospektive: Der Weg zur Migration oder Die Herkunft der Migranten als Erklärung ihrer kulturellen Besonderheit.....	219
0.	Konsequenzen des gewandelten Einwanderungsdiskurses.....	219
0.1	Die Verallgemeinerung und Verschärfung einer kulturantagonistischen Perspektive im politischen und öffentlichen Diskurs.....	219
0.2	Das Klischeebild des fremden türkisch-islamischen Migranten.....	221
1.	Die fremde Herkunft als anachronistische Besonderheit – Selim Özdogans <i>Die Tochter des Schmieds</i> (2005).....	226
1.1	Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten.....	226
1.2	Die Ambivalenz der Fremde als vormoderne Welt.....	228
1.2.1	Die exotische Fremde als Ausnahme: Die Übereinstimmung von Wille und kulturellem Gebot als idealisierte Vormoderne.....	228
1.2.2	Die ethnographische Fremde als Normalität: Die Identität von Wille und Lebensart im paradigmatischen Lebensentwurf Güls.....	235

1.2.3	Der Gegenentwurf: Der Wille als Mittel der Selbstbestimmung..	242
1.2.4	Die Bestimmung der Vormoderne als zeitliches Phänomen.....	245
1.3	Die Ambivalenz der modernen Verhältnisse in der Fremde.....	246
1.3.1	Der Verlust der Selbstbestimmung als Resultat der Migration....	246
1.3.2	Der Gewinn der Freiheit im Verlust der Heimat.....	251
1.4	Der ambivalente Erfolg einer modernen Selbstbestimmung in der Heimat.....	253
1.5	Fazit und Diskussion.....	255
2.	Die fremde Herkunft als Hort kultureller Gewalt – Feridun Zaimoglus <i>Leyla</i> (2006)	263
2.1	Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten.....	263
	Exkurs VIII Zur wissenschaftlichen Rezeption von interkultureller Literatur – die Verpflichtung auf Selbsterlebtes.....	269
2.2	Die fremde Kultur als archaischer Gesellschaftszusammenhang (Prolog)	275
2.3	Erzähltechnisches Verfahren und Figurengestaltung: Weltanschauung als Wirklichkeit.....	276
2.4	Die Haltlosigkeit des (Über-)Lebens in den archaischen Verhältnissen..	277
2.4.1	Das Gesetz individueller Gewalt: Der sittliche Zusammenhang der Familie und deren doppelte Negativität.....	277
2.4.2	Die Fatalität der alten Gesetze.....	284
2.5	Die Haltlosigkeit der archaischen Lebensart im fortschrittlichen Istanbul: Dekadenz und Armut als Folge von Wohlstand.....	289
2.6	Leylas Lebensentwurf: Individueller Ausdruck und objektives Opfer der kulturellen Verhältnisse.....	292
2.7	Fazit und Diskussion.....	304
III	Schlussbetrachtung.....	313
IV	Literaturverzeichnis	
1.	Primärliteratur.....	322
2.	Sekundärliteratur.....	322
3.	Zeitungsbeiträge und sonstige Quellen.....	337

I. Einleitung

Im Oktober 2010 war die Kanzlerin der Bundesrepublik Deutschland Angela Merkel zu Gast auf dem Deutschlandtag der Jungen Union in Potsdam. Dort erklärte sie den Multikulturalismus offiziell für misslungen: „Der Ansatz für Multikulti ist gescheitert, absolut gescheitert!“¹ Der bayerische Ministerpräsident und CSU-Chef Horst Seehofer bekräftigte diese Position auf derselben Veranstaltung mit den Worten: „Wir als Union treten für die deutsche Leitkultur und gegen Multikulti ein – Multikulti ist tot.“²

Mit diesem programmatischen Urteil grenzen sich die Bundeskanzlerin und der bayerische Ministerpräsident gezielt von einer Einwanderungs- und Integrationspolitik ab, die sie der rot-grünen Vorgängerregierung zusprechen. Beide Politiker wenden sich gegen eine selbstverständliche Anerkennung fremder Kulturen; sie bezweifeln deren durchweg positiven Beitrag für das gesellschaftliche Leben in Deutschland. Damit ist der offiziell noch in den 90er-Jahren politisch anerkannte Multikulturalismus endgültig *revidiert*. Stattdessen ist von politischer Seite die *Integration* etabliert worden. Integration als neuer Maßstab fordert von Migranten, deutsche Werte, deutsche Normen und deutsche Sitten zu übernehmen. Dies gilt – neben der prinzipiellen Beherrschung der deutschen Sprache – als Voraussetzung, dauerhaft in Deutschland bleiben zu können. So kommt die religiös-kulturelle Lebensart der Migranten negativ in den Blick der Politik. Speziell auf Eingewanderte mit islamischer Religionszugehörigkeit, insbesondere jedoch mit türkischer Herkunft konzentriert sich die Kritik. Der größten in Deutschland lebenden migrantischen Minderheit wird das größte *Integrationsdefizit* zugeschrieben. Mittlerweile wird das politische Urteil einer gescheiterten Integration in Bezug auf die türkischstämmigen Einwanderer mit dem Hinweis auf die selbstverständliche Besonderheit ihrer kulturellen Herkunft begründet.³ An diese Migranten ergeht also die politische Forderung, *sich* zu integrieren. Aus den ‚fremden‘ Migranten sollen so Deutsche mit ‚anderen Wurzeln‘

¹ *Merkel erklärt Multikulti für gescheitert*. In: *Spiegel Online* vom 16.10.2010. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,723532,00.htm>. Abgerufen am 04.11.2010 um 16:18 Uhr.

² *Seehofer und Merkel befeuern Leitkultur-Debatte*. In: *Spiegel Online* vom 15.10.2010. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,723466,00.html>. Abgerufen am 04.11.2010 um 16:17 Uhr. Die politische Programmatik dieses Standpunkts, den die CDU geführte Regierung auch in Zukunft verfolgen will, ist in dem im November 2010 vom Bundesvorstand der CDU verabschiedeten Antrag des CDU Parteivorstands *Verantwortung Zukunft* folgendermaßen festgehalten: „In unserer Regierungsverantwortung haben wir Rot-Grüne Multi-Kulti Politik beendet und die Integrationspolitik unter das Leitmotto ‚Fördern und Fordern‘ gestellt. Dafür stehen der Nationale Integrationsplan, die Integrationsgipfel, die Deutsche Islam Konferenz, aber auch die vielfältigen Anstrengungen in den unionsgeführten Ländern. Wir haben damit die Integrationspolitik an unseren Interessen ausgerichtet und Schluss gemacht mit einer Politik falsch verstandener Toleranz.“ (*Verantwortung Zukunft. Antrag des Bundesvorstands der CDU Deutschlands an den 23. Parteitag am 15./16. November 2010 in Karlsruhe*, S. 11. <http://www.cdu.de/doc/pdfc/101025-Antrag-Verantwortung-Zukunft.pdf>. Abgerufen am 08.11.2010 um 15:06 Uhr.)

³ Der Standpunkt ist mittlerweile zur politischen Selbstverständlichkeit geworden, so dass Horst Seehofer, der sich gegen eine weitere „Zuwanderung aus fremden Kulturkreisen“ mit einem Hinweis wehrt, den er nicht begründet: „Es ist doch klar, dass sich Zuwanderer aus anderen Kulturkreisen wie aus der Türkei und arabischen Ländern insgesamt schwerer tun“. Es genügt mittlerweile, einfach auf den *fremden* Kulturkreis zu verweisen, um die mangelnde Integration dieser Bevölkerung zu belegen. (*Seehofer befürwortet Einwanderungsstopp für „fremde Kulturkreise“*. In: FAZ.NET vom 09.10.2010. <http://www.faz.net/s/Rub594835B672714A1DB1A121534F010EE1/Doc~E2B5162CD54A14AC09D0B8...C532C2A9E5D~ATpl~Ecommon~Scontent.html>. Abgerufen am 15.10.2010 um 19:09 Uhr.)

werden, die sich zu Deutschland bekennen.⁴ Mit der Forderung der politischen Elite, dass türkische und muslimische Migranten die demokratische Werteordnung nicht nur ideell, sondern auch praktisch akzeptieren sollen, wird also ‚der Migrant‘ als ein gesellschaftlicher Status mit eigener kultureller Berechtigung und eigenem Existenzraum nicht mehr akzeptiert.

Dieser politische Standpunkt beherrscht nun schon seit geraumer Zeit den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs.⁵ Belege dafür sind neben der Integrationsdebatte, die in der Öffentlichkeit immer noch und immer heftiger geführt wird⁶, der von der Bundesregierung jährlich einberufene Integrationsgipfel, die schon seit 2006 eingerichtete Institution einer Integrationsbeauftragten im Bundeskanzleramt und die Verfolgung eines durch die Bundesregierung projektierten nationalen Integrationsplans. Doch wie kam es überhaupt zu dem Faktum, dass in Deutschland eine Großgruppe von türkischstämmigen Migranten lebt, die der Politik aller maßgeblichen Parteien nun schon seit geraumer Zeit Anlass gibt, von einem Integrationsdefizit zu sprechen?

Politischer Ausgangspunkt der Einwanderungsentwicklung war die Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften. Diese wurde zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Italien am 22.12.1955 vereinbart und mit weiteren Abkommen (Griechenland, Spanien, Türkei, Portugal, Jugoslawien) fortgeführt und ausgebaut. Die Anwerbung verdankte sich *ökonomischen* Bedürfnissen.⁷ Die starke Expansion der deutschen Wirtschaft seit den 50er-Jahren ließ die Nachfrage nach Arbeitskräften steigen. Dadurch sank zugleich die Zahl der auf dem Arbeitsmarkt zur Verfügung stehenden Arbeitskräfte. Dieses Verhältnis von Nachfrage nach und Angebot von Arbeitskräften auszugleichen⁸,

⁴ Die 2009 regierende Partei Deutschlands formuliert dies folgendermaßen: „Für die CDU bedeutet erfolgreiche Integration: Identifikation mit unserem Land, gleichberechtigte Teilhabe und Verantwortung. Der Wille zur Einbürgerung ist das aktive Bekenntnis zu unserem Land und das Bekenntnis zu den Werten unseres Grundgesetzes.“ (*Integration fördern und fordern – Zuwanderung steuern und begrenzen. Themenpapier CDU, Stand 17.08.2009*, S. 3. <http://www.cdu.de/doc/pdf/090817-politik-az-integration-zuwanderung.pdf>. Abgerufen am 10.12.2010 um 18:35 Uhr.)

⁵ Nicht nur die CDU sondern auch die SPD hat sich den Standpunkt der Integration mittlerweile zu eigen gemacht. Im Hamburger Grundsatzprogramm der SPD heißt es: „Einwanderer müssen sich integrieren, wir müssen ihnen dazu alle Möglichkeiten geben, am Leben unserer Gesellschaft teilzunehmen. [...] Unser Grundgesetz bietet Raum für kulturelle Vielfalt. [...] Es setzt aber auch Grenzen, die niemand überschreiten darf, auch nicht unter Hinweis auf Tradition oder Religion.“ (*Hamburger Programm. Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen auf dem Hamburger Bundesparteitag der SPD am 28. Oktober 2007*. SPD-Parteivorstand (Hg.) Willy-Brandt-Haus, 10963 Berlin 2007, S. 36.) Der Vorsitzende der CDU-Fraktion im hessischen Landtag Christian Wagner ist dagegen klarer in seiner Äußerung, wenn er von einem „Mangel an kultureller Sicherheit“ schreibt, der durch mehr „Leitkultur“ behoben werden solle: „Nur eine klare kulturelle Identität wird den Menschen in unserem Land die Sicherheit verschaffen, aus der heraus sie die Kraft zur Gestaltung ihrer Zukunft schöpfen. Wenn wir uns wieder stärker dessen versichern, was uns leitet, dann gewinnen wir inneren Halt zurück, um Freiheit in Verantwortung wahrzunehmen zu können. Wir müssen mehr Leitkultur wagen – um der Freiheit willen.“ (Wagner, Christian: *Mehr Leitkultur wagen*, Stand: 12.03.2007. <http://www.grundsatzprogramm.cdu.de/doc/070312-namensartikel-wagner-christean.pdf>. Abgerufen am 22.10.2010 um 16:24 Uhr.) Auch als Partei vertritt die CDU einheitlich den Standpunkt von Integration. In einem Themenpapier heißt es zur Voraussetzung von Integration: „Integration bedeutet, Verantwortung zu übernehmen für unser Land. Erforderlich ist dafür ein gemeinsames Grundverständnis. [...] Wer in Deutschland leben möchte, muss die zentralen Werte und Normen unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung annehmen, ohne dabei seine Herkunft verleugnen oder seine Wurzeln aufgeben zu müssen. Wo aber Menschenrechte und Demokratie infrage gestellt werden, gibt es kein Recht auf kulturelle Differenz.“ (*Integration fördern und fordern – Zuwanderung steuern und begrenzen* 2009, S. 3.)

⁶ Nicht zuletzt Thilo Sarrazins 2010 erschienenen Buch *Deutschland schafft sich ab* entfachte die öffentliche Debatte um die Integrationsfähigkeit arabisch-türkischer Migranten und brachte die Integrationsdebatte damit auf eine neue Ebene der Argumentation. Vergleiche beispielsweise den Aufruf der *Bild*, in dem Sarrazins Buch in neun Thesen zusammengefasst wird, die man aufgrund der Meinungsfreiheit ‚sagen dürfen müsse‘. (*Diese Sätze muss man sagen dürfen, weil ...* In: *Bild.de* vom 04.09.2010 <http://www.bild.de/BILD/politik/2010/09/04/thilo-sarrazin/neun-unbequeme-meinungen-und-fakten.html>. Abgerufen am 09.11.2010 um 16:56 Uhr.)

⁷ „Mit der offiziellen Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften begann die Bundesrepublik erst, nachdem die Wirtschaft Bedarf an zusätzlichen Arbeitskräften angemeldet hatte.“ (Kamalak, Hasan; Ufuk, Altun: *Arbeitsmigration in der Bundesrepublik Deutschland. Eine kritische Auseinandersetzung mit den Folgen sowie der gewerkschaftlichen Haltung*. Berlin: dissertation.de – Verlag im Internet GmbH 2006, S. 43.)

⁸ Norbert Wenning beschreibt die Funktion der zusätzlichen Arbeitskräfte folgendermaßen: „Da war die Rede von einer mobilen Reservearmee für den Arbeitsmarkt, die die Immobilität der deutschen Arbeitskräfte ausgleicht und bei Konjunkturschwankungen schnell abgeschoben bzw. geholt werden kann. Ein weiteres Wirtschaftswachstum war ohne Erhöhung der Konsumnachfrage möglich, weil die Sparquote der Ausländer sehr hoch war. Weil die vollen Sozialversicherungsbeiträge gezahlt, aber nur im geringen Umfeld Leistungen daraus in Anspruch genommen wurden, gleichzeitig wenig Geld für Wohnungen und kaum etwas für Ausbildung ausgegeben werden mußte, wurde der

war das erklärte Ziel der Politik, die es „als ihre Aufgabe angesehen [hat], die Wirtschaft mit Arbeitskräften zu versorgen. Die Anwerbung ausländischer Arbeitnehmer war eine Konsequenz dieser Politik.“⁹ Gemäß der wirtschaftlichen Entwicklung war die Ausländerpolitik der Bundesrepublik darauf ausgerichtet, nach deren Konjunkturen die Arbeitskräfte auch wieder in die Heimat schicken zu können. So fand per Gesetz das sogenannte ‚Rotationsprinzip‘ Anwendung, nach dem die Mehrheit der Gastarbeiter zunächst unter der Bedingung eines Arbeitsverhältnisses eine Aufenthaltserlaubnis für ein Jahr erhielt.¹⁰ Von dieser rechtlichen Handhabe sah die Regierung jedoch infolge einer – nachdem im Jahr 1966/67 eine kurze wirtschaftliche Rezession einsetzte – wieder erstarken der Wirtschaft Ende der 60er-Jahre ab. Bei Neueinstellungen wären aufgrund der Einarbeitungsphase den Unternehmen nachteilige Kosten entstanden: „Deshalb kamen Bundesregierung und Unternehmen vom Rotationsprinzip Ende der 60er Jahre ab und setzten immer mehr auf Dauerarbeitskräfte.“¹¹ Diese ausländerpolitische Ausrichtung der Bundesregierung änderte sich allerdings abrupt mit der 1973 einsetzenden Wirtschaftskrise:

„Die gegen Ende 1973 beginnende Energiekrise hat eine radikale Wende in der Arbeitsmarkt- und Ausländerpolitik der europäischen Industrieländer herbeigeführt. Sie verhängten nicht nur einen generellen Anwerbestopp für sog. ‚Gastarbeiter‘ [...], sondern machten mehr oder minder die Grenzen gegen unkontrollierte Einwanderung dicht und gingen zu einer restriktiven Ausländer- und Arbeitsmarktpolitik über.“¹²

Aufgrund des Anwerbestopps der Bundesregierung, durch den es Menschen aus Nicht-EG-Ländern (Türkei und Jugoslawien) zudem verboten wurde, nach ihrer Rückkehr in ihr Heimatland wieder nach Deutschland einzureisen, sank die Quote der ausländischen Erwerbstätigen „von 77 % in den 60er Jahren auf 54,3 % im Jahr 1978“¹³. Jedoch führte dies nicht dazu, dass sich die Zahl der in Deutschland lebenden Ausländer verringerte. Einerseits blieben viele Menschen aus den Nicht-EG-Ländern nach dem Arbeitsplatzverlust in der Bundesrepublik, und andererseits vergrößerte sich die ausländische Wohnbevölkerung: „Alle Anzeichen deuteten darauf hin, dass immer mehr Ausländer auf längere Zeit in der Bundesrepublik Deutschland bleiben wollten.“¹⁴

Die Politik reagierte auf diese Entwicklung mit einer dreifachen Zielsetzung:

volkswirtschaftliche Nutzen sehr hoch eingeschätzt.“ (Wenning, Norbert: *Migration in Deutschland. Ein Überblick*. Münster: Waxmann 1996, S. 136.)

⁹ Mehrländer, Ursula: *Soziale Aspekte der Ausländerbeschäftigung*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft 1974, S. 115.

¹⁰ „Wenn ein ‚Gastarbeiter‘ den Arbeitsplatz verlor, endete auch das Aufenthaltsrecht. Die Verlängerung bedurfte der Zustimmung des Arbeitsamtes.“ (Vgl., Kamalak; Ufuk 2006: *Arbeitsmigration in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 44.)

¹¹ Ebd., S. 64 f. So konnten ab 1971 ausländische Gastarbeiter beispielsweise eine fünfjährige Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis bekommen, wenn sie schon über fünf Jahre ein Arbeitsverhältnis in Deutschland nachweisen konnten.

¹² Han, Petrus: *Soziologie der Migration: Erklärungsmodelle, Fakten, Politische Konsequenzen, Perspektiven*. Stuttgart: Lucius und Lucius 2000, S. 66.

¹³ Ebd., S. 74.

¹⁴ Kamalak; Ufuk 2006: *Arbeitsmigration in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 71. Verwunderlich ist dies nicht, war doch der Ausgangspunkt, weswegen es die meisten Gastarbeiter nach Deutschland zog, ihre schlechte ökonomische Lage. Speziell hinsichtlich der Türkei wird diese *Not* einer Arbeitsemigration offensichtlich. Nicht nur, dass die meisten Gastarbeiter aus ländlichen Gegenden akquiriert wurden, in denen eine Unmenge an Menschen durch die ökonomische Umwälzung der Agrarwirtschaft überflüssig und damit mittellos wurden. Durch häufige Wirtschaftskrisen, Inflationen und politische Instabilität wurden darüber hinaus alternative Verdienstmöglichkeiten in der Türkei für eine große Anzahl der Bevölkerung schlichtweg verunmöglicht. So stellt Charles Pauli noch für die 70er-Jahre fest, dass im Zuge der Industrialisierung neben der „industriellen Arbeiterklasse“ in der Türkei eine weitere Gruppe von Arbeitern entstand: „Gemeint sind die Landflüchtlinge, also Landarbeiter, die durch die Mechanisierung der Großgrundbesitzerwirtschaften brotlos wurden, oder Bauern ohne ausreichenden Boden, die versuchten in den Städten Arbeit zu finden. Vor allem sie, aber auch städtische Arbeitslose, stellen eine rund 2,5 Mio. starke industrielle Reservearmee dar [...]. Um die Bedeutung dieser Schicht klarzumachen, muß man ihre Zahl nur der Zahl der beschäftigten Arbeiter gegenüberstellen: 2,5 Mio. offizielle Arbeitslose zu 2,3 Mio. Arbeitern im produzierenden Gewerbe! Es existieren also mehr Arbeitslose oder nur gelegentlich Beschäftigte als in Lohn stehende.“ (Pauli, Charles: *Türkei. Hinter den Kulissen eines Wirtschaftswunders*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: isp-Verlag 1990, S. 31.)

„Es sollten keine weiteren Arbeitskräfte ins Land geholt werden. Diejenigen, die schon im Land waren, sollten möglichst wieder durch Rückkehrförderungsmaßnahmen¹⁵ ins Heimatland befördert werden. Für die Arbeitsmigranten, die auf Dauer in der Bundesrepublik bleiben wollten, sollte eine Integrationspolitik betrieben werden.“¹⁶

Die 1982 neu gewählte konservativ-liberale Regierung unter Bundeskanzler Kohl verabschiedete diese Maßnahmen als Grundsatz ihrer Ausländerpolitik.¹⁷ Zudem verkündete die Regierung, „dass sie bis 1990 den Ausländeranteil an der Bevölkerung der Bundesrepublik halbieren wolle.“¹⁸ Politisch wurde schon damals eine Integrationspolitik vertreten, „die auf der freiwilligen Eingliederung der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien unter Anerkennung der kulturellen Eigenständigkeit dieser Menschen basieren sollte, um ihnen die Rückkehr in ihre Heimatländer offen zu halten. Einerseits sollten Rückkehrhilfen, andererseits muttersprachlicher Unterricht angeboten werden.“¹⁹ Auch von Seiten der Arbeitsmigranten war die Rückkehr in die Heimat das feste Ziel der Mehrheit: „der einzelne türkische Gastarbeiter hat zu Beginn seines Aufenthaltes in der Bundesrepublik Deutschland seinen Aufenthalt hier lediglich als vorübergehend betrachtet.“²⁰

Entgegen des politischen Vorhabens verringerte sich die Gesamtzahl der Ausländer jedoch nicht. Ihre Zahl stieg vielmehr von 4 450 000 im Jahr 1980²¹ auf 5 200 000 im Jahr 1990²². Wie kam es nun zu der stetig ansteigenden Zahl ausländischer, insbesondere türkischer Einwanderer?²³

Zum einen ist dies mit dem schon erwähnten Anwerbestopp der Bundesregierung im Jahre 1973 zu erklären. Aus Angst, die Regierung könnte den Familiennachzug begrenzen, holten viele Migranten nach dem Stopp ihre Familienangehörigen nach Deutschland.²⁴ Zum anderen ergab eine von Dr. Ursula Mehrländer in den Jahren 1970 bis 1973 angefertigte Studie, dass schon im Jahr 1971 „74 % der türkischen Arbeitnehmer ihre ursprünglichen Zeitvorstellungen revidiert haben. [...] Rund ein Drittel der türkischen Arbeitnehmer berichtete bereits 1971, daß sie länger als ursprünglich beabsichtigt bleiben wollen.“²⁵ Diese Entscheidung erklärte ein großer Teil der Befragten damit, ihre Sparziele nicht erreicht zu haben. Darüber hinaus wurden als Gründe die besseren Lebensbedingungen in der Bundesrepublik, die Gewöhnung an das Leben in Deutschland, bessere Ausbildungsbe-

¹⁵ „Der Versuch der Bundesregierung von 1983, durch Prämienzahlungen (10 500-Mark-Gesetz) die Arbeitsmigranten zur Rückkehr in ihre Heimat zu bewegen (am 10. November 1983 wurde das Rückkehrhilfegesetz beschlossen), hat auch nicht zum erhofften Erfolg geführt. Umgekehrt ist die Zahl der Ausländer in Deutschland seit den 80er Jahren stetig gestiegen. Von 1971 bis 1982 ist allein die Zahl der Türken von 653 000 auf 1,58 Millionen (Stand vom September 1982) gestiegen.“ (Han 2000: *Soziologie und Migration*, S. 155.)

¹⁶ Kamalak; Ufuk 2006: *Arbeitsmigration in der Bundesrepublik Deutschland*, S 71.

¹⁷ „Der neu gewählte Bundeskanzler Kohl (CDU) kündigte in seiner Regierungserklärung an, dass die Ausländerpolitik der Bundesregierung sich auf die Begrenzung der Zuwanderung, Förderung der Rückkehr und die Förderung der Integration konzentrieren werde.“ (Tietze, Klaudia: *Einwanderung und die deutschen Parteien. Akzeptanz und Abwehr von Migranten im Widerstreit der Programmatik von SPD, FDP, den Grünen und CDU/CSU*. Berlin: LIT 2008, S. 200. (*Studien zu Migration und Minderheiten* Bd. 19.))

¹⁸ Ebd., S. 79.

¹⁹ Z.B. stellte die FDP, die sich ein Jahr später in der Regierungsverantwortung befand, diese Forderung im Einklang mit der SPD in ihren jeweiligen Bundesfraktionen schon im Jahr 1981. (Tietze 2008: *Einwanderung und die deutschen Parteien*, S. 43.)

²⁰ Ebd., S. 59.

²¹ Ebd.

²² Vgl. Chiellino, Carmine (Hg): *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart. Weimar: Metzler 2000, S. 15.

²³ Die Zahl der türkischen Wohnbevölkerung in Deutschland von 200 354 im 1968 stieg bis zum Jahr 1984 auf 1 425 800 an. (Vgl.: Mehrländer, Ursula: *Rückkehrabsichten der Türken im Verlauf des Migrationsprozesses 1961 – 1985*. In: Meys, Werner; Sen, Faruk (Hgg.): *Zukunft in der Bundesrepublik oder Zukunft in der Türkei? Eine Bilanz d. 25jährigen Migration von Türken*. Frankfurt am Main: Dayyeli 1986, S. 71. (*Schriftenreihe des Zentrums für Türkeistudien* Bd. 4.))

²⁴ Mehrländer schreibt dazu: „Daher erstaunt es nicht, daß eine starke Zuwanderung von türkischen Familienangehörigen nach dem Anwerbestopp von 1973 einsetzte. Dafür ausschlaggebend war, daß in Zukunft die Familienangehörigen nicht mehr in die Bundesrepublik nachgeholt werden durften.“ (Mehrländer 1986: *Rückkehrabsichten der Türken im Verlauf des Migrationsprozesses*, S. 59.)

²⁵ Ebd., S. 55.

dingungen der Kinder und fehlende Arbeitsmöglichkeiten in der Heimat genannt.²⁶ Wer zu dieser Zeit schon seine Familie nach Deutschland geholt hatte und zudem schon länger als fünf Jahre in der Bundesrepublik lebte, plante laut Befragung häufiger einen längeren Aufenthalt.²⁷ Im Jahr 1980 ist laut einer Repräsentativuntersuchung von Mehrländer die Zahl der Türken, die zu diesem Zeitpunkt bereits länger als ursprünglich in der Bundesrepublik zu leben beabsichtigten, auf zwei Drittel angestiegen.²⁸ Das Hauptargument für den längeren Aufenthalt war auch diesmal das nicht erreichte Sparziel.²⁹ Ebenso spielte die sich nicht verbessernde ökonomische Lage im Heimatland wieder eine herausragende Rolle:

„Das mangelnde Angebot an Arbeitsplätzen in den Herkunftsländern veranlaßt die Ausländer nicht nur zur Emigration, die anhaltend schwierige wirtschaftliche Lage in ihren Ländern erschwert auch ihre Rückkehrmöglichkeit. Bei den Türken entfallen 17 % der Nennungen auf diesen Grund.“³⁰

Eine weitere repräsentative Befragung aus dem Jahr 1983 ergab, dass die eigene ökonomische Lage, die im Heimatland als prekär eingeschätzt wurde, nun den größten Hinderungsgrund für eine Rückkehr bildete.³¹ Dabei äußerten 48 % der Befragten, dass sie eine Rückkehr planten, was laut Mehrländer jedoch als „Heimkehrillusion“ gewertet werden müsse, da einerseits die Mehrzahl kein genaues Datum der geplanten Rückkehr benennen konnte und andererseits dies sich aus den Voraussetzungen ergebe, die für eine Rückkehr genannt wurden: „Genauso gute Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten im Entsendeland wie in der Bundesrepublik.“³² Hinzu kommt, dass die Kinder der Migranten, die sogenannte zweite Generation, häufig in Deutschland bleiben wollte: „Viele ausländische Jugendliche wollten aber ihre Eltern, wie sie erklärten, beeinflussen, damit sie die eventuell geplante Rückkehr aufgeben.“³³ So ergibt sich schon Mitte der 80er-Jahre für die Lage speziell der türkischen Migranten folgendes Bild: Ihr ökonomisches Vorhaben, nur zeitweise in der Fremde zu arbeiten und zu sparen, konnten sie nicht realisieren. Aus diesem Grund und wegen der ökonomischen Lage in der Heimat wurde der Aufenthalt häufig auf unbestimmte Zeit verlängert.³⁴ Zudem wurde durch die in Deutschland aufgewachsene Generation eine Rückkehr in die Türkei häufig gänzlich infrage gestellt. Bei den Gastarbeitern, die nun Migranten wurden, ging jedoch mit ihrem Daueraufenthalt in Deutschland der Wunsch nach einer Rückkehr nicht verloren:

²⁶ Ebd.

²⁷ „Insofern kann die Nachholung der Familie als Ausdruck der Abkehr von kurzfristigen Rückkehrabsichten gewertet werden.“ (Ebd., S. 56)

²⁸ Ebd., S. 60.

²⁹ „Die Ausländer haben oft während ihres Aufenthaltes in der Bundesrepublik die Absicht verfolgt, hier möglichst viel Geld zu sparen, um damit im Heimatland eine Existenz aufzubauen oder andere Ziele zu verwirklichen. Diese Vorstellungen mußten sie mit zunehmender Aufenthaltsdauer revidieren. 19 % der Nennungen der Türken enthalten Begründungen, daß sie weniger gespart haben als ursprünglich geplant.“ (Ebd., S. 61)

³⁰ Ebd.

³¹ „Ein Drittel dieser Befragten habe zwar Befürchtungen, im Falle der Rückkehr eine ungesicherte berufliche Existenz zu haben. Andererseits haben sie jedoch auch bestimmte Ziele, die für einen vorläufigen weiteren Verbleib in der Bundesrepublik Deutschland sprechen. Dazu gehören die Erreichung der Rentenanwartschaft, Abschluß der Ausbildung der Kinder, Erreichung von Sparzielen.“ (Ebd., S. 63)

³² Ebd., S. 69.

³³ Ebd.

³⁴ Dass dies zu einem dauerhaften Aufenthalt der Migranten in Deutschland – bei einem bleibenden Rückkehrwunsch – führte, bekräftigt auch Werner Sesselmeier, wenn er schreibt: „Für die hier betrachteten Migrantengruppen ist die Bundesrepublik Deutschland faktisch zum Lebensmittelpunkt und damit zugleich zum Zielland geworden, auch wenn eine Einwanderung auf Dauer ursprünglich gar nicht beabsichtigt war. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Migranten ihren Aufenthalt selbst als zeitlich unbegrenzt verstehen. 1995 hatte sich knapp die Hälfte (47 %) der Ausländer aus den Anwerbeländern für einen dauerhaften Aufenthalt entschieden. [...] Auch wenn sich viele Ausländer bereits für einen dauerhaften Aufenthalt in Deutschland entschieden haben, fühlen sich nur wenige als Einheimische. 1995 hatten lediglich 11 % überwiegend das Gefühl Deutsche zu sein.“ (Sesselmeier, Werner: *Die wirtschaftliche und soziale Situation*. In: Chiellino, Carmine (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2000, S. 47.)

„Trotz ihrer langen Aufenthaltsdauer und trotz des aus unseren Untersuchungen nachweisbaren Integrationsprozesses in die deutsche Gesellschaft läßt sich erkennen, daß Rückkehrabsichten immer noch beibehalten werden. Diese Rückkehrabsichten sind jedoch auch als eine Reaktion auf ihre Situation in der Bundesrepublik Deutschland zu werten.“³⁵

Die großen Volksparteien von SPD und CDU/CSU reagierten auf diese Entwicklung, indem sie ihre Sichtweise auf den Status der Ausländer in Deutschland veränderten. Sie reagierten auf die große Zahl der in Deutschland lebenden Ausländer, die auch perspektivisch die BRD nicht verlassen würden, mit der politischen Entscheidung, sie als festen Bestandteil der deutschen Bevölkerung zu betrachten. Aufgrund der ‚Einsicht‘, dass sich diese Gruppe ausländischer Familien auf Dauer in der Bundesrepublik eingerichtet hat, änderten die politischen Parteien also ihre Umgangsweise. Die oben gezeichnete Integrationspolitik wurde nun auch in der Bundesregierung verfolgt, jedoch mit dem zusätzlichen politischen Bekenntnis, für die Migranten einen Rechtsanspruch auf dauerhaften Aufenthalt und der Möglichkeit der Einbürgerung rechtlich zu kodifizieren.³⁶ Begleitet wurde dieses Bekenntnis allerdings von einer restriktiveren Ausländergesetzgebung. In dem am 1. Januar 1991 in Kraft getretenen Ausländergesetz wurden grundlegende Fragen geregelt, die Einreise, Familienzusammenführung, Aufenthalt und das Ende des Aufenthalts betrafen. War vor 1965 eine Zusammenführung von Familien noch ohne Restriktionen möglich, so fand nun „eine strikte Begrenzung der Familienzusammenführung Anwendung.“³⁷

Die politische Auffassung, dass die in Deutschland lebenden (türkischstämmigen) Einwanderer dauerhaft bleiben – dies spiegelt sich ebenso darin wider, dass der von der Politik programmatisch verfolgte Gaststatus von Eingewanderten zugunsten eines Dauerstatus aufgegeben wurde –, erfährt nun im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs offensichtlich eine Wandlung. Die politökonomischen Hintergründe der Ausländerpolitik und deren Entwicklung transformierten und transformieren sich im Lichte des Diskurses nämlich in eine Frage des kulturellen Zusammenlebens. So war bis in die 90er-Jahre hinein der Diskurs hinsichtlich der in Deutschland lebenden Einwanderer von der Auffassung geprägt, ihre kulturelle Eigenständigkeit sei zu befürworten, da sie einen positiven Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenleben lieferten. Eben jene Perspektive prägt nun umgekehrt die politische Wahrnehmung, denn mit der Einsicht, dass die in Deutschland lebenden Migranten Teil der Gesellschaft sind, rückt ihre kulturelle Besonderheit neu in den Blick der Politik. Anhand des Maßstabs von Integration wird nämlich die Frage nach einem politischen Umgang mit in Deutschland dauerhaft lebenden ausländischen Minderheiten gerade auf Basis des Diskurses neu gestellt, denn nun stehen die Migranten und ihr kulturelles Verhältnis zur deutschen Mehrheitsgesellschaft kritisch zur Debatte. Diese Wirkung der diskursiven Verwandlung politökonomischer Entwicklungen in eine kulturelle Perspektive fand und findet sich dementsprechend in der politi-

³⁵ Ebd., S. 70. Vergleiche dazu auch den Artikel von Maria Dietzel-Papakyriakou. Sie beschreibt die Rückkehrillusion der Migranten als eine „Art Bewältigungsstrategie für besondere Lebensereignisse und Krisen“. Diese stellen „eine Art ‚Daseinstechnik‘ dar, die über manche Schwierigkeiten hinweg half.“ (Dietzel-Papakyriakou, Maria: *Und danach das eigentliche Leben. Alte Migranten in Deutschland*. In: Daweke, Klaus (Hg.): *Migration und kultureller Wandel*. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen 1995, S. 74. (*Zeitschrift für Kulturaustausch* Nr. 1.)

³⁶ Vertrat das Grundsatzprogramm der CDU im Jahr 1978 noch die kulturelle Eigenständigkeit der Ausländer, um „dadurch die Möglichkeit der Rückkehr und Wiedereingliederung in ihre Heimat offen halten zu können“, so änderte sich der Standpunkt in der CDU Ende der 80er Jahre, wie ein Beschluss von 1989 zeigt: „Die Partei beschloss eine Integrationspolitik, die nicht von der Begrenzung- und Rückkehrpolitik, sondern vom Rechtsanspruch auf dauerhaften Aufenthalt und Einbürgerung geprägt wurde.“ (Tietze 2008: *Einwanderung und die deutschen Parteien*, S. 202, 217.)

³⁷ „Ab 1965 wurde dann nur der Nachzug von Ehegatten und Kindern erlaubt, wenn sich der in Deutschland lebende Elternteil mindestens seit drei Jahren, bei den angeworbenen Arbeitsmigranten seit einem Jahr, aufhält. Nach der neuen Bestimmung von 1981 können nur Kinder bis zum Alter von 16 Jahren einreisen, wenn beide Elternteile in Deutschland leben [...]. Das Gesetz zur Neuregelung des Ausländerrechts, das am 1. Januar 1991 in Kraft getreten ist, regelt [...] den Familiennachzug von Ehegatten und minderjährigen ledigen Kindern. [...] In Deutschland findet damit eine restriktive Praxis und strikte Begrenzung der Familienzusammenführung Anwendung“ (Han 2000: *Soziologie und Migration*, S. 75)

schen Praxis wieder, in der seither eine restriktivere Ausländergesetzgebung Einwanderung erschweren und speziell die türkischstämmigen Migranten in Deutschland auf ihre freiwillige (nationalkulturelle) Integration verpflichten sollte und soll. Dieser veränderte politische Umgang, der seinen Ausgangspunkt in der Wiedervereinigung Deutschlands fand, findet seinen vorläufigen Höhepunkt nun in der Aussage von Bundeskanzlerin Merkel, dass der Multikulturalismus gescheitert sei. Darin zeigt sich wiederum die kognitive und handlungsbestimmende Prägekraft diskursiver Entwicklungen, denn die deutsche Ausländerpolitik seit der gezielten Anwerbung von Gastarbeitern verfolgte tatsächlich nie die politische Umsetzung einer kulturellen, sozialen und damit gesellschaftlichen Integration von Einwanderern.³⁸ Dennoch erklärt die Bundeskanzlerin den „Ansatz“ des Multikulturalismus für gescheitert und verweist damit auf die kulturelle Perspektive, von der aus *sie* die politökonomische Entwicklung der Migration in Deutschland betrachtet und ihr in Zukunft mit einer Einwanderungs- und Integrationspolitik begegnen will.

In der Literatur wird das Phänomen der Migration nicht erst seit der ‚Entstehung‘ einer *Interkulturellen Literatur*³⁹ in Deutschland reflektiert und verarbeitet.⁴⁰ Insofern ist es nicht verwunderlich, dass in den vielen seit der Anwerbung der Gastarbeiter entstandenen literarischen Werken interkultureller Autoren, die mittlerweile auch eine große öffentliche Aufmerksamkeit erringen konnten, die Migration in Deutschland als gesellschaftsdiskursives Phänomen ein prominentes Feld ästhetischer Reflektionen bildet.⁴¹ Die Grundlage jener Auseinandersetzungen ist dementsprechend immer durchsetzt von der kulturellen Sichtweise, unter der im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs all die politischen Fakten und politökonomischen Entwicklungen diskursiv erzeugt werden. Wenn also der Diskurs und dessen Wandel seit den 90er-Jahren die Bezugsgröße für die literarischen Reflektionen bildet, womit der *Gegenstand* dieser Arbeit – jene Texte, die sich ästhetisch mit eben jenem Diskurs auseinandersetzen – benannt ist, stellt sich unmittelbar die Frage nach dem spezifischen Zusammenhang von Diskurs und Literatur. Denn dass es sich, um mit Werner Nell zu sprechen, bei Literatur und insbesondere „bei Migrantenliteratur um ästhetische Gebilde, also um das Teilgebiet

³⁸ So erklärt der Soziologe Klaus J. Bade in einer Festrede in der Frankfurter Paulskirche im Jahr 2009: „Die unübersehbare Tatsache der Herausbildung einer echten Einwanderungssituation wurde [...] frühzeitig erkannt und öffentlich benannt. Die wechselnden Regierungskoalitionen von SPD/FDP und, seit der ‚Wende‘ von 1982, von CDU/CSU/FDP reagierten auf die vorgelegten Bestandsaufnahmen und Entwicklungsperspektiven lange mit einer Haltung, die ich damals ‚defensive Erkenntnisverweigerung‘ genannt habe. Sie sprach aus dem parteiübergreifenden, in programmatischen Dokumenten der Unionsparteien noch Anfang der 1990er Jahre gültigen demonstrativen Dementi: ‚Die Bundesrepublik ist kein Einwanderungsland!‘“ (Bade, Klaus J.: *Von der Arbeitswanderung zur Einwanderungsgesellschaft. Festrede in der Frankfurter Paulskirche am 5. November 2009.* http://www.kjbade.de/bilder/2009_11_05_festrede_frankfurter_pauls..._kirche.pdf. Abgerufen am 04.05.2011 um 11:54 Uhr.

³⁹ In dieser Arbeit wird mit dieser Bezeichnung auf deutschsprachige literarische Werke rekuriert, die ästhetisch oder thematisch von Phänomenen der Migration vor dem Hintergrund mehrfach-kultureller Erfahrungsräume beeinflusst sind. Zur literaturwissenschaftlichen Diskussion um eine kategoriale Fassung und Bezeichnung interkultureller Werke siehe auch der Artikel von Sabine Keiner. (Keiner, Sabine: *Von der Gastarbeiterliteratur zur Migranten- und Migrationsliteratur – literaturwissenschaftliche Kategorien in der Krise?* In: Jäger, Ludwig; Kurz, Gerhard (Hgg.): *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht*. München: Fink 1999. S. 3-15. (Jg. 30, 1. Halbjahr.))

⁴⁰ Die Migration als ein Phänomen, dessen sich die Literatur widmet, ist so alt wie die Literatur selbst. Moderne Formen literarischer Auseinandersetzung findet man auch in Deutschland genug. Man denke nur an die Exilliteratur während und nach dem 2. Weltkrieg oder auch die Literatur der DDR, der eine innere Emigration zugesprochen wurde.

⁴¹ Gerade deutsch-türkischen Werken wird eine immer größer werdende öffentliche und literaturwissenschaftliche Beachtung zuteil. Filme deutsch-türkischer Regisseure (Thomas Arslan, Kutlug Ataman oder der international renommierte Fatih Akin) werden ebenso wie Romane deutsch-türkischer Autoren (Yadé Kara, Selim Özdoğan, Emine S. Özdamar und natürlich Feridun Zaimoglu) nicht nur von einer breiten Masse rezipiert. Sie erfahren auch eine wachsende künstlerische Wertschätzung und gesellschaftliche Selbstverständlichkeit. So meint Mely Kiyak im Jahr 2006 nicht zu Unrecht, dass gerade die deutsch-türkische Literatur so verstanden in der deutschen Gesellschaft als selbstverständlicher Teil ‚angekommen‘ sei: „Die neue deutsch-türkische Literatur braucht keine ausgestreckte Hand mehr. Sie ist angekommen und tritt so lange einen Schritt zur Seite, bis sie ihren Platz in der Mitte der Gesellschaft dauerhaft einnimmt und von dort aus ihre Wirklichkeit erzählt“ (Kiyak, Mely: *Aus der Nische in die breite Öffentlichkeit. Generation Almanyä*. In: *Rotary*. 2006, S. 48. (Nr. 11.))

einer kulturellen Praxis handelt, das durch einen thematisch und formal eigenständigen Zugang zur Gesellschaft und zu anderen Praxisfeldern und durch eine eigene Art der Reflexivität gekennzeichnet ist⁴², ist augenscheinlich. Gerade weil Literatur als besonderes Reflexionsmedium weder den Diskurs stiftet noch in ihr der Diskurs einfach nachvollzogen oder gar fortgeschrieben wird, existiert sie einerseits getrennt vom Diskurs und ist andererseits dennoch auf ihn bezogen. Die Frage, die nur auf Basis einer Klarstellung zu beantworten ist, was die Eigenart von Diskurs und Literatur ausmacht, lautet dementsprechend: Wie bestimmt sich das besondere Verhältnis von Literatur und Diskurs, und was heißt das methodisch für die analytische Betrachtung der literarischen Texte, die den Gegenstand dieser Arbeit bilden?

Ausgehend von der Foucault'schen Erkenntnis, dass der Diskurs sich wesentlich durch seine Intertextualität auszeichnet, weswegen alle Aussagen in Bezug auf einen speziellen Diskurs miteinander verwoben sind und sich aufeinander beziehen, so wie Rolf Parr es folgend prägnant formuliert, ist zu schlussfolgern:

„Diskurs – so könnte eine vereinfachende Kurzdefinition lauten – meint in der *Archäologie des Wissens* demnach eine Praxis des Denkens, des Schreibens, Sprechens und auch Handelns, die diejenigen Gegenstände, von denen sie handelt, zugleich systematisch hervorbringt. Diskurse folgen innerhalb bestimmter historischer Schnitte einen für sie spezifischen und sie von anderen unterscheidenden synchronen Set von Regularitäten, das bestimmt, wie und was gedacht, geschrieben, gesprochen, gehandelt werden kann, was als wahr, was als falsch gilt [Herv. i.O.]“⁴³

Hinsichtlich der Gegenstände des Diskurses muss also davon ausgegangen werden, dass allein die Hinsichten und Interpretationsangebote, die *der Diskurs* konstituiert, als einzig sagbare *im* Diskurs erscheinen.⁴⁴ Insofern muss berücksichtigt werden, dass der Diskurs – ganz im Sinne Foucaults – in seiner allgemeinen Bestimmung ohne die ihn formende Macht nicht betrachtet werden kann:

„Der Diskurs ist die Gesamtheit erzwungener und erzwingender Bedeutungen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse durchziehen. [...] Nicht weil man auf verschiedene Weise denkt oder weil man einander widersprechende Thesen vertritt, stehen Diskurse gegeneinander. Sondern zunächst einmal, weil der Diskurs eine Waffe der Macht, der Kontrolle, der Unterwerfung, der Qualifizierung und Disqualifizierung ist, ist er das, worum ein grundsätzlicher Kampf geführt wird.“⁴⁵

⁴² Nell, Werner: *Zur Begriffsbestimmung und Funktion einer Literatur von Migranten*. In: Amirsedghi, Nasrin; Bleicher, Thomas (Hgg.): *Literatur der Migration*. Mainz: Donata Kinzelbach 1997, S. 35. Dieser Auffassung entspricht ebenso Cornelia Zieraus Anspruch, die Migrationsliteratur nicht nach dem Kriterium der Herkunft der Autoren zu begutachten, sondern die ästhetische Verarbeitung derselben in das Zentrum der Analyse zu stellen: „Sucht man nach einem neuen, differenzierten Zugang zu dieser Literatur, sollte dabei vielleicht weniger von der Migrationsbiographie der Autorinnen und Autoren ausgegangen werden. Vielmehr sollte die Art und Weise des Umgangs mit bzw. der *Inszenierung von Migrationserfahrungen im literarischen Text* ins Zentrum rücken. [Herv. i. O.]“ (Zierau, Cornelia: *Wenn Wörter auf Wanderschaft gehen. Aspekte kultureller, nationaler und geschlechtsspezifischer Differenzen in deutschsprachiger Migrationsliteratur*. Tübingen: Stauffenberg 2009, S. 29.)

⁴³ Parr, Rolf: *Diskurs*. In: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hgg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2008, S. 234. Vergleiche auch Michel Foucault selbst. In *Die Archäologie des Wissens* schreibt er, der Diskurs konstituiere sich durch „eine Menge von Zeichenfolgen [...], insoweit sie Aussagen sind“ und insofern als „eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem angehören.“ (Foucault, Michel: *Die Archäologie des Wissens*. Aus d. Frz. von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 156.)

⁴⁴ Vergleiche beispielsweise Foucaults Bemerkungen zur Ordnung des Diskurses in seinem gleichnamigen Werk, in dem er schreibt: „Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, organisiert und kanalisiert wird“ (Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Aus d. Frz. von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Fischer 2001, S. 10 f.)

⁴⁵ Foucault, Michel: *Der Diskurs darf nicht gehalten werden für ...* In: Defert, Daniel; Ewald, François (Hgg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden*. Aus d. Frz. von Michael Bischoff; Hans-Dieter Gondek; Hermann Kocyba; Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 164 f. (*Dits et Écrits. Schriften* Bd. III. 1976-1979.)

Die Macht, die Foucault an dieser Stelle konstitutiv für den Diskurs bestimmt und dessen Begriff er in seinen späteren Werken entwickelt hat,⁴⁶ versteht er logisch und nicht moralisch als nicht nur negative Kraft. Deswegen wird Macht bei „Foucault nicht primär als eine Kraft beschrieben, die repressiv ist, Druck ausübt und zur Unterordnung zwingt, sondern Macht erscheint als produzierend, als das, was bildet und formt, wovon Individuen und ganze Bevölkerungen abhängen.“⁴⁷ Die Macht im Diskurs wirkt daher produktiv, weil sie „in Wirklichkeit die Dinge durchläuft und hervorbringt, Lust verursacht, Wissen formt und einen Diskurs produziert, man muss sie als ein produktives Netz ansehen, das weit stärker durch den ganzen Gesellschaftskörper hindurchgeht als eine negative Instanz, die die Funktion hat zu unterdrücken.“⁴⁸ So verstanden *limitiert* der Diskurs also nicht nur die Standpunkte, die hinsichtlich des in ihm verhandelten und so in ihm erzeugten Gegenstands überhaupt nur existieren, es werden ebenso Interpretationsangebote und damit *Hinsichten* auf den Gegenstand präpariert, in denen sich das Subjekt als tatsächlicher Rezipient wiederfinden beziehungsweise mit denen es sich identifizieren kann.⁴⁹ Im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs wird insofern eine Hinsicht auf die in Deutschland lebenden deutsch-türkischen Migranten erzeugt, als dass ihre Migration, ebenso wie die ausländische Arbeitskräftebeschaffung und ihre politische Regulierung sich als kulturelles Phänomen konstituiert und als solches Eingang in die politische Praxis findet – und diese wiederum treibt den Diskurs in seiner Eigengesetzlichkeit voran. So schafft der Diskurs verbindliche Ansichten: Er bestimmt und setzt durch die ihm inwohnende Macht die Perspektiven und Vorstellungen, die als solche praktisch werden. Der diskursiv verhandelte Gegenstand selbst wird also nur als bestimmte Hinsicht der Interpretation dessen, was ihn auszeichnet, erzeugt *und* diese Hinsicht wiederum bestimmt, wie mit ihm praktisch umgegangen wird. Diese Eigenheit trifft selbst auf literarische Texte zu, wenn sie zum Gegenstand des Diskurses werden. Denn ihnen fehlt das, was den Diskurs wesentlich bestimmt: die *Macht*. Gerade deswegen können literarische Werke im öffentlichen ebenso wie im wissenschaftlichen Diskurs limitierten Hinsichten unterzogen werden.⁵⁰ Dort nehmen sie dementsprechend *diskursive Rollen*⁵¹ ein, in de-

⁴⁶ So schreibt Michael Ruoff, dass zur Entwicklung dessen, was den Diskurs im Sinne Foucaults ausmacht, dieser in seinen späteren Werken die den Diskurs auszeichnende Macht immer stärker in den Fokus rückt: „Zwischen *Die Ordnung des Diskurses* und *Überwachen und Strafen* hat sich das Verhältnis von Macht und Diskurs grundlegend geändert. [...] Entscheidend an dieser Entwicklung ist der Umstand, dass die Macht nun als eigenständige, nicht nur den Diskurs einschränkende Größe, auftreten kann. Sie verliert dadurch langfristig ihre verneinende Funktion und gewinnt eine produktive Seite.“ (Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. Paderborn: Fink 2007, S. 95 f.)

⁴⁷ Bublitz, Hannelore: *Macht*. In: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hgg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2008, S. 274.

⁴⁸ Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*. In: Defert, Daniel; Ewald, François (Hgg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden*. Hrsg. von. Aus d. Frz. von Michael Bischoff; Hans-Dieter Gondek; Hermann Kocyba; Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 197. (*Dits et Écrits. Schriften* Bd. III. 1976-1979.)

⁴⁹ Diese Eigendynamik des Diskurses wird gerade hinsichtlich der Qualität dieser Aussagen, die ihnen als *Wahrheit* zukommt, verständlich. Die Limitierung der Aussagen im Diskurs erfolgt laut Foucault gerade nicht nur durch Ausschließungsmechanismen, sondern ebenso in der Macht, *Wahrheit* diskursiv zu setzen. Das sei gerade auch in Hinsicht auf die Literatur so zu verstehen: „Das Wichtige ist meines Erachtens, dass die Wahrheit weder außerhalb der Macht noch ohne Macht ist [...]. Die Macht ist von dieser Welt; sie wird in ihr dank vielfältiger Dinge hervorgebracht. [...] In Gesellschaften wie den unseren ist die politische Ökonomie der Wahrheit durch fünf historisch wichtige Merkmale charakterisiert: Die Wahrheit ist auf die Form des wissenschaftlichen Diskurses und auf die Institutionen, die ihn hervorbringen, ausgerichtet; sie unterliegt einem konstanten ökonomischen und politischen Anreiz (ein Wahrheitsbedarf ebenso sehr für die ökonomische Produktion wie für die politische Macht); sie ist in diversen Formen Gegenstand einer immensen Verbreitung und Konsumtion (sie zirkuliert in Erziehungs- oder Informationsapparaten, deren Ausdehnung im Gesellschaftskörper trotz einiger strenger Begrenzungen relativ weit reicht); sie wird unter der nicht ausschließlichen Kontrolle durch einige große politische oder ökonomische Apparate (Universität, Armee, Schrift, Medien) hervorgebracht und übermittelt, und schließlich ist sie der Einsatz einer umfassenden politischen Auseinandersetzung und sozialen Konfrontation (ideologische Kämpfe).“ (Foucault 2003: *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 210 f.)

⁵⁰ Foucaults Kritik an der Reduktion des Werkes auf seinen Autor verweist auf einen Fall solcher limitierten Hinsichten. Anstatt literarische Werke interpretatorisch in ihre Schöpferindividuen aufzulösen, analysiert Foucault den Diskurs, in dem und durch den das jeweilige Werk diskursiven Praxen unterworfen ist: „Die betonte Gleichgültigkeit gegenüber den Autoren von literarischen, juristischen, philosophischen oder anderen Texten resultiert aus Foucaults spezifischem Zugriff auf Literatur. [...] Die Rezeption hat oft verkannt, dass es Foucault nicht um die Kategorie ‚Autor‘ in einem essentiellen Verständnis geht, sondern um die, die diese Kategorie in unterschiedlichen historischen Kontexten hat. Er sagt nicht, dass

nen ihre Interpretation in bestimmte Hinsichten auf sie verwandelt ist, ohne dass die literarischen Texte selbst in dieser Rolle aufgehen müssen. Denn der Literatur wiederum kommt als wesentlicher Unterschied zu, dem Zwang des machtsetzenden Diskurses zwar nachgelagert zu sein, weswegen sie stets in einem Verhältnis zu ihm entsteht, sie bezieht sich jedoch von einem logisch freien Ort auf den Diskurs: Literatur besitzt eine Autonomie auf der Grundlage des Diskurses, weswegen sie, ohne von der zwingenden Kraft des Diskurses notwendig affiziert zu werden, diesen zu reflektieren in der Lage ist.⁵² Genau darin liegt ein Moment von Distanz, weil so eine spielerische Auseinandersetzung mit dem Zwangscharakter des Diskurses stattfindet. Es handelt sich also um ein diffiziles Verhältnis, in welchem der Literatur das Moment von *abstrakter Freiheit* zukommt: Als schöne Literatur ist ihr die Freiheit immanent, ästhetische Fiktionen zu inszenieren und zu konstruieren⁵³ – darauf hat Nell in seiner Bestimmung der Migrant*innenliteratur Wert gelegt. Deswegen ist es ihr möglich, unabhängig vom Zwangscharakter des Diskurses diesen zu reflektieren und eigene Standpunkte ästhetisch zu entwickeln und darzustellen.⁵⁴ Zugleich existiert ihre Unabhängigkeit nicht für sich, also ohne den Diskurs und seine Macht, gesellschaftliche Praxis zu setzen und damit die gesellschaftliche Wirklichkeit entscheidend zu beeinflussen.⁵⁵ Eben darin besteht die Abstraktheit der literarischen Freiheit, frei im Bezug auf den Diskurs ihn ästhetisch reflektieren zu können.

Freud ein geniales Schöpferindividuum war, sondern analysiert den Umgang des gesellschaftlichen Diskurses mit den Freud zugeschriebenen Werken.“ (Reinhardt-Becker, Elke: *Autor*. In: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hgg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2008, S. 228 f.)

⁵¹ Vgl. Radeiski, Bettina: *Seuchen, Ängste und Diskurse: Massenkommunikation als diskursives Rollenspiel*. Berlin: de Gruyter 2011. (*Sprache und Wissen* Bd. 5.) Der Terminus der „diskursiven Rolle“ ist Radeiskis Arbeit entlehnt und ist insofern adäquat, als dass er eben jene limitierte Hinsicht und Interpretation, die auch literarischen Werken im öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs zugesprochen wird, begrifflich manifestiert.

⁵² Ein Kurzschluss zwischen Werk und Umwelt ist dementsprechend nicht zuletzt deswegen problematisch, weil somit ein wesentliches Verfahren ästhetischer Darstellung und damit Literatur selbst verworfen würde: die Anschauung. Andrea Jäger formuliert dies folgendermaßen: „Die Literatur [...] lebt vom Verfahren der Anschauung, und zwar durchaus ambivalent: Das Verfahren dient ihr dazu, Wirklichkeiten zu erzeugen, in denen ihre Sicht auf die Welt gilt. Zugleich gehört es aber zu ihrer Form, sich als *Fiktion* auszuweisen, und zwar unabhängig davon, ob ihre Sicht auf die Welt zutrifft oder ideologisch ist. [Herv. i.O.]“ (Jäger, Andrea: *Anschauung. Eine Wahrnehmungsform der Selbstvergewisserung und ein ästhetisches Verfahren der Wirklichkeitskonstruktion*. In: Antos, Gerd; Bremer, Thomas; Jäger, Andrea; Oberländer, Christian (Hgg.): *Wahrnehmungskulturen. Erkenntnis – Mimesis – Entertainment*. Halle, Saale: Mitteldeutscher Verlag 2009, S. 254. (*Massenphänomene* Bd. 3.))

⁵³ „Im ersten Fall stehen Freiheit und Unabhängigkeit künstlerischer Aussagen von jeder Form ideologischer Vorgabe (Staat, Gesellschaft, Kirche, Partei, Mission) im Vordergrund und umschreiben ein seit der Aufklärung rekurrentes, spezifisch neuzeitliches Problem der Befreiung der Kunst/des Künstlers von nicht kunstspezifischen Zwecken. [...] In künstlerisch-poetologischer Perspektive betrifft Autonomie einmal die zunehmende Autonomisierung der Kunst gegenüber poetologischen Vorgaben, dann auch die wachsende Emanzipation von ihrer ursprünglichen Abbildungsfunktion.“ (Wolfzettel, Friedrich: *Autonomie*. In: Barck, Karlheinz et al. (Hgg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2000, S. 434 f. (Bd. 1 *Absenz – Darstellung*))

⁵⁴ Als Schlussfolgerung aus den Ausführungen dürfte ebenso hervorgegangen sein, dass im Gegensatz zu durchaus vorhandenen Anstrengungen, die Diskurstheorie für die Literaturanalyse fruchtbar zu machen – so zum Beispiel Fohrmann, Jürgen; Müller, Harro (Hgg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988. oder Link, Jürgen: *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse*. München: Fink 1983. oder Kittler, Friedrich A.; Turk, Horst (Hgg.): *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977. –, in dieser Arbeit kein Versuch angestrengt werden kann, aus diskurstheoretischen Überlegungen ein methodisch-theoretisches Instrumentarium zu erarbeiten, welches einen analytischen Zugang zu den literarischen Werken selbst eröffnen würde. Schon allein deshalb soll an dieser Stelle explizit darauf verzichtet werden, „Foucaults allgemeinen Begriff des Diskurses mit der speziellen Funktion der Literatur zu vermitteln“, um so eine konstruktive Zusammenführung durch die „Vermittlung zwischen einer diskursanalytischen und einer poetologischen Bestimmung der Literatur, ohne dass beide doch im strengen Sinne in Übereinstimmung zu bringen wären“, zu ermöglichen. (Geisenhanslüke, Achim: *Literaturwissenschaft*. In: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hgg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2008, S. 333. Vergleiche auch Geisenhanslükes Kapitel 2 „Zur Theorie der Literatur bei Foucault“ in seiner Studie zur Literatur bei Foucault: Geisenhanslüke, Achim: *Foucault und die Literatur. Eine diskursive Untersuchung*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1997, S. 13-38. (*Historische Diskursanalyse der Literatur*.)

⁵⁵ Der polnische Wissenschaftstheoretiker Ludwik Fleck betrachtet diese wesentliche Eigenart des Diskurses in der Kategorie des *Denkstils*. In einem Aufsatz von 1947 schreibt er: „Wir schauen mit den eigenen Augen, wir sehen mit den Augen des Kollektivs“. In seiner theoretischen Entwicklung des Konzepts Denkstil thematisiert Fleck gerade den Umschlag einer individuellen Wahrnehmung, die als kollektiv beeinflusste Konstruktion allgemein verbindliche Ansichten generiert. Als solche wirken sie auf die Praxis des Kollektivs. So schreibt er: „Alles Erkennen ist ein Prozeß zwischen dem Individuum, seinem Denkstil, der aus der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe folgt, und dem Objekt“

Insofern stellt sich in Bezug auf eine literaturwissenschaftliche Betrachtung die höchst spannende Frage, *wie* literarische Texte mit ihrer abstrakten Freiheit angesichts des oben beschriebenen Diskurswandels und seiner gesellschaftspolitischen Realität eines Deutschlands nach 1990 umgehen. Damit sind der Gegenstand *und* das Ziel dieser Arbeit gefasst: Es gilt, den Standpunkten der interkulturellen Literatur im Kontext einer sich diskursiv radikalierenden gesellschaftspolitischen Sichtweise auf Migration und Integration speziell türkischstämmiger Einwanderer auf den Grund zu gehen. Was also entnehmen die Werke dem sich wandelnden Einwanderungs- und Integrationsdiskurs, wie fiktionalisieren sie dies, wie deuten sie dies ästhetisch und wie lässt sich aufgrund dieser Momente ihre allgemeine Stellung bestimmen?

Zusammengefasst lautet die methodische Frage der vorliegenden Arbeit also: Wie reflektiert die interkulturelle Literatur in ihrer abstrakt freien, weil literarischen Stellung die Ausländer- und Integrationspolitik nach der Wiedervereinigung mit ihren gesamten den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs kennzeichnenden Deutungsperspektiven?

Prädestiniert für diesen literaturwissenschaftlichen Zugriff auf die interkulturelle Literatur sind natürlich jene Werke, die die Fortschritte des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses registrieren und diesen mit Blick auf das Leben der ersten, zweiten und dritten Generation türkischer Auswanderer in der deutschen Gesellschaft ästhetisch verarbeiten. Aus diesem Grund steht speziell die deutsch-türkische Literatur im Fokus dieser Arbeit. Sie besitzt nicht nur die Besonderheit des Wissens um ‚beide Seiten‘, da sie aus einem mehrfach-kulturellen Erfahrungshorizont entsteht. Darüber hinaus sind es die deutsch-türkischen Migranten, die die vornehmlichen Objekte des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses sind und die auch die meisten literarischen Werke diesbezüglich geliefert haben. Die Auswahl des Korpus der vorliegenden Arbeit, der aus sieben Romanen deutsch-türkischer Autoren aus dem Zeitraum von 1990 bis zur Gegenwart besteht, ist dementsprechend beiden Momenten geschuldet.

Geschuldet ist die Wahl des Korpus darüber hinaus den in den Texten zu findenden Bezügen zu wesentlichen Entwicklungsstationen des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses im Spannungsbogen von ‚Multikulti‘- und ‚Sarrazin-Debatte‘. In der Arbeit fungieren diese Stationen als Darstellungsmittel für die jeweiligen Bezüge und werden daher den zu analysierenden Werken vorangestellt. Dabei werden die sie jeweils dominierenden und sich wandelnden diskursiven Praxen aufgezeigt, wobei der Fokus auf dem politischen Diskurs und diesen sekundierende öffentliche Debatten liegt.

Bei der Analyse wiederum wird folgender Hypothese nachgegangen: In den hier thematisierten deutsch-türkischen Werken der letzten zwanzig Jahre finden sich Bezüge zum Einwanderungs- und Integrationsdiskurs, die *eigene* diskursfremde Standpunkte der Interpretation aufweisen. Diese Positionen verlassen in der Regel die Ebene der Kultur als Distinktionsmerkmal nicht. Vielmehr bildet die Herkunftskultur die Basis für die jeweils eigene sich in den Werken modifizierende Interpretation. Die These der Arbeit lautet also, dass in den untersuchten Werken deutsch-türkischer Literaten der zweiten Generation türkischstämmiger Einwanderer zumeist an der türkischen Herkunftskultur als wesentliches Moment des Subjekts festgehalten wird. Auf dieser Grundlage wird die sittlich-religiöse Lebensart der türkischen Herkunftskultur im Verhältnis zur westlichen Lebenswelt jedoch einer kritischen Prüfung unterzogen. Drastischer formuliert: Im Gegensatz zum öffentlichen *und* (literatur-)wissenschaftlichen Diskurs *dementiert* die deutsch-türkische Literatur in der kritischen Auseinandersetzung die eigene Kultur, *um so* an ihr festzuhalten.

Um die Frage nach der spezifischen Anwendung literarischer Freiheit zu beantworten, ist es darüber hinaus notwendig, die im öffentlichen wie wissenschaftlichen Diskurs sich verschieden ausneh-

(Fleck, Ludwik: *Schauen, sehen, wissen (1947)* In: Schäfer, Lothar; Schnelle, Thomas (Hgg.): *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze. Mit einer Einleitung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 168.)

menden diskursiven Rollenzuweisungen hinsichtlich der hier untersuchten Werke auf ihre Kongruenz hin zu untersuchen und womögliche Funktionalisierungen für eine bestimmte Sicht herauszustellen.⁵⁶ Dies kann natürlich nur auf Basis der Analyse der in den Romanen jeweils verarbeiteten Diskursbezüge und den dabei zur Anwendung kommenden ästhetischen Verfahren geschehen, die den so inszenierten Standpunkten Anschauung und Plausibilität verleihen. Notwendig ist eine solche analytische Selbstreflexion auch deswegen, weil diese Arbeit aufgrund des Gegenstands zwangsläufig auf einem höchst streitbaren Feld theoretischer Betrachtungen und wissenschaftlicher Debatten operiert. Ein kurzer Abriss des historisch-theoretischen Fortschritts germanistischer Forschung zeigt nämlich, dass speziell hinsichtlich der interkulturellen Literatur ein zentrales Problem literaturwissenschaftlicher Theoriebildung existiert. Entweder werden interkulturelle Werke ausschließlich als Ausdruck globaler beziehungsweise gesellschaftlicher Phänomene wie Migration und gesellschaftspolitischer Diskurse wie den erläuterten Einwanderungs- und Integrationsdiskurs betrachtet, oder sie werden rein relational auf ästhetische Momente ihrer Literarizität zurückgeführt, weshalb sie frei von Subsumtionen politischer Standpunkte seien.

Wenigstens seit den letzten zwei Dekaden existiert ein vermehrt wachsendes Interesse der Literaturwissenschaft an interkulturellen Werken. Dieses verdankt sich nicht zuletzt Entwicklungen innerhalb der Germanistik. Aus theoretischen Impulsen des Fachs *Deutsch als Fremdsprache* trat in Verbindung mit kulturwissenschaftlichen Ansätzen gar ein neuer Wissenschaftszweig – die *Interkulturelle Germanistik* – hervor.⁵⁷ Sensibilisiert für kulturelle Entwicklungen rückten mehr und mehr deutschsprachige Werke von Autoren nichtdeutscher Herkunft in den Fokus wissenschaftlicher Rezeption.

Ende der 70er-Jahre erwachte ein wissenschaftliches Interesse an deutschsprachiger Literatur ausländischer Autoren: Der Münchner Romanist Harald Weinrich und seine Mitarbeiterin Irmgard Ackermann beschäftigten sich in dem frisch gegründeten Institut für *Deutsch als Fremdsprache* (DaF) erstmals mit der von Ausländern verfassten Literatur – zunächst unter didaktisch-pädagogischen Fragestellungen.⁵⁸ Ihr wissenschaftliches Interesse galt dabei dem Selbstverständnis und der Motivation der Autoren und ihrer Lokalisierung in der literarischen Landschaft der Bundesrepublik Deutschland.⁵⁹ So schufen Weinrich und Ackermann „mit ihren Schreibwettbewerben und den daraus hervorgehenden Anthologien ein neues Forum [...] und ein besonderer Preis wurde ausgelobt“, der *Adelbert-von-Chamisso-Preis*.⁶⁰ Diese Ehrung – auf Harald Weinrichs Initiative hin mit der Robert Bosch Stiftung 1985 ins Leben gerufen – war für deutschsprachige Autoren nichtdeutscher Muttersprache ausgelobt und fand mit dem türkischstämmigen Aras Ören seinen ersten Preis-

⁵⁶ Speziell in dieser Hinsicht ist es äußerst wichtig, das literarische Werk getrennt von seiner diskursiven Verarbeitung zu betrachten. Nur so kann einer „Kolonisierung der Migrantenliteratur“, wie Petra Günther es formuliert, entgangen werden. Zugleich können auf dieser Basis diskursive Praxen wie folgende aufgedeckt werden: Laut Günther gebe es beispielsweise die Praxis, die deutsch-türkische Literatur „ganz offensichtlich zu einem reinen Demonstrationsfall für ein vorgängiges Theoriekonzept“ zu funktionalisieren. So sieht sie es im Fall Emine S. Özdamars *Das Leben ist eine Karawanserei* realisiert. (Günther 2002: *Kolonisierung der Migrantenliteratur*, S. 154.)

⁵⁷ Vergleiche die Internetpräsenz der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG): <http://www.germanistik.unibe.ch/gig/seiten/aims.htm>. Abgerufen am 27.01.2011 um 17:43 Uhr. Zur Entstehung der *Interkulturellen Germanistik* siehe auch: Wierlacher, Alois: *Interkulturelle Germanistik. Zu ihrer Geschichte und Theorie. Mit einer Forschungsbibliographie*. In: Wierlacher, Alois; Bogner, Andrea (Hgg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart: Metzler 2003, S. 1-46.

⁵⁸ Vergleiche die Internetpräsenz des Instituts für Deutsch als Fremdsprache der Ludwig-Maximilian-Universität München (LMU): http://www.daf.uni-muenchen.de/ueber_uns/index.html. Abgerufen am 27.01.2011 um 17:22 Uhr.

⁵⁹ Vergleiche dazu beispielsweise: Ackermann, Irmgard; Weinrich, Harald (Hgg.): *Eine nicht nur Deutsche Literatur. Zur Standortbestimmung „Ausländerliteratur“*. Piper: München 1984.

⁶⁰ Yeşilada, Karin: *Türkischdeutsche Literatur*. In: Demir, Tayfun (Hg.): *Türkischdeutsche Literatur. Chronik literarischer Wanderungen*. Duisburg: Dialog Edition 2008, S. 12.

träger.⁶¹ Ziel war es, das öffentliche Interesse an einer solchen Literatur zu fördern – einer Literatur, die letztlich zum Kulturverständnis beitragen sollte.

Im Umkreis dieser Initiative entstanden die ersten wissenschaftlichen Untersuchungen. Doch befassten sie sich hauptsächlich mit den Autoren, die aufgrund ihres Ausländerdaseins beispielsweise als „Betroffene“ charakterisiert wurden, deren Literatur insofern „ein Mittel [darstellt] den Kreis der Betroffenen zu erweitern, um den Prozeß der Identifizierung und der Selbstfindung zu beschleunigen“.⁶² Soziale und gesellschaftliche Diskriminierung und die Behandlung als Fremde wurden in dieser wissenschaftlichen Perspektive als Motivation der Autoren betrachtet, deren Literatur damit zu einem *Mittel* der gesellschaftlichen Aufklärung soziopolitischer Diskriminierung erklärt wurde.⁶³ Auch die von Wierlacher begründete *Interkulturelle Germanistik* ging von soziologischen und didaktischen Überlegungen aus, die ihre Vertreter in der Literatur der Einwanderer belegt sahen. Die gesellschaftliche und politische Behandlung der Migranten als Fremde und Ausländer, was diese in ihren Werken thematisierten, wurde beispielsweise in die Kategorie der Fremdwahrnehmung überführt.⁶⁴ Den Werken wurde – im Zuge wissenschaftlicher Popularisierung und Fortschreibung xenologischer Theorien⁶⁵ – die Funktion zugeschrieben, eben jene Fremdheit nicht nur darzustellen, sondern sie dadurch der Gesellschaft als ihre Vorurteile widerzuspiegeln und so bewusst zu machen. Diese Funktion der interkulturellen Literatur nimmt beispielsweise Heidi Rösch in ihrer Arbeit *Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext* aus dem Jahr 1992 auf, um die Literatur ausländischer Autoren als didaktisches Mittel interkultureller Erziehung zu erläutern.⁶⁶ Eine solche wissenschaftliche Perspektive gerät im Laufe der 90er-Jahre jedoch in die Kritik. So beanstandet Immacolata Amodeo in ihrer Dissertation von 1996, dass sich das Interesse der älteren Forschung „fast ausschließlich auf eine soziokulturelle oder auf eine thematische Analyse“⁶⁷ beschränke. Seit dieser Kritik ist zu bemerken, dass die Ästhetik und die Literarizität der interkulturellen Literatur nun vermehrt in den wissenschaftlichen Fokus gerückt werden. So bestimmt beispielsweise Amodeo die interkulturelle Literatur als eine „Randliteratur der Fremde, von einer heterogenen Minderheit produziert“, deren Ästhetik zustande komme „aufgrund von Kulturkontakten, von Überlagerungen kultureller Traditionen und aufgrund kultureller Vermischungen; es handelt sich um eine interkulturelle Ästhetik“⁶⁸.

⁶¹ Vgl. Yeşilada 2008: *Türkischdeutsche Literatur*, S. 12.

⁶² Schierloh, Heimke: *Das alles für ein Stück Brot. Migranteliteratur als Objektivierung des „Gastarbeiterdaseins“*. In: Henning, Jörg; Straßner, Erich; Rath, Rainer (Hgg.): *Sprache in der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1984, S. 21. (*Beiträge zur Sprachwissenschaft* Bd. 4)

⁶³ Vgl. z.B. auch Frederkind, Monika: *Schreiben gegen Vorurteile. Literatur türkischer Migranten in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin: Express-Edition 1985.

⁶⁴ So beispielsweise in Erhard Stöltings Beitrag. In diesem schreibt er, dass aufgrund der Mechanismen einer Fremdwahrnehmung, die „Fremdheit [...] zur unabdingbaren Voraussetzung der bewussten Wahrnehmung von Normalität“ werde. (Stölting, Erhard: *Mechanismen der Fremdwahrnehmung in der „Gastarbeiterliteratur“ und im Alltag*. In: Rösch, Heidi (Hg.): *Literatur im interkulturellen Kontext. Dokumentation eines Werkstattgesprächs und Beiträge zur Migranteliteratur*. Berlin: Technische Universität Berlin 1989, S. 44.)

⁶⁵ Eine gute Übersicht zu entscheidenden Werken der sogenannten Fremdeheitsforschung und ihrer wissenschaftshistorischen Ursprünge bieten Alois Wierlacher und Corinna Albrecht. (Albrecht, Corinna; Wierlacher Alois (Hgg.): *Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung*. München: Iudicium 1993.) Einen aktuellen Stand der xenologischen Forschung liefert Dorothee Bühner. (Bühner, Dorothee: *Die Bedeutung der kulturwissenschaftlichen Xenologie*. München: GRIN 2008.)

⁶⁶ Rösch, Heidi: *Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext: eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami*. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1992.

⁶⁷ Amodeo, Immacolata: „Die Heimat heisst Babylon“ *Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland*. Westdeutscher Verlag: Opladen 1996, S. 12.

⁶⁸ Ebd., S. 108 f. Auch Petra Thore nimmt diese Perspektive in ihrer Arbeit auf, in der sie die Identitätsbildung und -bewahrung als das zentrale Thema der interkulturellen Literatur festhält. Dieses Thema wiederum sieht Thore durch eine differente Perspektive verwirklicht, in der „das Eigene und das Fremde oszillierend ihre Plätze miteinander [tauschen] und [sich] vermischen [...] zu nicht mehr eindeutig entflechtbaren Geweben.“ Diese Heterogenität, die sich in der Migranteliteratur bemerkbar mache, müsse ihrer Meinung nach „wahrgenommen und als Anteil [...] ihrer besonderen Ästhetik anerkannt werden.“ (Thore, Petra: „wer bist du hier in dieser stadt, in diesem land, in dieser neuen welt“. *Die Identitätsbalance in der Fremde in ausgewählten Werken der deutschsprachigen Migranteliteratur*. Eleanders Gotab: Stockholm 2004, S. 147, 34.)

Solche in den 90er-Jahren sich bloß vereinzelt findenden wissenschaftlichen Untersuchungen waren der Auftakt für ein sich nun verallgemeinerndes germanistisches Interesse an interkultureller Literatur. So resümiert Helmut Schmitz in der Einleitung seines Sammelbandes *Von der nationalen zur internationalen Literatur* aus dem Jahr 2009 diese Entwicklung retrospektiv:

„Mit dem zunehmenden Wandel der deutschen Gesellschaft zu einer globalisierten, polykulturellen Kultur gibt es in den letzten Jahren im literarischen und akademischen Betrieb eine zunehmende Sensibilisierung für den Beitrag von Schriftstellerinnen und Schriftstellern zur Gegenwartsliteratur, deren Muttersprache nicht oder nicht nur deutsch ist und die nach Deutschland immigriert oder Kinder bzw. Enkel von Immigranten sind.“⁶⁹

Unter welchen differenten Gesichtspunkten die nun viel beachtete interkulturelle Literatur *ästhetisch* betrachtet wurde, fasst Schmitz sodann zusammen:

„Diese interkulturelle Literatur wird mittlerweile akademisch begrüßt als eine Herausforderung an Konzepte homogener nationaler Identitäten, als Form des Schreibens nach der Auflösung von festen nationalen Kulturbegriffen nach dem Ende der ost/westlichen Machtblöcke, als Literatur jenseits eines bürgerlichen Literaturbegriffs mit seinem Hintergrund in Nationalismus und Imperialismus, als Literatur, die die Gegensätze von ‚Fremd‘ und ‚Eigen‘, Einheimischem und Fremden unterläuft, als eine Literatur der Hybridität und der Patchwork-Identitäten, die sowohl den Gegebenheiten der Globalisierung angemessener sei als auch der multikulturellen Situation in Deutschland selbst. Eine Literatur also, die [...] die Illusion einer homogenen kulturellen Identität als auch nicht-bipolare und hierarchische Begegnungen mit dem Fremden erfahrbar macht [...].“⁷⁰

Gemeinsam ist den verschiedenen Aspekten, die im wissenschaftlichen Diskurs anhand der interkulturellen Literatur erörtert werden, eine ihnen immanente *kulturelle* Perspektive. Diese Literatur wird also – unter verschiedensten Bezugnahmen und Funktionalisierungen – als ästhetischer Ausdruck veränderter globaler, nationaler und individueller kultureller Gegebenheiten betrachtet. Karl Esselborn fasst diese Perspektive des wissenschaftlichen Diskurses hinsichtlich ihrer ihr zugrunde liegenden spezifischen Kulturtheorien zusammen:

„Erst seit dem unübersehbaren Hervortreten der Literatur der Arbeitsmigration seit den 1980er Jahren waren neue und ältere Formen einer offenen, hybriden, ‚interkulturellen‘ deutschsprachigen Literatur von der Literaturwissenschaft zunehmend wieder wahrgenommen und unter dem Einfluss von *multicultural* und *postcolonial studies* und des *cultural turn* auch in den Philologien zum Gegenstand einer transnational und kulturwissenschaftlich erweiterten Germanistik gemacht worden. [Herv. i.O.]“⁷¹

Für Petra Günther wiederum gründen diese Herangehensweisen auf zwei kulturtheoretischen Komplexen⁷², die sie – den Forschungsstand in ihrem Aufsatz im Jahr 2002 resümierend – für die deutsche interkulturelle Literaturwissenschaft als paradigmatisch erachtet:

⁶⁹ Schmitz, Helmut: *Einleitung: Von der nationalen zur internationalen Literatur*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam, New York: Rodopi 2009, S. 7. (*Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Bd. 69.)

⁷⁰ Schmitz 2009: *Einleitung: Von der nationalen zur internationalen Literatur*, S. 8.

⁷¹ Esselborn, Karl: *Neue Zugänge zur inter/transkulturellen deutschsprachigen Literatur*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam – New York: Rodopi 2009, S. 43. (*Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Bd. 69.)

⁷² Dabei ist zu sagen, dass die postkoloniale Theorie sich als eine neben vielen wissenschaftlichen Strömungen und theoretisch-philosophische Anschlüssen in den *Cultural Studies* einordnet. Den theoriegeschichtlichen Hintergrund arbeitet beispielsweise Oliver Machart auf. (Machart, Oliver: *Cultural studies*. Konstanz: UVK 2008.)

„In idealtypischer Verkürzung lassen sich zwei Komplexe gegenüberstellen: Neben die vorwiegend aus einem anglo-amerikanischen Theoriezusammenhang stammenden *cultural studies* tritt die eher in Deutschland beheimatete sogenannte interkulturelle Hermeneutik, die insbesondere für die von Alois Wierlacher und Dietrich Krusche begründete interkulturelle Germanistik fundamental ist. Es geht zentral um die Frage, ob und inwieweit kulturelles Verstehen möglich ist. Während die interkulturelle Hermeneutik von ihrem Ansatz her von sogenannten das Verstehen und die Verständigung ermöglichenden Universalien ausgeht, betonen die *cultural studies* statt interkultureller Verständigung eher die Inkommensurabilität bestimmter kultureller Erfahrungen. [Herv. i.O.]“⁷³

Auf Basis von Günthers „Verkürzung“ lassen sich also zwei paradigmatische Perspektiven ermitteln, die in den jeweiligen Herangehensweisen die interpretatorische Optik auf die interkulturelle Literatur bestimmen. Denn in beiden wirken sich die verschiedenen Aspekte der Theoriebildung logischerweise auf die wissenschaftliche Beweisabsicht aus.

So gründet die erste Perspektive auf einem durch die postkoloniale Theoriebildung fundierten wissenschaftlichen Interesse, die literarischen Werke auf ästhetische Darstellungen der von Homi K. Bhaba geprägten kulturellen Hybridität⁷⁴ hin zu befragen, Inszenierungen nationalkultureller Stereotype als Schein nicht existierender homogener Kulturen zu entlarven oder diesen – im Sinne Edward Saids beispielsweise – eine anthropologische Notwendigkeit zu entnehmen, da erst durch das Bild des Fremden die eigene Identität konstituiert werden könne.⁷⁵

Dagegen ist die zweite Perspektive von einer xenologischen Theoriebildung der interkulturellen Germanistik beeinflusst und befragt insofern die Literatur, inwiefern sie ihre ästhetische Qualität realisiere – gemeint ist die literarische Darstellung kultureller Fremdheit –, die den Leser zu der Möglichkeit interkulturellen Verständnisses ver helfe:

„Literatur als verfremdender Umgang mit Zeichen enthält und relativiert kulturelle Fremdheit, sensibilisiert für Differenz erfahrung überhaupt, übt als Simulation fremdkultureller Erfahrung (ohne Gewalt und Unterwerfung), als Experiment und Spiel in den Umgang mit Differenz ein.“⁷⁶

Beide Perspektiven, die in der interkulturellen Literaturwissenschaft Anwendung finden und an dieser Stelle nur grob und reduziert wiedergegeben wurden, wenden sich der interkulturellen Literatur immer schon mit einer Sichtweise zu, die den gesellschaftlichen Kontext in seiner Unmittelbarkeit ausblendet. Esselborn spitzt diese Beobachtung polemisch zu, wenn er darin ein Tabu er-

⁷³ Günther, Petra: *Kolonisierung der Migrantenliteratur*. In: Hamann, Christof; Sieber, Cornelia (Hgg.): *Räume der Hybridität: Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 2002, S. 154. (*Passagen. Transdisziplinäre Kulturperspektiven* Bd. 2.)

⁷⁴ In seiner Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft erörtert Michael Hofmann die Grundzüge des Postkolonialismus: „Der Postkolonialismus nimmt in seiner Theoriebildung Impulse des Marxismus und der Imperialismus-Forschung auf, überwindet aber ein Denken, das einseitig durch ökonomische Kategorien bestimmt ist und fragt besonders nach den kulturellen Gegebenheiten der postkolonialen Weltgesellschaft.“ Homi Bhaba beantwortet diese Gegebenheiten, wenn er laut Hofmann sagt, dass „die Einzelkultur, aus der ein Mensch stammt, durch die Kreuzung und Opposition der verschiedensten Tendenzen gekennzeichnet ist. Das einzelne Subjekt der postkolonialen Welt kann nur (wie eigentlich alle Subjekte in der menschlichen Geschichte) eine hybride Identität erwerben.“ (Hofmann, Michael: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn: Fink 2006, S. 27 f.)

⁷⁵ So versteht Hofmann es beispielsweise als Aufgabe einer interkulturellen Literaturwissenschaft – anschließend an Edward Said Theorie des Orientalismus – zu zeigen, „dass der literarische Diskurs häufig subversive Wirkungen gegenüber den offiziellen Herrschaftsdiskursen ausüben kann und so die klischeehaften und entwürdigenden Bilder des Anderen umgehen kann, gegen die sich Edward Said mit Recht gewehrt hat.“ (Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 36.) Auch die vorher genannte Perspektive, die in der Literatur kulturelle Heterogenität literarisch ausgedrückt sieht, wird beispielsweise von Aglaia Blioumi explizit als Forschungsziel in der Einleitung des Sammelbandes *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten* formuliert: „Die Aufgabe der Wissenschaft wird in diesem Band ziemlich übereinstimmend darin gesehen, mit ihren theoretischen wie interpretatorischen Bemühungen bestehende interkulturelle Strukturen zum Vorschein zu bringen.“ (Blioumi, Aglaia: *Einleitung*. In: Blioumi, Aglaia (Hg.): *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten*. München: Iudicium 2002, S. 11.)

⁷⁶ Esselborn 2009: *Neue Zugänge zur inter/transkulturellen deutschsprachigen Literatur*, S. 53 f.

kennt, die interkulturelle Literatur daraufhin zu begutachten, was sie dem sie umgebenden gesellschaftspolitischen Diskurs ästhetisch entnimmt:

„Die Reduzierung ausgerechnet der Literatur der Migration, der Minderheiten und der Globalisierung auf den die Literaturwissenschaft vermeintlich allein legitimierenden Kernbereich, die ‚Literarizität‘ der Texte, und die tabuisierende Ausblendung des gesamten gesellschaftlichen Kontextes als Rahmen literarischer Kommunikation ist in ihren sehr unterschiedlichen (historischen) Motiven nur schwer nachvollziehbar“⁷⁷

In seiner polemischen Zuspitzung wendet sich Esselborn gegen einen theoretischen Zugang zu dieser Literatur, der sie auf eine ästhetische Selbstbezüglichkeit reduziere:

„Der politische und gesellschaftliche Kontext, der auch die ästhetische Dynamik mit bestimmt, ist nicht aus den literarischen Texten herauszunehmen. Eine ästhetische Neutralisierung von ‚Fremdheit‘ zu ‚Verfremdung‘ bzw. von kultureller Vermischung zu einem hybriden ‚dritten Raum‘ der Literatur wird dem Gegenstand nicht gerecht.“⁷⁸

Wie oben angesprochen, lässt sich dem hier angestellten kurzen Überblick der interkulturellen Literaturwissenschaft und ihren diversen theoretischen Herangehensweisen ein zentrales Problem entnehmen. Dabei handelt es sich um die Diskussion, auf welcher theoretischen Grundlage gerade mit ästhetischen Texten, die auf der Basis kultureller und gesellschaftlicher Phänomene wie Migration entstehen, umzugehen sei. Interkulturelle Texte zu erschließen, birgt insofern die Problematik, einer literaturimmanenten Verknüpfung gesellschaftspolitischer Diskurse mit deren ästhetischer Verarbeitung gerecht zu werden, ohne dabei *weder* dem literarisch verarbeiteten Diskursbezügen *noch* der Literarizität und spezifischen Ästhetik dieser Texte ihre jeweilige Relevanz zu nehmen. Um genau dem gerecht zu werden, wählt diese Arbeit mit dem oben erläuterten methodischen Zugang zur interkulturellen Literatur einen *dritten Weg*. Es handelt sich dabei um den Versuch, beide in den jeweils angerissenen literaturtheoretischen Herangehensweisen disparat aufgelösten Momente von Literarizität und gesellschaftspolitischem Bezug sinnvoll zu verknüpfen.

Auf dieser Grundlage ist es zudem möglich, die vielen oben nur grob angerissenen Ansätze literarischer Theoriebildung daraufhin zu befragen, ob und inwiefern sie sich auf die zu untersuchenden Werke tatsächlich applizieren lassen. Sind sie denn konkret anwendbar, die in der interkulturellen Literaturwissenschaft vielfach und sehr differenziert fruchtbar gemachten theoretischen, in den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen zu verortenden Konzepte zu Kultur, kultureller, kollektiver oder nationaler Identität, kultureller Differenz, kultureller Hybridität, Multi-, Trans-, Intra- und Interkulturalität, literarischer Alterität, kulturellen Verstehens und Verständigens etc.? Um dies zu beantworten, wird in dieser Arbeit an geeigneter Stelle ein *Exkurs* das jeweilige theoretische Konzept erörtern und es im Verhältnis zum jeweiligen Werk diskutieren.

Die so gewonnenen Erkenntnisse bilden sodann die Grundlage, um die Spezifik der allgemeinen Leistung der deutsch-türkischen Literatur in Bezug auf den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs seit der deutschen Wiedervereinigung 1989/90 zu bestimmen, welche sich erst aus der Gesamtschau der Positionen der untersuchten Werke ergibt. Diese Spezifik wird in den Schlussbemerkungen dieser Arbeit erörtert und diskutiert.

⁷⁷ Ebd., S. 53.

⁷⁸ Ebd., S. 58.

II. Analyse

A. Deutschland als neue Heimat: Das Problem der Identitätsfindung als Prozess der Integration

0. Der Einwanderungsdiskurs zu Beginn der 90er-Jahre: Das wiedervereinigte Deutschland zwischen nationalistischer Ausländerpolitik, Fremdenfeindlichkeit und Multikulturalismus

Zu Beginn der 90er-Jahre befand sich die wirtschaftliche Lage der Bundesrepublik im Abschwung. Die Wiedervereinigung Deutschlands löste zwar einen kurzzeitigen Boom aus, diesem folgte jedoch eine Wirtschaftskrise, in der die Arbeitslosigkeit in Ost und West rasant stieg:

„Die wirtschaftliche Entwicklung ist in den wenigen Jahren seit 1990 zunächst durch einen von der Vereinigung der beiden deutschen Staaten ausgelösten Wirtschaftsboom gekennzeichnet. [...] Mit dem Abflauen dieses Aufschwungs und der folgenden Rezession im Jahre 1993 ging die Zahl der Erwerbstätigen wieder um eine Million zurück. [...] Im Osten verlief die Entwicklung wesentlich dramatischer: Die Zahl der Erwerbstätigen hat sich seit 1989 drastisch von fast zehn auf knapp 6,5 Millionen reduziert, die Zahl der Arbeitslosen bewegt sich seit 1991 fast ständig über eine Million“⁷⁹

Diese ökonomische Lage wurde im öffentlichen Diskurs als eine gesellschaftliche Krise verhandelt, in der die Sicherheit und die Stabilität des Landes infrage stand. So beschreibt *Der Spiegel* 1992 in der Überschrift eines Artikels mit dem Titel *Dieses Land wird unregierbar* die Situation Deutschlands folgendermaßen:

„Deutschland auf dem Weg in eine andere Republik: Die Rechte wird populär, die Regierung findet kein Konzept gegen die Krise. Im Osten stirbt die Industrie, der Westen steht am Rande einer Rezession, Verteilungskämpfe mit ungeahnter Wucht drohen.“⁸⁰

Der Spiegel beurteilt eine sich verstärkt äußernde Fremdenfeindlichkeit in Politik und Gesellschaft als Resultat der schlechten ökonomischen Lage, weswegen es zu Verteilungskämpfen, Ängsten und Aggressionen kommen würde.⁸¹ Die in dieser Zeit unbestritten den öffentlichen Diskurs beherr-

⁷⁹ Wenning 1996: *Migration in Deutschland*, S. 157.

⁸⁰ „Dieses Land wird unregierbar“ In: *Der Spiegel* Nr. 38 1992 vom 14.09.1992, S. 18.

⁸¹ Ebd., S. 19. Dem gegenüber halten Margret und Siegfried Jäger Politik und Medien für nicht unerhebliche Faktoren einer sich verstärkenden Fremdenfeindlichkeit. Sie meinen, „daß in der deutschen Bevölkerung ein enormer Bodensatz an rassistischen und völkischen Denken besteht, der jederzeit und nahezu beliebig von Politik und Medien aufgegriffen und aktiviert werden kann.“ (Jäger, Margret; Jäger Siegfried: *Die Restauration rechten Denkens*. Erschienen in: Forschungsinstitut der Internationalen Wissenschaftlichen Vereinigung Weltwirtschaft und Weltpolitik (IWVWW). Berichte November 1999, S. 38-57. www.diss-duisburg.de/Internetbibliothek/Artikel/Restauration_d_rechten_Den...kens.htm. Abgerufen am 05.03.2010.) In einem anderen Artikel von *Der Spiegel* im Jahr 1993 wird gar eine historisch

schenden xenophoben Tendenzen jedoch nur mit wirtschaftlichen Verhältnisse zu erklären, wird den damaligen politischen Debatten nicht gerecht, gingen ihr doch darüber hinaus „heftige, zum Teil populistisch gestaltete Konflikte zwischen den politischen Parteien“⁸² im Streit um die Reformierung des Asylrechts einher. Mit politischen Parolen wie „Das Boot ist voll“⁸³ wurde die Ausländergesetzgebung für Asylsuchende so verschärft, dass sie in „der faktischen Abschaffung des Artikels 16 GG“ im Jahr 1993 mündete, der das Asylrecht als Grundrecht verfassungsmäßig verankerte.⁸⁴ Damit wurde die politische Zielsetzung, die nach dem Zusammenbruch des Ostblocks in der Begrenzung des Zuzugs von Ausländern, speziell von ‚Flüchtlingsströmen‘ bestand⁸⁵, in die Praxis überführt und so dafür gesorgt, dass das „Recht auf Asyl für politisch Verfolgte“ gewahrt blieb und der „Missbrauch dieses Rechts [...] verhindert“ wurde.⁸⁶ Erst die diese Politik begleitende Verschärfung von ausländerkritischen Debatten im *Kontext* der Wirtschaftskrise macht verständlich, dass fremdenfeindliche Bestrebungen Auftrieb gewannen und gesellschaftliche Aggressionen gegenüber Ausländern zunahm⁸⁷, die sich in einer Steigerung von politisch motivierten Gewalttaten äußerten. So schreibt Martin Thein in seiner Studie über den Wandel des Neonazismus, dass das

„Aggressionspotential [...] seinen Höhepunkt in den ‚Wirren‘ der Wiedervereinigung Deutschlands [erreichte], in deren Folge Anfang der 1990er Jahre Brandanschläge auf Asylbewerberheime, Schändungen jüdischer Friedhöfe oder Pogrome wie in Hoyerswerda oder Rostock-Lichtenhagen ein beträchtliches Ausmaß annahm. [...] [D]ie Zahl der Gewalttaten mit erwiesener oder zu vermutender rechts-extremistischer Motivation nahm bundesweit von 1.483 (1991) auf 2.584 (1992) zu, was einer Steigerung von 83 % entsprach.“⁸⁸

bedingte schlechte Eigenschaft der deutschen Volksseele herangezogen, um die damalige Situation zu erklären: „Der völkische Mythos blieb bis heute ein untergründiges Relikt altdeutscher Intoleranz. [...] Der Harmoniebegriff der Volksgemeinschaft, einst zur Formierung des nationalsozialistischen Herrschaftssystems eingesetzt, wirkt fort bis in den quälenden Bonner Streit um die Aufnahme und Einbürgerung ausländischer Zu- und Einwanderer. Sprachklischees vom ‚Ansturm‘ und von der ‚Flut‘ der Asylanten wecken Instinkte gegen Überfremdung und Überwältigung.“ (Dähnhardt, Werner; Lersch, Paul: „Die United Übermacht“ *Die deutsche Nation – Normalität oder Irrweg?* In: *Der Spiegel Spezial* Nr. 4 1993, S. 118.)

⁸² Bade, Klaus J.; Oltmer, Jochen: *Flucht und Asyl seit 1990*. Bundeszentrale für Politische Bildung 2005. http://www.bpb.de/themen/EX7ED8,0,0,Flucht_und_Asyl_seit_1990.html#art0. Abgerufen am 13.12.2010 um 18:41 Uhr.

⁸³ „Die Bundesrepublik wird im Verhältnis zu Flüchtlingen und Einwanderern dargestellt als eine ‚Insel‘, als ein ‚Land‘ ohne ‚Damm‘ angesichts von riesigen ‚Fluten‘, die sie ‚überschwemmen‘. Sie ist gleich einem ‚Boot‘ mit ‚geöffneten Schotten‘ diesen ‚Fluten‘ ausgeliefert. Sie ist wie ein Land, bei dem trotz einer ‚Belagerung‘ bzw. ‚Invasion‘ die ‚Einfallstore‘ weit offen stehen. [...] Insgesamt ist diese Welt eine ‚Oase der Ordnung‘, die bedrängt wird von der ‚Wüste‘ des ‚Chaos‘.“ (Vgl. Jäger; Jäger 1999: *Die Restauration rechten Denkens*.)

⁸⁴ Vgl. Kamalak; Ufuk 2006: *Arbeitsmigration in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 95. Dass das Asylrecht jedoch nie die Funktion hatte, Menschen aufzunehmen, denen die Verhältnisse im Heimatland unerträglich wurden, macht wohl der in der Zeit geprägte Begriff des „Wirtschaftsflüchtlings“ deutlich. Damit wurde die unerträgliche materielle Lage der Flüchtlinge zum Argument gegen ihre Aufnahme; als „Scheinasylanten“ würden sie das Asylrecht missbrauchen. So nimmt es nicht Wunder, dass, wie Petrus Han beschreibt, mit dem neuen Asylrecht die Beschleunigung des Verfahrens und die Erleichterung der Abschiebung ermöglicht wurde. (Vgl. Han 2000: *Soziologie und Migration*, S. 158 ff.)

⁸⁵ Der Grund für eine neue Stellung in der Asylfrage war zum einen, dass infolge der Auflösung des Systemgegensatzes das Asylrecht seine *Funktion* als politisches Mittel zur Demonstration illegitimer staatlicher Gewalt verlor. Zum anderen entstand dadurch ein politischer Bedarf nach einer Reform des Asylrechts. Denn waren noch 1986 „rund 74,8 Prozent der Asylsuchenden aus der ‚Dritten Welt““, so stammten 1993 „72,1 Prozent aus Europa und vor allem aus Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa. Aber der Kalte Krieg war vorbei. Flüchtlinge – zumal in Massen – waren nicht mehr Erfolgswachweis in der globalen Systemkonkurrenz, sondern Zusatzbelastung in der Krise des nationalen Sozialstaats.“ (Bade; Oltmer 2005: *Flucht und Asyl seit 1990*.)

⁸⁶ *Grundsatzprogramm der CDU Deutschlands: „Freiheit in Verantwortung“ 5. Parteitag, 21. – 23. Februar 1994, Hamburg*, S. 58. <http://www.grundsatzprogramm.cdu.de/doc/grundsatzprogramm.pdf>. Abgerufen am 10.12.2010 um 13:20 Uhr.

⁸⁷ Kamalak und Ufuk zitieren dazu einen Artikel aus der Berliner Tageszeitung vom 8. Oktober 1991. Danach werde „die Stimmung in der Bevölkerung an[geheizt], so daß radikale Ausländerhasser ermuntert wurden, mit Brandflaschen zur Tat zu schreiten [sic!], dies steht für viele Kenner aus der Täterszene außer Frage.“ Diese Hetze wurde laut Kamalak und Ufuk auch nach den fremdenfeindlich motivierten Gewalttaten in Rostock, Mölln und Solingen weitergeführt: „Die CDU/CSU instrumentalisierte die Pogrome gegen Ausländer noch als ‚Beweis‘ für die notwendige Änderung des Grundrechts auf Asyl. Nur dadurch könne der innere Frieden in Deutschland gewahrt bleiben.“ (Kamalak, Ufuk 2006: *Arbeitsmigration in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 96.)

⁸⁸ Thein, Martin: *Wettlauf mit dem Zeitgeist – Der Neonazismus im Wandel. Eine Feldstudie*. Göttingen: Cuvillier Verlag 2009, S. 56.

Mit dieser den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs speziell auf die asylsuchenden Ausländer nach Ende der Teilung Deutschlands beherrschenden Sichtweise ging jedoch zugleich eine andersgeartete politische Perspektive einher. Wie schon in der Einleitung erörtert worden ist, änderte sich die politische Stellung in Bezug auf die in Deutschland lebenden Ausländer nach der Wiedervereinigung. Die Einsicht, dass es dauerhaft einen großen Teil ausländischer Bevölkerungsteile in Deutschland geben würde, äußerte sich in einer differenzierten Perspektive auf die ‚neuen‘ Mitbürger. Schon zu Beginn der 80er-Jahre wurde der Multikulturalismus als adäquate Sichtweise einer zu leistenden Integration von grünen Politikern wie Daniel Cohen-Bendit, aber auch von CDU-Politikern wie Heiner Geißler oder Manfred Rommel vertreten.⁸⁹

Tatsächlich fand ein solches Verständnis zu Beginn der 90er-Jahre Eingang in die Programme der maßgeblichen Parteien Deutschlands. So charakterisiert die CDU nach der Wiedervereinigung ihre Haltung in Bezug auf die in Deutschland dauerhaft lebende Bevölkerung fremder Herkunft folgendermaßen:

„Integration heißt für uns, dass Menschen anderer Herkunft die Erfordernisse des Zusammenlebens, -wohnens und -arbeitens in unserer Gesellschaft erfüllen, und dass der Wunsch, die eigene Identität in Kultur, Sprache und Lebensform zu bewahren, als ein menschliches Grundanliegen geachtet wird. Alle müssen zu Integration und Toleranz bereit sein.“⁹⁰

Auch die SPD vertrat einen Standpunkt, der die in Deutschland lebenden Migranten kulturell anerkannte und ihre Integration als Bereicherung für die deutsche Nation verstanden wissen wollte:

„In der Bundesrepublik leben Menschen unterschiedlicher Nationalität, Kultur und Religion zusammen; die Länder Europas sind multikulturell geworden. [...] Kulturelle Vielfalt bereichert uns. Daher wollen wir alles tun, was Verständnis, Achtung und Zusammenarbeit zwischen unterschiedlichen Nationen und Kulturen fördert, Integration und Teilhabe ermöglicht.“⁹¹

Mark Terkessidis, der in seinem Buch *Kulturkampf* von 1995 dem Prozess der „Kulturalisierung“ als politischen Akt nachgeht, erkennt in diesem Standpunkt ein Bedürfnis der Politik, nach der Wiedervereinigung eine neue nationale Identität zu schaffen und zu festigen. Seinen Ausführungen zufolge sollte über die Installierung eines neuen geschichtlichen Bewusstseins die Restitution nationaler Identität in die „Eroberung/Wiederaneignung der Geschichte als nationale“ münden und die Anerkennung der kulturellen Differenz von Minderheiten zu einer bewussten Identifikation mit Deutschland führen.⁹² In diesem Sinne zitiert Terkessidis Kurt Biedenkopf, der sich gegen den Verfassungspatriotismus, wie ihn Habermas vertrat, aussprach und Kultur als neues, nämlich unmittelbares identitätsstiftendes Moment programmatisch ausrief: „Für die Zukunft weist er der Kultur eine ‚Schlüsselrolle‘ zu und hält sie für ‚die wichtigste identitätsstiftende Kraft der deutschen Nation‘.“⁹³

Terkessidis fasst das dem Multikulturalismus zugrunde liegende politische Verständnis folgendermaßen zusammen:

⁸⁹ Terkessidis, Mark: *Kulturkampf, Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1995, S. 83.

⁹⁰ *Grundsatzprogramm der CDU Deutschlands: „Freiheit in Verantwortung“*, S. 58.

⁹¹ *Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen vom Programm-Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands am 20. Dezember 1989, geändert auf dem Parteitag in Leipzig am 17.04.1998*, S. 24. http://www.spd.de/linkableblob/1812/data/berliner_programm.pdf. Abgerufen am 10.12.2010 um 13:35 Uhr.

⁹² Terkessidis 1995: *Kulturkampf*, S. 105-112.

⁹³ Ebd., S. 112.

„Die Vertreter des Multikulturalismus wenden sich gegen den ehemaligen Anspruch der strengen ‚Integration‘ (bzw. der Unauffälligkeitsforderung) an ‚Gastarbeiter‘ und setzen ein Modell des aufgrund gleicher staatsbürgerlicher Rechte organisierten differentiellen ‚Nebeneinander‘ der kulturellen Lebensformen dagegen (als ‚Mittelweg‘ zwischen Integration und Autonomie).“⁹⁴

Mit Terkessidis löst sich das Konzept des Multikulturalismus in den 90er-Jahren also in eine Vorstellung von politischer Praxis auf, durch die zum einen die Migranten, indem sie sich als kultureller Beitrag zur deutschen Gesellschaft verstehen konnten, in die deutsche Nation eingebunden werden sollten. Zum anderen sollte über die Anerkennung der kulturellen Vielfalt das Bewusstsein einer nationalkulturellen Identität in der deutschen Bevölkerung gestärkt werden.⁹⁵ Damit wurde im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs die Vorstellung etabliert, dass die Anerkennung eines Nebeneinanders der Kulturen in Form eines *harmonischen* Gebildes die deutsche Gesellschaft bestimmen würde. Darüber hinaus leistete diese Sichtweise politisch einen Dienst. Als toleranzfordernde Entgegnung – im Sinne eines Wirkens des Multikulturalismus als ‚Antidot‘ gegen Feindbilder⁹⁶ – konnte sie als Relativierung des in dieser Zeit durch die restriktive Asylpolitik und die polemisch geführte Asyldebatte zugleich beförderten Fremdenhass benutzt werden.

Die beiden folgend im Fokus der Analyse stehenden Romane von Renan Demirkan (*Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker*) und Alev Tekinay (*Nur der Hauch vom Paradies*) reflektieren in unterschiedlicher Weise jene „Paradoxie“ des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses, die darin besteht, dass „[t]rotz der fortschreitenden Integration der Zuwandererbevölkerung und trotz der vielfältigen multikulturellen Begegnung im Alltag [...] neben dieser [...] gesellschaftlichen Realität Anfang der 1990er-Jahre ein düsteres Gebräu an zunächst ausländerfeindlichen und bald allgemein fremdenfeindlichen Abwehrhaltungen“ existierte.⁹⁷

⁹⁴ Ebd., S. 83.

⁹⁵ Genau in diesem Sinne beurteilt auch der Politikwissenschaftler Claus Leggewie 1990 in seinem Buch *Multi Kulti* den Multikulturalismus als passende Methode, die eigene kulturelle Identität zu entdecken, und gewinnt so der Anerkennung fremd-kultureller Minderheiten ihre Bereicherung ab: „Das Hiersein von Leuten aus dem Alentejo oder Anatolien oder Vietnam bringt dann wieder Bajuwarisches oder Mecklenburgisches oder Münsteranisches hoch. Vorwärts zu den Wurzeln.“ (Leggewie, Claus: *Multi Kulti – Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*. Berlin: Rotbuch-Verlag 1990, S. 103.)

⁹⁶ Dass Multikulturalismus zur Verständigung und damit zu gegenseitiger Toleranz wesentlich beitrage, ist ein bis in die heutigen Tage über die verschiedenen Diskurse hinweg anzutreffendes Urteil. Schon in den 70er-Jahren hielt es Einzug in die pädagogische Erziehung und damit in Schulbücher. In den 90er-Jahren avancierte die interkulturelle Pädagogik gar zu einer Modeerscheinung innerhalb der Erziehungswissenschaften. (Vergleiche das Kapitel zu Antirassismus im Kontext globalen und interkulturellen Lernens in: Mönter, Leif Olav; Schiffer-Masserie, Arian: *Antirassismus als Herausforderung für die Schule: von der Theoriebildung zur praktischen Umsetzung im geographischen Schulbuch*. Frankfurt am Main: Lang 2007. S. 101-125.) Dieser pädagogische Ansatz verfolgte das Ziel, „dass die zugewanderten Minderheiten keiner Akkulturationszumahmung unterworfen sein sollten, sondern ihre Lebensweise ungehindert und von der Majorität akzeptiert sollten leben und dauerhaft beibehalten können.“ (Nieke, Wolfgang: *Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierung im Alltag*. 2., überarb. und erg. Aufl. Opladen: Leske und Budrich 2000, S. 16.)

⁹⁷ Bade; Oltmer 2005: *Flucht und Asyl seit 1990*.

1. Die literarische Begründung Deutschlands als neue Heimat – Renan Demirkans *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* (1991)

1.1 Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten

Renan Demirkan, die in der Öffentlichkeit weniger als Schriftstellerin als eine erfolgreiche Theater- und Fernsehschauspielerin bekannt ist⁹⁸, liefert im Jahr 1991 mit *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* ihr Romandebüt. Darin wird das Leben der türkischen Zuwanderer der ersten Generation und ihrer Kinder in der deutschen Gesellschaft thematisiert. Im Mittelpunkt von Demirkans Roman steht das Verhältnis der Gastarbeiter zu ihren ursprünglichen Plänen, die nicht Auswanderung, sondern die zeitweilige Arbeit in der Fremde beinhalteten. Insofern werden in *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* die Gastarbeiter nicht aus der Perspektive deutscher Integrationsproblematik in Szene gesetzt. An ihnen wird vielmehr die Frage exemplifiziert, aus welchem Grund die Migranten dauerhaft in Deutschland bleiben, nicht in die Heimat zurückkehren und welche Auswirkungen dies auf ihre Kinder hat. So greift *Schwarzer Tee* den im vorigen Kapitel beschriebenen Einwanderungs- und Integrationsdiskurs auf und problematisiert ihn.

Inszeniert wird dies mittels der subjektiven Sicht der Protagonistin, einer türkischstämmigen jungen Frau, die die Migration ihrer türkischen Kleinfamilie und das Leben in Deutschland retrospektiv erinnert. Hochschwanger liegt sie in einem Kölner Krankenhaus und harret auf ihre Kaiserschnittsoperation. Während der zwei Stunden des Wartens werden ihre Erinnerungen episodenhaft in Szene gesetzt: Ihre Eltern verlassen aufgrund ökonomischer Widrigkeiten das türkische Herkunftsland und emigrieren mit dem Ziel, in Deutschland so viel Geld zu sparen, dass damit den Kindern eine bessere Zukunft in der Türkei ermöglicht werde. Das Leben in Deutschland ist für die Protagonistin und ihre Schwester zum einen dadurch bestimmt, ihre soziale Randständigkeit als Ausländer durch soziale Anpassung an den deutschen Alltag zu überwinden. Andererseits geht dies mit der Schwierigkeit einher, dass die Eltern wiederum auf von ihnen vertretene religiös-kulturelle Normen bestehen und damit ein von den Kindern gewünschtes normales Leben in Deutschland verhindern. Diese Probleme führen zu einem zeitweiligen Bruch der Protagonistin mit ihren Eltern, die, je länger sie in Deutschland leben, immer einsamer werden und sich mehr und mehr in die Türkei zurücksehnen. Dagegen schlägt die Protagonistin einen anderen Weg ein. Sie studiert, wird Schauspielerin, sieht sich als Kosmopolitin und verliebt sich in einen österreichischen Bühnenbildner, von dem sie nun ein Kind erwartet. Während die Eltern sich die Türkei als ideelles Bild ihrer Sehnsucht ausmalen – was nicht zuletzt auch daraus resultiert, dass sie in Deutschland als Ausländer und Fremde behandelt werden –, kann die Protagonistin der Türkei, dem schwierigen Leben dort und der herrschenden Religiosität wenig abgewinnen. Auf einer Reise in das Heimatdorf ihrer Mutter kann sie dieses und ihre Verwandten nur von der Ferne betrachten, da sie einen deutschen Freund dabei hat, was gegen die dortige Sitte verstößt. Darüber hinaus wird sie auf der Heimreise gar beinahe vergewaltigt. Ihre Eltern dagegen verfolgen das Ziel zurückzukehren, was sie im Rentenalter endlich realisieren wollen. In der Türkei angekommen, bemerken sie jedoch eine unwiderrufliche Entfremdung und kehren nach Deutschland mit dem Ziel zurück, für die Tochter und deren bald kommendes Kind sorgen zu wollen.

Bei ihren Erinnerungen „verwebt [die Protagonistin] ihre Geschichte mit der ihrer Eltern, Großeltern und einiger Freunde“⁹⁹, wie Ellen Brokopf in ihrer Analyse von Demirkans Roman feststellt.

⁹⁸ Vergleiche Renan Demirkans Internetpräsenz: <http://www.renan-demirkan.de/index.htm>. Abgerufen am 14.12.2010 um 17:25 Uhr.

⁹⁹ Brokopf, Ellen: *Schreiben als kultureller Widerstand. Die 2. Generation in der Migration am Beispiel von zwei autobiographischen Romanen aus Deutschland und Frankreich*. Berlin: Lit 2008, S. 109. (*Forum Literaturen Europas* 6.)

Dieser zeichne insofern ein literarisches Bild der ersten Generation der Migranten und deren Kinder in Deutschland, für die ihre Migration eine „alles verändernde Tatsache“¹⁰⁰ darstelle. Zugleich sei *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* durchdrungen von autobiographischen Momenten.¹⁰¹ Brokopfs Eindruck ist nicht von der Hand zu weisen, denn über die Parallelen der Lebensläufe von Protagonistin und Autorin hinaus – nicht nur, dass Demirkan und ihre Protagonistin Schauspielerinnen sind, zudem war Demirkan bis 1993, ebenso wie die Heldin ihres Buches, mit einem Bühnenbildner verheiratet –¹⁰² ist im Roman eine erzählende Instanz installiert, die in *unkritischer Distanz* zur Protagonistin steht. In einer Episode räumt sie ihr gar gänzlich das Feld, verschwindet und lässt die Heldin als Ich-Erzählerin zu Wort kommen.¹⁰³ Brokopfs Einschätzung, es handele sich hier um autobiographisches Schreiben, kann zudem dadurch belegt werden, dass die Beschreibungen des neutralen Erzählers in den Gedanken, Gefühlen und Urteilen der Protagonistin aufgehen, sie also nicht bewerten oder gar anders beurteilen.¹⁰⁴ Demirkans Roman muss also im Sinne Brokopfs als Autobiographie bezeichnet werden.

Erstaunlicherweise wird das Autobiographische durch die im Werk zur Anwendung kommende erzähltechnische Strategie zugleich *dementiert*. So weist die Beschreibung des Tages, des Orts und der Zeit, mit der Demirkans Roman beginnt, einen szenischen Charakter auf: „Ein Juli-Sonntag im Kreißaal einer Kinderklinik in Köln, 8.05 Uhr. Die Frau wischt sich mit beiden Händen Schweiß und Tränen aus dem Gesicht. Es ist still.“¹⁰⁵ Der sich anschließende Wechsel ins Präteritum rückt die beschriebene Frau und deren Person in den Fokus der Erzählung.¹⁰⁶ Ihre Perspektive steht nun im Mittelpunkt, von der aus die Entscheidung des Arztes, sie zu operieren und ihre Vorbereitung durch eine Krankenschwester in der Vergangenheit liegen, während ihr Warten im Kreißaal auf den Eingriff weiterhin präsentisch erzählt wird. Dieser szenischen Erzählsituation, die Neutralität konstruiert, tritt kontrastiv die personale Innensicht der Protagonistin gegenüber, deren Erinnerungen und Urteile, in der Form der direkten Rede oder eines inneren Monologs durch einen neutralen Erzähler im Präteritum wiedergegeben werden.

¹⁰⁰ Ebd., S. 111.

¹⁰¹ Ein autobiographisches Moment in Demirkans Roman stellt Brokopf anhand der Benutzung der ersten Person und einer Episode fest, in der die Krankenschwester die Schwangere als Schauspielerin aus dem Stück „Das Leben ist ein Traum“ (La vida es un sueño) des spanischen Dramatikers Pedro Calderón de la Barca erkennt. In diesem Stück soll auch Demirkan gespielt haben. (Vgl. Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 13.) Jedoch geht Brokopf – neben einer kurzen Erwähnung, dass im Roman „unvermittelt die erste Person benutzt“ werde – nicht weiter auf die wechselnde Erzählperspektive ein. (Vgl. Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 110.)

¹⁰² (Vgl. Prisma TV Guide: *Renan Demirkan*. http://www.prisma-online.de/tv/person.html?pid=renan_demirkan. Abgerufen am 14.12.2010 um 16:10 Uhr.)

¹⁰³ Es handelt sich hierbei um die Episode mit der „Eier-Tatta“, einer Nachbarin, die die Protagonistin in ihrer Kindheit kennen lernt. Das Zusammentreffen zwischen ihr und der Nachbarin wird als eine ihrer „Unterrichtsstunden über das neue Land“ beurteilt. (Vgl. Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 101-106) In dieser Episode wechselt die Erzählperspektive von der auktorialen Erzählsituation zum Ich-Erzähler.

¹⁰⁴ Ein Beispiel dafür ist die Beschreibung des Aufwachens der Protagonistin: „Aufwachen, jeden Morgen eine endlose Prozedur, eine widerwillige Pflichtübung. Der Beginn des Tages, das Ungewisse, dieses fahle Dämmerungsgrau, war für sie die eigentliche Geisterstunde. Hier lauerten konturlose Möglichkeiten und zahllose Unwägbarkeiten.“ (Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 10.) Der Erzähler begibt sich in die Perspektive der Figur und beschreibt ihre subjektiven Gefühle. Nur die Verwendung des Personalpronomens „sie“ lässt überhaupt erkennen, dass hier nicht die Protagonistin spricht. Als die Protagonistin im Haus ihrer Schwiegereltern einem Kreislaufzusammenbruch nahe ist, werden ihre Gefühle ohne direkte Zitation in den Erzählfluss eingebunden und zeigen so die Nähe von auktorialer Erzählinstanz und Figurenperspektive: „Die junge Frau hatte panisch ihren Bauch umklammert, die Lippen fest zusammengebissen, den Kopf vorn über gebeugt: nein, nicht sterben! Nie sterben! Leben! [...] Der Vater ihres Kindes zog sie aus der Wohnung hinaus auf die Straße. Luft! Licht! Leben!“ (Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 28)

¹⁰⁵ Demirkan 1991: *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker*, S. 9.

¹⁰⁶ „Sectio caesaria, ganz eindeutig placenta previa. Machen sie gleich ein EKG, Schwester. Wir werden morgen um 10 Uhr operieren“, hatte gestern der Chefarzt gesagt.“ (Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 9.) Die Verwendung des deiktischen Zeitadverbs „gestern“ verweist auf die Perspektive der Protagonistin; von *ihrer* Gegenwart aus betrachtet liegt die Entscheidung des Arztes zur Operation, die als direkte Rede wieder gegeben wird, in der Vergangenheit. Vergleiche Jochen Vogt, der am Beispiel „morgen“ den Wechsel zur Figurenperspektive erklärt. (Vogt 2004: *Aspekte erzählender Prosa*. 9. Aufl. München: Fink 2006, S. 165.)

Durch diesen Kontrast wird einerseits eine Außenperspektive geschaffen, die die Erinnerungen, Erfahrungen und Urteile der Protagonistin als *ihre* subjektiven im Verhältnis zur ‚Wirklichkeit‘ darstellt. So werden andererseits die subjektive Betroffenheit der Protagonistin, die Urteile, die sie vermittelt und die Geschehnisse, an die sie sich erinnert, durch den neutralen Erzähler als *objektive* herausgestellt. Damit verschränken sich in Demirkans Roman zwei Momente erzähltechnischer Verfahren. Das der Autobiographie immanente authentische Moment wird durch die Einsetzung eines neutralen Erzählers und durch die szenische Darstellung gebrochen und erfährt dadurch eine objektivierende Generalisierung.

Obwohl also Demirkans Roman unbestritten eine Autobiographie *ist*, wobei gleichermaßen Einsprengsel postmoderner Verfahren – im Sinne der Inszenierung einer Figur, die sich retrospektiv erinnert, diese Erinnerungen jedoch nicht kohärent mitteilt – Anwendung finden, geht *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* darüber hinaus. Nicht nur, dass Demirkans Roman in der Verarbeitung autobiographischer Momente mit der auf das Subjekt und seine Erfahrungen beschränkten Authentizität bricht, indem durch die szenische Darstellung und die Einführung des neutralen Erzählers jene durch die Generalisierung der Erfahrungen relativiert wird. Dieser Effekt der Objektivierung verändert darüber hinaus das im Zentrum der Autobiographie stehende Subjekt. Demirkans Roman thematisiert nicht eine *individuelle* Erfahrung, sondern eine soziale Lage. Stilistisch wird dies durch die Weglassung aller Namen der handelnden Figuren einschließlich der Protagonistin untermauert. Als *exemplarische* Autobiographie werden so die Erinnerungen der Protagonistin allgemeine Geltung für sich beanspruchend als kollektive inszeniert und damit als die Motive, Ursachen und Probleme dargestellt, die die Migration nach und das Leben in Deutschland für türkische Migranten und deren Kinder allgemein bedeuten.

Für Brokopf besteht insofern das zentrale Moment in Demirkans Roman darin, ein grundsätzliches Problem türkischer Migranten aufzuzeigen, nämlich, „dass die Kernproblematik der 1. Generation die Auseinandersetzung und das Festhalten an Heimat ist, die ein Ankommen in der neuen Gesellschaft verhindert.“¹⁰⁷

Das führt zur Frage, wie in Demirkans Roman die eben benannte Hinsicht auf die hier nun allgemeine Lage der Migranten in Bezug auf den spezifischen Einwanderungs- und Integrationsdiskurs der frühen 1990er-Jahre reflektiert und ästhetisch ausgedeutet wird.

1.2 Die Besonderheit der türkischen Lebensverhältnisse als Notwendigkeit der Migration

Die Protagonistin in Demirkans Roman steht in einem distanzierten Verhältnis zur Herkunft ihrer Eltern. Ihre vom Erzähler beschriebenen Erinnerungen an deren Geschichte veranschaulichen dies und geben zugleich eine Antwort auf die Frage, weshalb die erste Generation der Migranten die heimischen Verhältnisse verlassen ‚mussten‘. Die Kindheit der Mutter wird als scheinbar unentrinnbares Leben beschrieben – es handelt sich um ein mühsames und entbehrungsvolles Bauernleben in der Wüste Anatoliens:

„Da alle Kinder sich so schinden mußten, glaubten sie an ein unentrinnbares Schicksal, und ihr strenggläubiger Vater bestätigte dies mit den Worten des Korans, dessen Botschaft lautet: Alles ist vorherbestimmt. [...] Ein Leben in ermüdender und verschleißender Tagesarbeit, um wenigstens das kärglich Vorhandene zu sichern, schweißt die Generationen einer Großfamilie zusammen, in der die Gesetze der Alten das Verhalten der Jungen festlegen, bis diese dann alt genug geworden sind, und die tradierten Bestimmungen ihren Kindern aufzwingen. Ein Mobile aus

¹⁰⁷ Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 123.

Überlebenskampf und Fortsetzung der Tradition. Veränderungen können nur von außen kommen.^{c108}

Eine tägliche mühevollen Arbeit aller Familienmitglieder zu verrichten, wird vom Erzähler als alternativlos dargestellt. Für das materielle Überleben der Familie muss sich das einzelne Mitglied diesem Schicksal gemäß verhalten. Dieser rein negativ bestimmten, daher dem Inhalt nach nicht zustimmungsfähigen Situation verleiht der Vater mit dem Verweis auf den Koran einen zustimmungsfähigen Grund. Die religiöse Sittlichkeit und Tradition der Eltern überhöht also die Alternativlosigkeit eines Schicksals täglicher Mühe und individueller Aufopferung und verleiht der ökonomisch haltlosen Situation damit einen zustimmungsfähigen Grund.¹⁰⁹

So wird mittels der neutral erzählten Erinnerung der Protagonistin die materielle Not im türkischen Anatolien der 50er-Jahre als Grund für eine dadurch bedingende bäuerliche Lebensart inszeniert, in der der Religion die Funktion einer ideologischen Legitimation der Subjektwidrigkeit dieser ökonomischen Verhältnisse zukommt. Rekuriert wird damit auf die Verhältnisse eines Landes, in dem noch Ende der 70er-Jahre trotz aller Bemühungen der Industrialisierung etwa 60 % der Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig waren, eine Analphabetenquote von ca. 38 % existierte und das Pro-Kopf-Einkommen durchschnittlich bei 1200 \$ im Jahr lag, während es in der BRD zur gleichen Zeit knapp 14 000 \$ hoch war.¹¹⁰

Anhand dieses Befundes lässt der Roman nur eine Möglichkeit der Befreiung erkennen. Ausschließlich das Glück der Mutter, von einem Onkel heimlich in der Schule angemeldet zu werden, erlaubt ihr, dieser Lebensart den Rücken zu kehren und sich für einen anderen Lebensweg zu entscheiden. Bildung wird also als Mittel in Stellung gebracht, der Beschränkung dieses religiös-traditionell vorbestimmten Lebens zu entkommen. Eine Bildung, die es dem Individuum überhaupt erst ermöglicht, sich von einer alternativlosen, weil durch Schicksal und Tradition beglaubigten, geistigen Situation zu emanzipieren. Durch das Lernen, so wird in dieser Darstellung impliziert, werden Möglichkeiten gegeben, aus der Legitimation der Ohnmacht zumindest herauszutreten. Denn dass mit der Bildung tatsächlich der Erfolg eines materiell gesicherten Lebens eintritt, das wird in der späteren Veranschaulichung des Grundes der Emigration gerade nicht behauptet. Negativ ist dieser Gedanke jedoch ins Recht gesetzt, was im Zusammenschluss der religiös-sittlichen Schicksalsgläubigkeit, die Inhalt des tradierten Verhaltens ist, und einer Notwendigkeit des Zwangs, den die Eltern ihren Kindern auferlegen, als kritischer Maßstab aufscheint: Die den Willen an ein Schicksal bindende und damit sich unterordnende Religion und die Tradition werden als subjektfeindlich zugunsten einer Emanzipation des Individuums kritisiert. Die erzählten Erinnerungen an den jüngsten Onkel der Protagonistin in Anatolien setzt diese Kritik ins Recht. Denn während der Mutter zumindest eine Flucht aus dieser Lage durch die Heirat mit einem Ingenieur gelingt, verbleibt der Rest ihrer Familie im Status quo materieller Mittellosigkeit und religiös-sittlicher Schicksalsgläubigkeit.

Eben der Fatalismus dieser doppelten Abhängigkeit wird nun anhand der Geschichte des jüngsten Onkels der Protagonistin inszeniert. Dieser Onkel, den sie in der Kindheit mit ihrer Mutter oft besucht, ist der Kräftigste der Familie. Aus diesem Grund muss er die schwerste Arbeit übernehmen.

¹⁰⁸ Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 38 f.

¹⁰⁹ Darin ist der Islam mit jeder Religion identisch: Die Funktion der Überhöhung und damit Rechtfertigung einer unerträglichen individuellen Situation als sinnreich bestimmt Ludwig Feuerbach als wesentliches Moment von Religion. In ihr kommt das Bedürfnis zum tragen, einer bedürfnisfeindlichen und daher unglücklichen Lebenssituation – statt des Wissens um das Missverhältnis von Bedürfnis und Bedürfnisrealisierung –, einen außerhalb liegenden höheren und damit guten Sinn zu verleihen: „Der Zweck der Religion ist das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menschen [...] Aber dieses Heil ist nicht weltliches irdisches Glück und Wohl. [...] Warum? Weil im Unglück der Mensch nur praktisch oder subjektiv gesinnt ist, im Unglück er sich nur auf das eine, was not, bezieht, im Unglück Gott als Bedürfnis des Menschen empfunden wird.“ (Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*. 2. Aufl. Leipzig 1957, S. 272.)

¹¹⁰ Pauli 1990: *Türkei*, S. 27 f.

Entgegen einem ärztlichen Rat, weniger schwer zu arbeiten, schont sich der Onkel nicht. Einerseits, weil er in seinem Glauben an ein „unentrinnbares“ Schicksal der Meinung ist, dass Allah entscheide, wann er sterbe, und andererseits, weil die Feldarbeit ihn zu „größter Disziplin“ nötigt – die Erträge der Ernte sind für die Familie überlebensnotwendig.¹¹¹ Diese Kombination aus alternativloser schwerer Arbeit und Schicksalsgläubigkeit ist für das Individuum tödlich: „Das Gesicht war blau angelaufen, die Zunge hing heraus, er lag unbeweglich da. Der jüngste Onkel, 51 Jahre, hatte sich zu Tode gearbeitet.“¹¹² Obwohl es eine ärztliche Warnung gibt, verhindert zum einen die ökonomisch gegebene Lebenslage die Rücksichtnahme des Onkels auf seinen körperlichen Zustand. Zum anderen wird dem Onkel der Gegensatz, in dem er in dieser Situation steht, durch den ärztlichen Hinweis offenbart. Diesen nimmt er jedoch nicht als kritikablen unhaltbaren Zustand wahr. Er harrt einfach nicht mit seinem Schicksal. Mit dieser eigens zugestandenem Ohnmacht – verklausuliert als religiöser Weg – entscheidet er sich für die sittliche Pflicht und Gemeinschaft und damit gegen die eigene Gesundheit.

Mit dieser Individualbiographie wird der oben genannte Realitätsbezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse im Südosten der Türkei literarisch gedeutet. In der von dem Onkel praktizierten Schicksalsgläubigkeit erscheint die Religion nur noch funktional als Mittel des sich Fügens und des Zurechtkommens mit einer ausweglosen Lage.

Diese Deutung, die die individuelle Geschichte der Familie der Protagonistin veranschaulicht, wird durch eine Verallgemeinerung verschärft: Als Konsequenz der haltlosen ökonomischen und zudem fatalistisch gewendeten Lage ist das Überleben *überhaupt* nur vom Zufall abhängig. Für die Veranschaulichung dieser allgemeinen Verfassung der Gesellschaft werden zwei Episoden aus der Erinnerung der Protagonistin angeführt. Erstens verliert die Mutter bei der Geburt der Protagonistin beinahe ihr Leben. Auf der Entbindungsstation ist nur eine Schwester für fünfzig Frauen zuständig, und die werdende Mutter ahnt darüber hinaus nicht, „daß das Fruchtwasser ausgelaufen war und höchste Lebensgefahr bestand.“¹¹³ Zweitens trägt ein kurdischer Freund der Protagonistin den Namen Yasar („Der, der lebt“)¹¹⁴, da dessen Mutter „ihr erstes Kind auf dem Weg zum Arzt der nächsten Kleinstadt verloren hatte, das zweite beim Warten auf ihn und das dritte durch frühzeitiges Bluten, das nicht behandelt werden konnte“¹¹⁵. Doch kurze Zeit später ist sein Leben wieder in Gefahr, da er von einem Hund gebissen wird, Tollwut bekommt und aufgrund der Schicksalsgläubigkeit der Eltern, die ihn erst sehr spät zum Arzt bringen, nur knapp überlebt.¹¹⁶

Zusammengefasst: Die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Türkei erscheinen im Roman haltlos und ihnen ist nicht zu entfliehen; Bildung als Mittel, dies – privat wie gesellschaftlich – zu ändern, ist hingegen dissolut und in die Schranken verwiesen. Denn obwohl die Mutter der Protagonistin durch das Glück schulischer Bildung aus den traditionell-religiös bestimmten Lebensverhältnissen ihrer Familie ausbrechen kann, bleibt sie doch – auch nach ihrer Heirat mit einem Ingenieur – den haltlosen ökonomischen Verhältnissen dieser Gesellschaft ausgeliefert. So wird die historische wirtschaftliche Entwicklung der Türkei Mitte der 50er-Jahre, die durch eine „rasante Inflation“ bestimmt war¹¹⁷, im Roman reflektiert und so das Bedürfnis nach Emigration anschaulich gemacht.

¹¹¹ Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 68 f.

¹¹² Ebd., S. 69.

¹¹³ Ebd., S. 89.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Aus dieser rein negativen Bestimmung der Lebensverhältnisse in der Türkei zieht die Protagonistin ihr positives Urteil über Deutschland, denn dort „hängt das Überleben nicht von einem Zufall ab. Und das ist gut so“. (Ebd.) Damit ist das Verhältnis der Migranten zur deutschen Gesellschaft rein materiell bestimmt; der Zwang zu einer *Ausschau* nach größeren Chancen des Überlebens lässt die deutschen Verhältnisse positiv erscheinen.

¹¹⁷ In ihrem Werk *Kleine Geschichte der Türkei* schreiben Klaus Kreiser und Christoph Neumann dazu: „Die erfreuliche [wirtschaftliche] Entwicklung wurde jedoch 1954 durch eine rasante Inflation abgelöst. Die Importe stiegen schneller als die Exporte. Die Türkei brauchte ihre Devisenreserven rasch auf. Am 4. August 1958 war die Regierung zu einer Abwertung gezwungen, die der Internationale Währungsfond (IWF) schon 1954 vorgeschlagen hatte. [...] Es liegt nahe,

Die Eltern der Protagonistin wollen diesen Verhältnissen entgehen, um ihren Kindern ein „besseres Leben“ zu ermöglichen:

„Die Mißwirtschaft des korrupten Staatspräsidenten, die hohe Inflationsrate, die unbezahlbar gewordenen Preise für Mehl, Butter, Fleisch, Schuhe und Bekleidung zwangen ihn, für seine Frau und die bald schulpflichtigen Mädchen ein besseres Leben zu suchen.“¹¹⁸

Die Interpretation, die der Roman für den Ausgangspunkt der Migration der Eltern nahelegt, besteht in einer Kritik der politischen Herrschaft. Die haltlose materielle Lage wird als Konsequenz einer Regierungstätigkeit des Staatspräsidenten vorgestellt. In seiner falschen Wirtschaftspolitik, die als Ergebnis seines Amtsmissbrauchs zum Zweck der eigenen Bereicherung gedeutet wird, habe dieser eine materielle Lage geschaffen, in der den Eltern keine andere Wahl bleibt, als das Land zu verlassen. Der *Zwang*, die Heimat verlassen zu müssen, ergibt sich daher aus dem rein *negativen* Umstand, in den türkischen Verhältnissen materiell *nicht* überleben zu können und dieses Elend den eigenen Kindern ersparen zu wollen.

Insofern bietet Demirkans Roman in Reflektion auf die tatsächlichen Verhältnisse der Türkei Mitte der 50er-Jahre eine Erklärung der Misere der türkischen Auswanderer an, die in einem ökonomischen Drangsal der anatolisch-ländlichen Lebensverhältnisse gründet. Der Weg der Befreiung daraus wird durch das Mittel der Bildung anschaulich gemacht – und zugleich relativiert, da die Emanzipation von dem Fatalismus einer alternativlosen Lage und des religiös-sittlichen sich Einfindens darin das Überleben gar nicht sichert. In den gesamtgesellschaftlichen Verhältnissen existiert gar keine Möglichkeit des Überlebens. Die Emigration erfolgt deshalb aus einem unmittelbaren Zwang. In dieser Inszenierung wird die türkische wirtschaftliche Situation in den 50er-Jahren im Roman verarbeitet und als *Grund* einer rein negativ motivierten Auswanderung türkischstämmiger Gastarbeiter erster Generation durch individuelle Lebensgeschichten anschaulich gemacht.

Dazu passend werden durch den narrativen Verweis auf die unfreiwillige Entscheidung, das Land zu verlassen, der währende Wunsch und die ökonomisch-politischen Bedingungen der Auswanderer für eine Rückkehr impliziert. Seine Entsprechung findet diese Implikation in einem retrospektiv unentschieden disparat gezeichneten Bild über den Verlust der Besonderheiten der Lebensverhältnisse, die die Eltern der Protagonistin mit der Türkei verließen:

„sie verließen Gerüche und Düfte, die zu jeder Tageszeit aus den offenen Wohnzimmer- und Küchenfenstern strömten [...] Das Gewirr der Töne aus Huporgien und Bazargeschrei, aus den Rufen der zahllosen Wasserverkäufer und Lumpensammler, der Imame von unzähligen Minaretten und den verkrüppelten Bettlern, den barfußigen Schuhputzern und Zeitungsjungen. Sie verließen unbeschreibbare Sonnenauf- und -untergänge, die unerträglichste Mittagshitze, in der sich das schäbigste Dorf in einen goldenen Palast verwandelte, das Licht in den Teehäusern, wo die alten Männer sich bei Tavla und schwarzem Tee mit drei Stück Zucker ihre Sorgen teilten. Sie verließen Wortspielereien und Gesten, über die ganze Abende durchgelacht wurde.“¹¹⁹

Hier sind die besonderen hinter sich gelassenen Lebensverhältnisse zweifach bestimmt: Der natürliche Vorgang des Sonnenauf- und -untergangs wird romantisiert und mit einem absoluten Superlativ als Attribut seiner Schönheit bedacht. Er entzieht sich nämlich einer sprachlichen Fassbarkeit und damit einer Deskription und scheint *dadurch* unbeschreibbar und unvergleichbar zu sein. Die zweite

dass man diese ‚Konditionalität‘ der Finanzhilfen bald mit der Verwaltung der osmanischen Staatsschuld durch die europäischen Mächte verglich.“ (Kreiser, Klaus; Neumann, Christoph K.: *Kleine Geschichte der Türkei*. 2. akt. und erw. Aufl. Stuttgart: Reclam 2009, S. 439.)

¹¹⁸ Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 17.

¹¹⁹ Ebd., S. 17.

Bestimmung betrifft den Lebensalltag, der auf die Besonderheiten des Geruchs, der Töne, des Tavla-Spiels und der Teehäuser, also des heimischen Alltags in den Lebensverhältnissen, anspielt. Zwar wird in der Beschreibung dessen, was verlassen wird, keine idealisierte Perspektive eingenommen – die Armut der Menschen ist benannt, die Dörfer werden als „schäbig“ charakterisiert, und die eigenen Sorgen zu teilen, wird als Motiv beschrieben, das Teehaus zu besuchen – und dennoch erhält das Zurückgelassene die Konnotation einer Besonderheit. In der Rückschau des Erzählers erscheinen die Verhältnisse, die die Eltern verließen, als für *sie* besondere, weil sie sie verlassen *mussten*. Diesem negativen Bezug zur Auswanderung verleiht der Roman zusätzlich dadurch Geltung, dass den Eltern im *fremden* Deutschland ihnen ihr eigener Zustand als äußerlicher, sich in der Natur verobjektivierter entgegnet. Sie treffen auf ein Land mit „farbloser Landschaft“¹²⁰ und einer durch graue Wolken verdeckten Sonne.

1.3 Das Leben in der Fremde

Die Eltern der Protagonistin emigrieren nach Deutschland, wie oben erörtert, aus einer rein negativen Motivation, denn „hier gab es Arbeit“¹²¹. Allerdings reisen sie mit dem erklärten Ziel nach Deutschland, nach der schulischen Ausbildung der Protagonistin und ihrer Schwester wieder in die Türkei zurückzukehren. Obwohl ihr erster Eindruck von Deutschland ein so negativer nicht ist, wird er durch die Deutschen sogleich relativiert. Im Staunen über die gepflegten Häuser wird die Mutter auf der Straße beinahe angefahren: „Du nix sehen? Ampel rot!“ brüllte ein Gesicht aus dem heruntergedrehten Fenster.¹²² Aus der ersten Wohnung werden sie nach drei Monaten hinausgeworfen, da die Besitzer den Lärm der Kinder nicht gewohnt sind.¹²³ Aufgrund dieser Erlebnisse entscheiden sich die Eltern, in ein Dorf zu ziehen. Obwohl sie dort ein Leben in der „Enklave“ ruhig und „ohne Ausschweifungen“ führen, „waren sie für viele Einheimische ‚Knoblauchfresser‘ und ‚Kümmeltürken“¹²⁴, zitiert der Erzähler die stereotype Sicht der deutschen Bevölkerung auf sie und schlussfolgert:

„Ihre Eltern waren ‚Ausländer‘, demzufolge auch sie und ihre Schwester. Wie der Herr, so das Gescherr. Jeder ist sich selbst der Nächste. Schuster bleib bei deinen Leisten. Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein ...“¹²⁵

Anhand der Erfahrungen der Familie in Deutschland, die von Erzähler und Protagonistin retrospektiv dargestellt werden, wird ein prinzipielles Misstrauen der deutschen Bevölkerung vor Fremden herausgestellt. Dieses Misstrauen wird zugleich gedeutet. Ihre Nationalität allein reicht für die pejorative Klassifizierung zum „Kümmeltürken“, ungeachtet dessen, dass ihnen praktisch nichts zuzuschulden gekommen war. Allein das von den Deutschen praktizierte nationalistische Urteil, die Zugehörigkeit zu einem *fremden* Nationalkollektiv desavouiere den Träger dieser Nationalität per se, setzt eine feindliche Gesinnung gegenüber den Eltern ins Recht. Als Fremde, deren kulturelle Herkunft und Nationalität *deswegen* verunglimpft werden kann, wird den Eltern zu erkennen gegeben, dass sie *unerwünschte* Fremde sind. Diese Aburteilung der Eltern und der Kinder als Ausländer, also Nicht-Zugehörige, wird von dem Erzähler durch die sprachliche Verwendung deutscher Sprichwörter kontrastiert. Die Verwendung von verfestigten moralischen Lebensweisheiten macht

¹²⁰ Ebd., S. 18.

¹²¹ Ebd., S. 20.

¹²² Ebd., S. 19.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd., S. 21.

¹²⁵ Ebd.

ein Urteil anschaulich, was gegen die deutsch-nationale Kultur insgesamt spricht. Als in Phraseologismen geronnene stereotype Urteile desavouiert sich die kulturelle Verfassung der deutschen Gesellschaft, die solche Urteile als ihr allgemein selbstverständliche *sprachlich* offenbart. So macht sich die nationale Stereotypisierung, die den Eltern in Form der Beschimpfung als „Kümmeltürke“ und „Knoblauchfresser“ als bestimmendes Moment ihrer Person zugewiesen wird und damit ein borniertes nationales Bewusstsein offenbart, ebenso in den vom Erzähler zitierten Sprichwörtern deutlich.

Dadurch ist die Perspektive der Protagonistin anschaulich gemacht. Sie will sich nicht dem Urteil der Zuschreibungen der Deutschen, sie sei eine Fremde, unterwerfen. Vielmehr – das wird in den späteren Erläuterungen noch zu belegen sein – *kritisiert* sie diesen Maßstab einer nationalkulturellen Subsumtion ihrer Person unter eine nationale Identität. Zugleich leidet sie jedoch unter den Anfeindungen, eine Fremde und damit eine prinzipiell Ausgeschlossene zu sein. Beides offenbart sich als problematisches Ergebnis ihrer Kindheitserfahrungen in der deutschen Gesellschaft und beeinflusst ihre persönliche Entwicklung. Diese gibt sich in ihren deutenden Erinnerungen so die Anschauung eines notwendigen Lebenslaufes.

1.3.1 Die Umgangsweisen mit dem Ausschluss in der Fremde: Das Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Rückzug in die Religion und kompensatorische Akkulturation

Die Erinnerungen der Protagonistin sind von einem Mangel bestimmt, den sie seit ihrer Kindheit in Deutschland verspürt: ständig fühlt sie sich ausgeschlossen von Freundschaften in Mädchengruppen. An diesen wird sie nicht teilhaftig, denn „alle hatten sie eines gemeinsam: Sie waren verschworene Gemeinden von Gleichgesinnten mit gleicher Geschichte und gleichen Geheimnissen. Und das tat am meisten weh, nicht teilnehmen zu dürfen an ihren Geheimnissen. ‚Sie mißtrauen dir‘, dachte sie.“¹²⁶

Das Misstrauen der Mädchen, die der Protagonistin ihre Freundschaft verwehrt, führt sie zum letzten Schluss, dies sei womöglich in ihrer eigenen Andersartigkeit begründet. Somit ist ihr Ausschluss als Ausdruck einer prinzipiellen nationalkulturellen Fremdheit interpretiert, die sie zu spüren bekommt. So tritt ihr ihre eigene Fremdheit als Türkin immer wieder negativ als Schranke gegenüber. Dem begegnet die junge Protagonistin mit dem kindlichen Bedürfnis nach *Anpassung*: „Sie wollte aussehen wie die anderen, nicht herausfallen“¹²⁷. Zugleich wird ihr dies immer wieder verwehrt, weswegen sie an sich eine körperliche Eigenart als Ausweis ihrer Besonderheit kompensatorisch festhält: „Auf eine merkwürdige Weise hatte ihr das damals Selbstvertrauen gegeben. Wenn sie schon nicht so groß und blondig schön war wie die deutschen Mädchen, so zumindest die Dünne mit der kleinsten Konfektionsgröße.“¹²⁸

Der Ausschluss, den die Protagonistin als Kind erlebt, wird in ihrer Retrospektive einer Kritik unterzogen. Gerade weil ihr Aussehen als Makel fehlender Gleichartigkeit galt und so an ihr als Ausschlusskriterium praktiziert wurde, reflektiert die Protagonistin ihr kindliches Selbstvertrauen, ein Alleinstellungsmerkmal *anderer Art* zu besitzen, nun auf distanzierte Weise. Deutlich wird dies in ihrer hyperbolischen Darstellung des Ausschlussmaßstabs. Die offensichtliche Übertreibung, dass alle deutschen Mädchen groß, blond und schön seien, womit sich ihr Deutschsein als äußere Eigenschaft ins Recht setze, wird durch die Kontrastierung eines anderen körperlichen Superlativs offensichtlich. Denn so wird die Irrationalität kenntlich, einen Maßstab *körperlicher* Eigenarten zum

¹²⁶ Ebd., S. 16.

¹²⁷ Ebd., S. 15.

¹²⁸ Ebd., S. 26.

Moment der Beurteilung der Person zu machen. Die trotzig Deutung der Protagonistin, durch ihr Gewicht und ihre Konfektionsgröße aus der Gruppe herauszuragen und so das an ihr vollstreckte Urteil, sich von den anderen aufgrund ihrer dunklen Haare und Augen negativ zu unterscheiden, zu konterkarieren, schließt ironisch diese Kritik ein. Zugleich verschwindet dadurch das Bedürfnis der Protagonistin nicht, die an ihr praktisch vollzogene prinzipielle Fremdheit, die sich an der Oberfläche des Aussehens äußert und zu einem prinzipiellen *Ausschluss* führt, zu überwinden.¹²⁹

Während für die Protagonistin das an ihr praktizierte Urteil ihrer Fremdartigkeit also in ein Bedürfnis nach Anpassung und in eine schließliche Überhöhung der Zugehörigkeit mündet, reagieren ihre Eltern verschieden. Im Gegensatz zur Mutter, die im Verweis auf die traditionellen anatolischen und religiösen Werte die westliche Lebenswelt ablehnt, kann der Vater „scheinbar ohne Widersprüche in eine andere Kultur eintauchen.“¹³⁰

Dieser Umstand wird durch die Narration einer differenten Sozialisation plausibel gemacht: Während die Mutter in einer Großfamilie auf dem anatolischen Land aufwächst, wird der Vater als Waise „von Tante zu Nachbarn, von Onkel zu entfernten Verwandten hin- und hergeschoben“ und findet „erst mit dreizehn Jahren im staatlichen Internat eine feste Bleibe.“¹³¹ Seine dortige Erziehung ist geprägt durch ein „spartanisches, einsames Leben mit Drill und einem Katalog und Pflichten“¹³². Das technische Studium, welches er danach macht, wird ebenfalls vom Staat finanziert: „Sie mußten dem Staat dankbar sein und das werden, was dem Staat fehlte: Mathematiker, Chemiker, Ingenieure. Er war gehorsam und lernte.“¹³³

In der kontrastiven Gegenüberstellung der Sozialisation der Mutter mit der des Vaters macht die Erzählung einen Mangel plausibel. Zwar nimmt sich der Staat des Vaters an und vermittelt ihm wesentliche (familiäre) Werte – Pflicht, Ordnung, Gehorsamkeit und Dankbarkeit. Dadurch *fehlt* dem Vater jedoch eine wesentlichere Bindung, die als *innere* Leerstelle sich äußerlich ins Recht setzt. Sein großes Interesse an Literatur, Philosophie, Oper und Konzerten ist zugleich der Reflex auf die Leerstelle, die der Vater unbewusst versucht zu *kompensieren*: „Er suchte mit fast kindlicher Naivität in der Literatur nach Antworten, die seine früh verstorbenen Eltern nicht hatten geben können. Ein anderes Zuhause als die Kultur hatte er nicht“¹³⁴. Der Mangel an familiärer Bindung macht sich in der Figur des Vaters als Vorteil insofern bemerkbar, als dass er – bar einer Persönlichkeit – im Gegensatz zu seiner Frau widerspruchsfrei in andere Kulturen eintauchen könne. Während er durch die staatliche Erziehung nur eine Bindung zum Herkunftsland als Staatsgebilde entwickelt hat, dem er *sich verpflichtet* sieht, besitzt seine Frau durch ihre familiärer Erziehung eine sittlich-kulturelle Bindung.

So begegnet der Vater seinem neuen Land mit dem Credo: „Heimat kann auch der Ort sein, den man erst finden muß“¹³⁵.

Im Kontrast der Persönlichkeit beider Elternteile sind so zwei verschiedene sich ausschließende und dabei mangelhafte *Umgangsarten* mit dem Leben in der Fremde inszeniert. Während der Vater versucht, durch Akkulturation in Deutschland heimisch zu werden, zieht sich die Mutter in ihre sittlich-religiöse und familiäre Bindung zurück und „bereute immer wieder den Entschluß, fortgegangen zu

¹²⁹ Dem widersprechend erkennt Brokopf in dem Bedürfnis der Protagonistin nach Zugehörigkeit das „pubertäre Bedürfnis, nicht anders zu sein“. Dies erkläre die „beinahe zwanghafte Aneignung der Sitten und Gebräuche“. (Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 120.) Diesem im gewissen Sinn vorreflexiven pubertären Bedürfnis der Protagonistin, nicht anders zu sein und dies durch die Aneignung der Sitten zu kompensieren, ist vielmehr das brutale Scheitern eines Ideals nach bedingungsloser Gemeinschaft zu entnehmen, deren sich ein kindliches Gemüt ausgesetzt sieht, wenn an ihm das Urteil, einer prinzipiell, weil kulturell fremden und daher abzulehnenden Person, vollzogen wird.

¹³⁰ Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 49.

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd., S. 48.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd., S. 49.

¹³⁵ Ebd.

sein.¹³⁶ Fehlt es dem Vater an innerer Substanz, so hat die Mutter zu viel davon. Durch diese Darstellung ist das Scheitern beider also schon vorweggenommen.

1.3.2 Die Antinomie von Überwindung und Schranke des Ausschlusses in der Emanzipation der Protagonistin von der Sittlichkeit der Eltern

In ihren Erinnerungen reflektiert die Protagonistin ihr kindliches Bedürfnis nach Zugehörigkeit und das ihrer Schwester ironisch als *übertriebener Anpassungswille*. Dieser äußert sich in dem Bestreben der Schwestern, die Sitten und Lebensweisen, denen sie in Deutschland begegnen, zu übernehmen. Die Erinnerungen der Protagonistin erscheinen daher nicht von ungefähr wie Unterrichtsstunden über das Zurechtkommen in einer fremden Kultur: Als eine Nachbarin sie zum Abendessen einlädt, lernen sie beispielsweise, dass in Deutschland restriktive Essensregeln herrschen, und – mit Ausnahme des religiös bedingten Gebots des Verzichts auf Schweinefleisch – übernehmen diese mit Begeisterung:

„Als sich die jüngere Schwester wie gewohnt auf den Stuhl hockte, sagte die Gastgeberin: ‚Die Füße gehören unter den Tisch‘. Den Ellbogen der Älteren schob sie kommentarlos vom Tisch zurück. [...] [D]ie Mädchen beobachteten, wie sie mit der Messerspitze ein daumengroßes Stück von der gelblichen Wurst aus der Pelle hob und auf der einen Brothälfte verteilte, mit der Gabel ein kleines Häppchen aufspießte und es zum Mund führte. [...] Die Schwestern teilten sich den Streichkäse und versuchten mit Messer und Gabel der Frau gleichzutun – immer in kleinen Häppchen. Die gemeinsamen Abendbrote waren für sie ein umwälzendes Erlebnis.“¹³⁷

Der Roman führt das ‚Umwälzende‘ dieses Erlebnisses vor, indem allein der naive Blick einer *fremden* Gewohnheit selbstverständliche Gepflogenheiten kontrastiert. Entgegen der Gewohnheiten, die die Eltern bei Tisch pflegen, wollen die Kinder nun das von der Nachbarin Gelernte daheim einführen:

„Während die Eltern wie gewohnt warmes Essen zu sich nahmen und weiterhin Wasser dazu tranken, saßen die Mädchen fortan kerzengerade in ihren Stühlen, teilten die kleinen Häppchen mit Messer und Gabel, ‚denn nur die Wilden essen mit den Fingern‘, hatte die alte Frau aus dem ersten Stock gesagt, und spülten mit Zitronenbrause nach. Die Schneidebrettchen waren nicht mehr wegzudenken. [...] Auch sprachen sie während des Essens nicht mehr. Die bis dahin lebhaften Kinder saßen nun stocksteif am Tisch, die kleinen Häppchen ordentlich kauend, ohne zu schmatzen oder zu schlingen, wie es ihnen die ‚Tante‘ aufgetragen hatte.“¹³⁸

Aus der Retrospektive beschreibt der Erzähler die Naivität der Protagonistin und ihrer Schwester, die Gewohnheiten des fremden Landes unbedingt übernehmen zu wollen, welche sich nur aus der Außerordentlichkeit ergibt, die diese Gewohnheiten für *sie* darstellen.¹³⁹ So veranschaulicht der

¹³⁶ Ebd., S. 41.

¹³⁷ Ebd., S. 108.

¹³⁸ Ebd., S. 108 f.

¹³⁹ Der hier im Roman veranschaulichte Wille der Kinder, kulturelle Sitten entgegen ihrem kindlichen Bewegungsdrang und entgegen der ‚korrekten‘ Sitte, die sie durch die Eltern gelernt haben, zu übernehmen, überwindet soziokulturelle Normen, die in der Kulturwissenschaft als Sozialisationsprozess erkannt werden: Der Mensch, so erläutert Joana Breidenbach in *Tanz der Kulturen*, „lernt mit Hilfe von Klassifikationschemata, die ihm seine Umwelt von klein auf mitgibt, was kulturell korrekt und was falsch ist. Klassifikationsschemata sind aber keine rein subjektiven Normen und Werte, sondern fest im sozialen Leben verankert“ (Breidenbach, Joana: *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Reinbek: Rowohlt 2000, S. 24.) Den Kindern genügen die Klassifikationsschemata der Eltern jedoch nicht, und sie emanzipieren sich von dem, was die Eltern als kulturell falsch oder richtig bestimmen.

Roman die kindliche Anstrengung, gerade zu sitzen, ordentlich und still zu essen, als übertriebenes Bedürfnis, ein Verhältnis von *Normalität* in der den Schwestern bisher fremden Gesellschaft herzustellen. Deutlich wird dies darüber, dass der Maßstab der Übernahme kultureller, sittlicher oder religiöser Besonderheiten sich gar nicht an deren Inhalt misst, sondern daran, inwiefern die Mädchen dadurch einer in Deutschland gegebenen Alltäglichkeit näher kommen.¹⁴⁰ Dazu passend übernehmen sie die Ostereiersuche nur deswegen, weil sie so „wie die anderen Kinder ihr Frühstücksbrot mit einem gelben oder roten Ei auf den Tisch legen und mitreden“¹⁴¹ können. Ebenso wollen die Mädchen am alljährlichen Marsch des Schützenfestes nur deswegen teilnehmen, weil „alle Dorfkinder hinter den grün uniformierten, ordensgeschmückten Erwachsenen herliefen“¹⁴². Eine „weitere Sitte, die sie entdeckt hatten, war das ‚Kaffeetrinken‘ mit Törtchen und Hefeteilchen am schön gedeckten Tisch mit Servietten, Blumen und Kerzen.“¹⁴³ Obwohl die Mädchen auf eine derart terminierte Sitte nicht angewiesen sind – dies stellt in ihrer Familie den gewohnheitsmäßigen Normalzustand dar –, beeindruckt sie „gerade das Zelebrieren der Gemeinsamkeit“, denn es „war wie im Fernsehen: Heile, harmonische Welt, über der die porentief reinen Wolken schwebten“.¹⁴⁴ Im Bedürfnis, sich nicht vom Rest der Gesellschaft zu unterscheiden, finden die Kinder in der in aller Harmonie zelebrierten Gemeinsamkeit des sonntäglichen Kaffeetrinkens den Höhepunkt ihres Ideals. Nicht nur, dass dieses Ereignis mit Genüssen der Art von Torten, Sahne und Kakao verbunden ist, darüber hinaus fällt es – als der in der deutschen Gesellschaft praktisch gepflegte und sich einer Harmonie versichernde *Schein* – zusammen mit ihrem Bedürfnis einer widerspruchsfreien Normalität.

An der Art die Kindheit darzustellen, wird also deutlich, dass im Roman, wie oben angesprochen, die kindliche Naivität der Protagonistin – eines unbedingten Willens nach selbstverständlicher Zugehörigkeit – *ironisiert* wird. Schon allein an der Auswahl der Sitten, die der Erzähler aus der Erinnerung der Protagonistin vorstellt, wird deren *Willkür* und damit der Maßstab des naiven Bedürfnisses anschaulich: ein Ideal von Harmonie. Zugleich offenbart sich über die Beschreibung des Erzählers der distanzierte Blick der Protagonistin, womit klargestellt wird, dass diese naive Perspektive aus ihrer Kindheit von ihr und der erzählenden Instanz nicht bekräftigt wird.

Die Übernahme deutscher Sitten geschieht jedoch nicht reibungslos – gerade weil die deutschambitionierten Schwestern einen Alltag mit den traditionellen und religiösen Eltern teilen. Während diese den Religionsunterricht, die Ostereiersuche oder das Kaffeetrinken erlauben und zum Teil selbst übernehmen, lehnen sie es konsequent ab, das christliche Weihnachtsfest zu feiern:

„Tannenbaum ja, aber kein frohes Fest. Sie hatten andere Feste! ‚Aber es ist doch Weihnachten. Da schenkt man sich doch was‘, stammelten die beiden heulend. ‚Wer ist man? Die Christen tun das. Wir sind Moslems!‘ versuchte die Mutter zu klären. Aber für die Mädchen hatte sich innerhalb von nur zwei Jahren die Grenze zwischen ‚wir‘ und den ‚anderen‘ bereits so verwischt, daß sie die Gewohnheiten der Dorfbewohner als ganz selbstverständlichen Teil ihres eigenen Lebens empfanden.“¹⁴⁵

¹⁴⁰ Dem Bedürfnis der Kinder nach Übernahme der Sitten geben die Eltern bis zu einem gewissen Punkt nach und übernehmen diese zum Teil selbst. Dass die Kinder unabhängig vom Inhalt und bloß im Willen nach Ununterscheidbarkeit die deutschen Sitten übernehmen, entnimmt Brokopf „wie harmonisch sich zwei Traditionen vereinen lassen, wobei die eine (die türkische) selbstverständlich ist und die deutsche als erstrebenswert erlernt wird.“ (Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 116.)

¹⁴¹ Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 109.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd., S. 111.

¹⁴⁴ Ebd., S. 111 f.

¹⁴⁵ Ebd., S. 114.

Als Konsequenz ihres Bedürfnisses, ihr Ausgeschlossensein durch die Übernahme von Gewohnheiten und Sittlichkeiten der deutschen Gesellschaft zu überwinden, stoßen die Kinder auf die Differenz der Religionszugehörigkeit ihrer Eltern. Speziell von ihrer Mutter wird der jungen Protagonistin und ihrer Schwester dies immer wieder deutlich gemacht und an ihnen praktisch vollzogen: „Wir sind Fremde hier“, sagte sie und beschwor die Kinder, „anständig“ zu bleiben. Sie durften weder an Schulausflügen noch an den Feiern der Mitschüler teilnehmen.¹⁴⁶ Durch Verbote will die Mutter ihre Kinder auf ihr bekannte und vertretene sittlich-moralische Werte verpflichten.

So ist jeder Erfolg der kindlichen Protagonistin, eine *Schranke* hin zur deutschen Normalität überwunden zu haben, zugleich immer auch – spätestens durch die Eltern in Erinnerung gerufenes – Zeichen ihrer Differenz durch ihre Herkunft.

Dadurch machen die nach deutscher Normalität strebenden Kinder nur *schlechte* Erfahrungen mit den Sittlichkeitsvorstellungen ihrer Eltern. So helfen diese ihnen beispielsweise in ihrer pubertären Entwicklung nicht weiter, weswegen die Mädchen unwissend bleiben und sich schämen. Der „offenherzige“ Umgang ihrer Mitschüler über deren Entwicklung, Sexualität und neu erwachte „Gefühle“ führt auch nicht dazu, dass sie an deren Wissen partizipieren können, sondern führt zu einer Vergrößerung ihrer „Verwirrung“. Diese wird durch weitere Restriktionen der Eltern nur potenziert:

„Wenn Schamhaare wuchsen, mußten sie entfernt werden, die kleinen Brüste mußten in unbequemen Haltern versteckt werden, und über die monatlichen Blutungen wurde erst gar nicht geredet. Die Mutter sagte nur: ‚Ihr seid jetzt Frauen.‘ Darin steckte etwas Bedrohliches. Sie durften nicht mehr mit den Nachbarjungen herumtoben, mußten beim Baden die Tür verschließen, die kurzen Röcke wurden verlängert, und sie durften auch nicht mehr ungeniert in die Umarmung des Vaters kriechen, wie sie es bisher gewohnt waren.“¹⁴⁷

In den erzählten Erinnerungen der Protagonistin erscheint der selbstbewusste Umgang der Mitschülerinnen mit ihrem Körper, ihrer Kleidung und dem Verhältnis zu Jungen, das sie an den Tag legten, als Freiheit. Dagegen erscheinen die Verbote der Eltern als unbegründete Unfreiheiten, worauf die Mädchen mit einem (geförderten) Rückzug aus der schulischen und sozialen Gemeinschaft reagieren: „Jede für sich schuf in ihren Träumen eine neue Familie, in der es anders zugeht als in ihrer eigenen. Sie zogen sich in die abgeschlossene Welt ihrer Wohnung zurück.“¹⁴⁸

Obwohl der kindliche Übereifer, sich der deutschen Lebensweise anpassen zu wollen, retrospektiv ironisch betrachtet wird, wird der Wille zur Anpassung dadurch nicht als ungerechtfertigt verworfen, beispielsweise zugunsten der Sittlichkeitsvorstellungen der Eltern. In der erzählerischen Konstruktion wird vielmehr die Notwendigkeit der Emanzipation von den die Protagonistin vereinnahmenden und sie dadurch in ihrer Entwicklung *beschränkenden* sittlichen Geboten der Eltern ins Recht gesetzt.

So wie schon an der Mutter gezeigt wurde, wie Bildung Bedingungen schafft, die Ohnmacht des Subjekts beziehungsweise eine religiöse Schicksalsgläubigkeit zu überwinden, so erscheint auch die Emanzipation der Protagonistin als Resultat gymnasialer Ausbildung. Statthalter für diese Sicht ist eine Lehrerin, die „sich nicht strikt an den Lehrplan und das Abfragen historischer Daten hielt, sondern immer wieder tagespolitische Diskussionen förderte und die Schüler zu selbstständigem Denken aufforderte.“¹⁴⁹

Selbstständiges Denken wird als der Akt der Emanzipation von den Eltern gedeutet, welche ihrerseits als Apologeten ihnen selbstverständlicher kultureller Werte erscheinen. Die praktische Konse-

¹⁴⁶ Ebd., S. 41.

¹⁴⁷ Ebd., S. 50.

¹⁴⁸ Ebd., S. 51.

¹⁴⁹ Ebd., S. 56.

quenz dieser Emanzipation löst sich für die Protagonistin im Rückblick daher bloß noch in „eine Frage der Zeit [auf], wann sie sich von den Nachmittagen auf der Fensterbank lösen und sich der Kontrolle der Eltern entziehen würde.“¹⁵⁰

Dass ihre Emanzipation tatsächlich als ein kämpferischer Akt gedeutet werden soll, wird darüber deutlich, dass die Protagonistin sich die möglichen Konsequenzen ihrer Tat prospektiv vor Augen führt. Sie muss „den vierköpfigen Kleinstaat in der Fremde verraten“¹⁵¹, was im Sinne der ‚bornierten Sittlichkeit‘ der Eltern brutale Konsequenzen zur Folge haben könnte:

„Auf ‚Landesverrat‘ waren strenge Strafen möglich: Man könnte sie sofort von der Schule abmelden und in die Türkei zurückschicken. Man könnte sie mit dem nächsten Mann verheiraten oder sie krankenhausreif schlagen.“¹⁵²

Ihre Angst vor einer drakonischen Vergeltung hält die Protagonistin lange Zeit davon ab, das elterliche Haus zu verlassen, und spricht zugleich *gegen* den so inszenierten absoluten Anspruch der Eltern, sie auf ihre Lebensart zu verpflichten. Untermauert wird dies durch die Protagonistin selbst. Unfähig, allein den Schritt zu gehen, ist sie auf äußerliche Hilfe angewiesen. Erst ihre erste Liebe „gab ihr die ungeahnte Kraft wegzugehen“¹⁵³. Zwar erfolgen keine der angedeuteten Strafen, jedoch reagieren die Eltern mit der Abkehr von ihrer Tochter und untersagen jeden Familienkontakt. In deren Wahrnehmung liegt mit der Entscheidung der Tochter eine Verletzung ihrer Ehre und des Anstands vor und dementsprechend eine Schande auf der Familie: „Aus Scham vor Bekannten und Verwandten wurde die älteste Tochter totgeschwiegen.“¹⁵⁴ Zugleich leiden sie selbst unter dem von ihnen verursachten Ausschluss und werden darüber krank: „der Vater hatte einen Kreislaufkollaps, die Mutter lag mit Magengeschwür im Krankenhaus“¹⁵⁵. Schizoid zerreiben sich die Eltern also an einem inszenierten Widerspruch. Dem sittlichen Maßstab ihrer kultur-religiösen Werte und Normen wollen sie nicht zuwiderhandeln und können sich deswegen von ihren Traditionen nicht lösen. Zugleich entzweit sie dies jedoch von ihrer geliebten Tochter. Das wiederum verkraftet die Protagonistin nicht und macht sich für das Leiden ihrer Eltern verantwortlich:

„Sie versuchte sich hinter den langen Haaren zu verstecken, aber aus dem Gesicht tropfte es, der Körper zuckte krampfartig. ‚Ich bin schuld! Ich bin schuld! Ich bin schuld!‘ Sie kniff sich ins Gesicht, schlug sich auf die Beine. ‚Ich! Ich!‘ Sie wälzte sich auf dem Boden ihrer Mansarde.“¹⁵⁶

Obwohl die Protagonistin ihre Entscheidung nicht revidiert, fühlt sie sich für die Reaktion der Eltern, deren Sittlichkeitsvorstellung sie gerade nicht teilt, verantwortlich. Sie macht es sich zum Vorwurf, die Krankheit der Eltern hervorgebracht zu haben, bestraft sich gar selbst und veranschaulicht so einen Konflikt, den sie gar nicht eingehen wollte.

Schließlich setzt sich die Emanzipation der Protagonistin von der türkischen Lebensart der Eltern auch als von ihnen akzeptierte ins Recht. Indem die Tochter ihnen ihren „Überlebenswillen“ dadurch beweist, dass sie allein für sich sorgt und den Schulabschluss besteht, darf sie das Elternhaus wieder betreten; dies „versöhnt die Familie“¹⁵⁷.

In der Art der retrospektiven Erzählung über die Kindheit der Protagonistin, deren emanzipierter Blickwinkel als notwendiges Resultat ihrer Entwicklung vorstellig gemacht wird, plausibilisiert sich

¹⁵⁰ Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 57 f.

¹⁵¹ Ebd., S. 58.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Ebd., S. 59.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd., S. 73.

eine disparate Entwicklung der eingewanderten Arbeitsmigranten und ihrer Kinder. Während die eingewanderten Eltern an ihrer nationalkulturellen Lebensart in Deutschland prinzipiell festhalten, stehen die Kinder im Konflikt dazu. Nicht nur, dass sie in einer davon unterschiedenen gesellschaftlichen Alltäglichkeit aufwachsen, in dieser sehen sie sich darüber hinaus dazu gezwungen, sich von dem elterlichen Absolutheitsanspruch der Geltung ihrer sittlichen Gebote zu emanzipieren. Darin macht sich schon an dieser Stelle die prinzipielle Kritik des Romans geltend. Aus der dargestellten Perspektive der Protagonistin erscheint das unbedingte Festhalten an einer deutschen, ebenso wie an einer türkischen Lebensart kritikabel. Am Beispiel des Umgangs der Eltern mit der Fremde ebenso wie anhand anderer Personen, die der Roman vorstellt, wird das Resultat dieses Festhaltens an der eigenen nationalen Verbundenheit am Problem der Entfremdung der ersten Generation türkischstämmiger Migranten zum Ort ihrer Herkunft anschaulich gemacht.

1.4 Das Resultat des Lebens in der Fremde

1.4.1 Die Konstruktion einer ideellen Heimat verunmöglicht die Rückkehr

Durch die Migration der Eltern nach Deutschland wandelt sich ihr Blick auf das ehemals unentrinnbare, aber nun verlassene anatolische Leben: Es wird ihnen fremd. Je stärker ihnen dieser Eindruck wird, umso fester halten sie jedoch an ihrer nationalen Differenz und an ihrer nationalen Eigenheit fest. So spricht die Mutter zu den Geschwistern:

„Mit der Zeit werdet ihr verstehen. Ein Mensch soll nie seine Wurzeln verlassen. Hier werden wir Fremde bleiben.“ Das Wort ‚Fremde‘ hatte einen traurigen und zugleich hilflosen Klang, nicht nur, daß sie sich hier fremd fühlte, von den Einheimischen als ‚Fremde‘ nicht wirklich respektiert wurde, sie spürte gleichzeitig eine wachsende Entfremdung in ihrer Heimat.“¹⁵⁸

Ausgeschlossenheit vom deutschen Alltag, verweigerter Respekt, Stigmatisierung als Fremde – eine Nähe zu Deutschland stellt sich für die Eltern nicht her und zugleich wächst die Distanz zu ihrem Heimatland.¹⁵⁹ Diese Entfremdung hat einen Grund, der zu verschiedenen Umgangsweisen führt und eine Konsequenz nach sich zieht. An der Mutter, dem Vater und einem Freund der Protagonistin – einem Physikdoktor – wird dies an drei verschiedenen biographischen Konstellationen aufgezeigt.

Zum ersten beschreibt die Mutter der Protagonistin ihre Entfremdung folgendermaßen:

„Es ist nicht der Weg aus dem Staub zum glänzenden Asphalt, nicht die 3000 km, die man messen kann, es ist der Blick zurück, der immer verschwommener geworden ist. Die Zeit verliert sich in uns hinein und läßt uns mit den Erinnerungen allein. Mit jedem Schritt bin ich blinder geworden.“¹⁶⁰

¹⁵⁸ Ebd., S. 41.

¹⁵⁹ Die den Migranten im Flüchtlingsland nicht entgegengebrachte Akzeptanz sei, so schreibt Peter Ripken, Movens einer Suche nach eben dieser in ihrer alten, verlassenen Kultur: „Das gesellschaftliche Problem, das dabei zutage tritt und literarischen Ausdruck findet, bleibt freilich, daß die Vertracktheiten dieses kulturellen Wandels von den Gesellschaften, in die die Migranten kommen, kaum wahrgenommen werden und schon gar nicht akzeptiert werden. Mit der Folge: die Immigranten werden auf sich selbst geworfen, werden immer wieder in die Situation gebracht, sich auf sich selbst und ihre in überkommenen Gesellschaften gewachsene Tradition zurückzuziehen.“ (Ripken, Peter: „Die Wurzeln herausgerissen...“. *Migration und kultureller Wandel in der Literatur*. In: Daweke, Klaus (Hg.): *Migration und kultureller Wandel*. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen 1995, S. 102. (*Zeitschrift für Kulturaustausch* Jg. 45, Nr. 1)

¹⁶⁰ Ebd., S. 40.

Zunächst negiert die Mutter zwei gängige Vorstellungen, weswegen eine Entfremdung stattfände. Nicht die differenten materiellen Lebensverhältnisse, die allegorisch mit „Staub“ und „glänzendem Asphalt“ angeführt werden und einerseits für die haltlose materielle Lage in der Türkei – im Sinne einer nicht vorhandenen Infrastruktur – und andererseits für die materielle Situation in Deutschland – im Sinne einer erfolgreichen Ökonomie – stehen, sind Grund der Entfremdung. Es ist auch nicht die objektive Entfernung, die eine subjektive herbeiführt. „Der Blick zurück“, die allmählich verblässende *Erinnerung* also ist es, die eine Entfremdung vorantreibt. Ebenso ergeht es zum zweiten dem Freund der Protagonistin, dem Physikdoktor, der in Deutschland nun bei der Arbeiterwohlfahrt arbeitet. Wie bei der Mutter ist es seine verblässende Erinnerung, die seine Entfremdung befördert:

„Ich weiß nicht mehr, wer das war, der damals in Sinop ‚ich‘ sagen konnte [...] Nach zehn Jahren haben wir uns getrennt. Meine deutsche Frau hat versucht, türkisch zu sprechen, türkisch zu kochen und türkisch zu backen, aber darum ging es nicht. Ich habe keine Träume mehr. Mir fehlt etwas. Wie soll ich eine Erinnerung beschreiben, die ich nur noch schmecken kann wie diesen Tee?“¹⁶¹

Ebenso wie die Mutter schließt der Physikdoktor eine Vorstellung aus, die zur Entfremdung führen würde. Nicht fehlende Eigenarten der türkischen Lebensverhältnisse in der Fremde – die Sprache oder die besondere Nahrung – führen zur Entfremdung, sondern das ‚Vergessen‘, was einzig rudimentäre Rückstände von Erinnerung zurücklässt, die sich nur noch mit einem Geschmack vergleichen lassen. Die verblassten oder verlorenen Erinnerungen an die eigene Vergangenheit sind Ausdruck einer – je länger sie in der Fremde wohnen – wachsenden *positiven Einstellung* der Figuren zu ihrer vergangenen Existenz im Herkunftsland. Mit dem Wegfall der Betroffenheit von den heimischen Lebensverhältnissen bleiben der Mutter und dem Doktor die positiven Erinnerungen an das eigene Leben, die Freunde und die Familie in der Türkei, die sie in Deutschland nicht kompensieren können. Das Verblässen eben dieser Erinnerungen deuten sie jedoch als einen ganz anders gearteten Verlust. Die heimischen Verhältnisse, aus denen sie nicht ohne Grund ausgewandert sind, erscheinen ihnen nun im Verlust ihrer Erinnerungen als Ausdruck des Verlustes von *Heimat*. So imaginieren sie sich ihr Herkunftsland als den Ort des Aufgehobenseins, der Übereinstimmung von ihnen und der Welt. Das Verblässen der positiven Erinnerungen verstärkt das Bedürfnis nach diesem Ort, indem die Sehnsucht danach und gleichermaßen das Leiden, nicht dort zu sein, wächst. Deswegen kompensieren keine Urlaubsreisen in die Heimat, kein Sprechen der türkischen Sprache in Deutschland und kein Essen von türkischen Mahlzeiten diesen Mangel. Nicht in *ihrem* Fehlen liegt der Grund des Leidens der Mutter und des Doktors, sondern in der *Konstruktion* der Türkei als Ort sinnerfüllender Heimat, der nur ex negativo als solcher Bestand hat.

So reagiert die Mutter ebenso wie der Doktor auf die erfahrene Ausgrenzung in Deutschland und auf einen vereitelten Lebensplan¹⁶², nur kurz in Deutschland zu bleiben, mit dem *Wunsch* nach einem Ort fragloser Anerkennung. Als dieser Ort, wo das Subjekt bei sich und in völliger Übereinstimmung mit seiner Welt ist, materialisiert sich in der Fremde die Türkei. Insofern wird der Ort der eigenen Herkunft kompensatorisch für ein *enttäuschtes Sinnbedürfnis* imaginiert. Aus der Antinomie, dass das Herkunftsland bloß als Abwesendes Heimat ist, ergibt sich also das *eigentliche* Leiden

¹⁶¹ Ebd., S. 99.

¹⁶² Während die Mutter der Protagonistin die Rückkehr in die Heimat als Ziel des Erwerbslebens in Deutschland nicht aufgeben will, ist dem Professor der Grund seiner Emigration abhandengekommen: „Ich bin schon so lange hier, daß ich nicht mehr weiß, warum ich eigentlich von zu Hause weggefahren bin, ich hab’ den Doktor in Physik, bin aber bei der Arbeiterwohlfahrt hängengeblieben. Ich hab’ so vielen anderen zugehört, daß ich meine eigene Vergangenheit vergessen habe.“ (Ebd., S. 98 f.)

der Mutter und des Physikdoktors. Dieses Leiden, erst eigentliches Resultat des Nichtankommens in Deutschland, trifft nun als natürliche, vorgelagerte Bindung des (türkischen) Menschen an den Ort seiner Herkunft auf den Plan. Das wird je verschieden kompensiert – und somit faktisch ins Recht gesetzt:

Während die Mutter eine Sehnsucht nach Rückkehr in die Türkei entwickelt, sich deswegen in die Religion zurückzieht und restriktiv auf religiöse Werte und Tugenden beharrt, damit sie „unberührt von der freizügigen ‚sündigen‘ Lebensweise nach der Rückkehr bei Null beginnen“¹⁶³ kann, heiratet der Physikdoktor nach der Scheidung von einer Deutschen eine Frau aus seinem Heimatdorf. Doch auch dieser Umgang revidiert nicht das Verhältnis von Entfremdung und idealisiertem Heimatverlust. Auf die Frage der Protagonistin, ob der Doktor nun glücklich sei, antwortet er: „Was ist schon Glück? Ich bin zufrieden – manchmal.“¹⁶⁴ Die Heirat mit einer Frau aus der Türkei führt letztlich bloß zur Zufriedenheit, Glück, wie es der Einklang von Individuum und seiner Herkunft in der verlustigen Erinnerung des Doktors an die Heimat vermittelt, *kann* daraus nicht folgen.

So halten die Eltern auch an ihrem Ziel fest, nach der Schulausbildung der Kinder wieder in die Türkei zurückzukehren. Obwohl die Mutter dort eine sich verstärkende Entfremdung bemerkt, will sie doch ebenso wie ihr Mann ihren Lebensabend in der Türkei verbringen. Selbst dieser, der von sich behauptet, ohne Probleme in fremden Kulturen leben zu können, leidet unter einem Mangel, der sich als Verirrung äußert: „Ihr Vater, der sich verzweifelt bemüht hatte, eine neue Heimat zu finden, irrte mit der Zeit immer zerstreuter zwischen seinen Büchern umher.“¹⁶⁵ Der Versuch des Vaters, durch Versenkung in Kunst und Literatur in Deutschland heimisch zu werden, stellt sich im Alter als ungenügend heraus. Dies äußert sich in seinem Bedürfnis, Erinnerungen an die eigene Kindheit wiederzubeleben. Es folgt die „unmerkliche“ Vermischung der „Klassik-Wochenenden mit den Klängen von Saz und Derbuka [...], der Musik seiner Kindheit im gelben Licht der verrußten Petroleumlampen“.¹⁶⁶

Obwohl der Vater also in „den ersten zwölf Jahren in Deutschland [...] weder das Bedürfnis gehabt [hat], türkische Musik zu hören, noch auf einen kurzen Besuch zurückzufahren“¹⁶⁷, äußert sich – neben seinem Entschluss zur Rückkehr – auch bei ihm die Idealisierung der Heimat als Ort seines Wunsches nach ihm gemäßen Verhältnissen. Dieses in Deutschland nicht zu realisierende, dafür dort immer stärker werdende Bedürfnis nach der Verwirklichung des Ideals wirkt sich regelrecht pathologisch aus, wenn die jüngere Schwester der Protagonistin den Zustand der Eltern wie folgt charakterisiert: „Vater und Mutter sind hoffnungslos geworden. Stundenlang sitzen sie abends stumm da. Vielleicht gehe ich mit ihnen zurück.“¹⁶⁸ Die Schwester reiht parataktisch die depressiven Zustände der Eltern und bringt diese allesamt in einen ursächlichen Zusammenhang mit ihrem Dasein in Deutschland. Daher erscheint die Konsequenz, zurück in die Türkei zu gehen, als einzig mögliche Alternative, die ‚Hoffnung‘ der Eltern wieder her- und ihren depressiven Zustand endlich abzustellen.

Jedoch erweist sich das Ideal, welches die Eltern in der Fremde zu den Verhältnissen in der Türkei aufgebaut haben, als Verhinderung ihrer Rückkehr. Dieselben Momente der türkischen Lebenswelt, die sie in der Emigration als ihre Normalität zurückgelassen haben, begegnen ihnen nun wieder als entfremdete. Dies hält der Vater nicht aus:

„Die Zahl der zahnlosen Bettler und Lumpensammler, der barfüßigen Schuhputzer und Wasserverkäufer war gestiegen. Die Rufe aus den Minaretten schallten unauf-

¹⁶³ Ebd., S. 42.

¹⁶⁴ Ebd., S. 100.

¹⁶⁵ Ebd., S. 133.

¹⁶⁶ Ebd., S. 134.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd., S. 74.

hörlich in die Betonwände neugebauter Hochhäuser. Ständig wechselte er die Straßenseite, aus Angst, eine dieser flüchtig zusammengezimmerten Behausungen könnte einstürzen. Er wurde krank. Herzrhythmusstörungen, Kreislaufkollaps. Nach einer Woche reiste er allein wieder ab.¹⁶⁹

Die Rückkehr an den Ort seiner Herkunft ist für den Vater eine solch erschütternd beängstigende Erfahrung, dass er davon krank wird. Sein körperlicher Zusammenbruch veranschaulicht die *Unmöglichkeit* des Wunsches nach Rückkehr in eine Heimat, die nicht existiert. Obwohl sein Entschluss feststeht, in die Türkei zurückzukehren, obwohl er in Deutschland ‚hoffnungslos‘ unter dem Fehlen von Heimat leidet, ist das Ideal, welches er sich von der Türkei gemacht hat, so immens, dass es die Realisierung seines Entschlusses verhindert. So tritt ihm seine disparate Vorstellung von der Türkei als Schranke seines Bedürfnisses nach Rückkehr gegenüber.

Denselben Widerspruch erleidet seine Frau. Ebenso wie ihr Mann leidet sie und ängstigt sich zudem vor dem Leben im Alter in Deutschland, denn „hier hatten nur junge, gebildete, dynamische Menschen eine Bedeutung. Die Bilder aus dem Altenheim schreckten sie ab. Sie wollte zurück.“¹⁷⁰ Diese Behandlung widerspricht ihrem Verständnis, denn in der anatolischen Türkei lernt die Mutter von Kindheit an, dass sie demütig gegenüber Älteren sein muss:

„Als junge Frau auf dem Land mußte die Mutter die Familie bedienen und bewirten, zuerst die Familie, später den Ehemann. [...] Kamen Verwandte, hatte sie solange in der Ecke zu stehen, bis einer von ihnen sie zum Sitzen aufforderte. Sie hatte den Blick zu senken, wenn sie Tee und Gebäck reichte, auf Fragen knapp zu antworten, denn mehr wäre Geschwätzigkeit und ein Makel gewesen.“¹⁷¹

Diese hierarchische Unterordnung der Frau unter den Willen der Familie und des Ehemanns hat die Mutter ihr Leben lang befolgt. In ihrem Verständnis wird dies mit dem Respekt vor dem Alter entgolten. Der Erzähler erläutert diesen Anspruch als allgemeine Sichtweise:

„Ein älterer Mensch hat eine Bedeutung! Jahrzehnte hatte er mit der harten Erde um jedes Korn gerungen, der gelben Hitze standgehalten, geduldig auf einen Tropfen vom Himmel gewartet. Täglich den Ziegen neues Gestrüpp gesucht, den Kühen Heu gesammelt. Sonst wären sie verhungert. Unzählige Nächte hatte er zwischen blökenden Schafen gewacht. Aus der Wolle Decken zum Überwintern gewebt, unendliche Wintermonate in langen Gebeten mit heulenden Wölfen ausgeharrt. Der Respekt für das Alter war die Entschädigung der Jugend.“¹⁷²

Das dargestellte Verständnis der Mutter, dass sie im Alter selbstverständlich eine gesellschaftliche Würdigung erfahre, macht sich in einer Notwendigkeit anschaulich, die der Erzähler auf die heimischen Lebensverhältnisse in der ländlichen Türkei zurückführt: Die Sitte, den Menschen wegen seines Alters zu respektieren, wird mit all den *Entbehungen* begründet, die er bis zum Alter ertragen müsse. Der Überlebenskampf rechtfertigt die Stellung der Menschen in der Gesellschaft. Diese herausragende gesellschaftliche Position, die die Mutter in Anatolien einfordern kann und die ihr dort entgegengebracht wird, existiert jedoch in der deutschen Gesellschaft nicht. Und doch, trotz ihrer Angst, in Deutschland schlecht behandelt zu werden, reicht die „Genugtuung, in der alten Heimat aus dem Schattendasein einer unbedeutenden jungen Frau zur ergrauten Respektperson aufgestiegen zu sein, [...] nicht für ein dauerhaftes Bleiben“¹⁷³. Als Grund dafür offenbart sich wiederum derselbe, der auch ihren Mann schon zur Rückkehr nach Deutschland zwingt – es ist das in

¹⁶⁹ Ebd., S. 135.

¹⁷⁰ Ebd., S. 137.

¹⁷¹ Ebd., S. 135 f.

¹⁷² Ebd., S. 136.

¹⁷³ Ebd., S. 137.

Deutschland erworbene Ideal von der heimatlichen Lebenswelt¹⁷⁴, welches sich nach der Rückkehr in einer nicht zu überwindenden Fremdheit äußert:

„Trotz aller Höflichkeit und Achtung, die ihr die Verwandten gezeigt hatten, schlich ein fremdes Gefühl zwischen ihnen herum. Drei Jahrzehnte improvisiertes Überleben der Zurückgebliebenen hier, das Nach-der-Stechuhr-Funktionieren dort, hatte vieles, was einmal gemeinsam und selbstverständlich war, verändert.“¹⁷⁵

Der Grund der Fremdheit wird durch verschiedene, ökonomisch bedingte Gewohnheiten anschaulich, die die Lebenswelt, also die Art zu leben und zu *überleben*, bestimmen. Obwohl in beiden Staaten derselbe ökonomische Maßstab herrscht, wodurch das Leben einmal als reines Überleben und einmal als reines Funktionieren charakterisiert wird, offenbart sich zwischen beiden Zwangsverhältnissen eine grundsätzliche Differenz. Auf der einen Seite steht die haltlose materielle Lage, die ein Leben nur als improvisiertes Überleben gestattet, und auf der anderen Seite die Arbeit der Mutter als Schneiderin in einer Fabrik, der das Individuum unterordnet ist und die das Funktionieren nach ihren (zeitlichen) Maßstäben verlangt. Die Entfremdung, die so anschaulich wird, gründet sich also auf der *Gegenüberstellung* dieser differenten Überlebensweisen und kommt dementsprechend ohne eine Konkretisierung aus, *warum* diese Differenz Gemeinsamkeiten und Selbstverständlichkeiten so verändert habe, dass sie ein Zusammenleben nun verunmögliche. Wiederum drückt sich so ein idealisiertes Verhältnis der Mutter zur Türkei aus. Denn die Entfremdung, die die Mutter als Distanz zu ihren Verwandten und zur Türkei spürt, geht über ihre durch die tägliche Arbeit in der Fabrik bestimmte Lebensweise hinaus. Ihre prinzipielle Entfremdung wird so als Reaktion der Mutter augenscheinlich, die Heimat, die sie sich durch die Rückkehr versprochen hat, verloren zu haben.

So nimmt der Verlust ihrer Heimat, die sie mit ihrer gescheiterten Rückkehr als *Ort der Realisierung ihres Ideals* verloren haben, die Gestalt einer *Heimatutopie* an. Weil sie den Ort ihrer Heimat verloren haben und deswegen nur noch erinnern können, fühlen sich die Eltern nach der Rückkehr nach Deutschland – dem Land, in dem sie als Fremde unter dem gesellschaftlichen Ausschluss und der Nichtanerkennung und Stigmatisierung als Ausländer leiden – *heimatlos*. Jedoch ist Deutschland der Ort, an den sie sich *gewöhnt* haben:

„Erstmals nach langer Zeit gingen die Eltern wieder durch die asphaltierten Straßen der neonbeleuchteten Stadt. [...] Vor dem Springbrunnen stehend, wischte der Vater sich mit einer ruckartigen Bewegung die Augen, drückte sich enger an seine Frau: ‚Wir müssen unserer Enkelin die lustigen Geschichten von Hacivat und Karagöz erzählen.‘ Die Mutter nickte: ‚Dem Ali auch. Ich koche ein Walnußhuhn‘, und drückte das Taschentuch in der Faust.“¹⁷⁶

Die Eltern können also nicht mehr ihr Heimatland zurück, welches sie *aufgrund* der haltlosen Verhältnisse genötigt waren, zu verlassen, weil sie die Türkei in der Diaspora als Heimat *gewonnen haben*. Da die Eltern den kompensatorischen Übergang von der in Deutschland erfahrenen Ausgrenzung hin zu einer Illusion der Herkunft als ideeller Heimat nicht auflösen, *akzeptieren* sie ihn.

¹⁷⁴ Auch Brokopf beschreibt das Scheitern der Eltern an ihrem Ideal, wenn sie auf deren unerfüllbaren Wunsch nach Rückkehr in die Heimat rekurriert: „Während der Vater probiert, eine neue Heimat zu finden und es bei der versuchten Rückkehr nur eine Woche in Ankara aushält, klammert die Mutter an den guten Seiten der Türkei (beschrieben als Herzlichkeit und Respekt vor dem Alter) und versucht, dort wieder Fuß zu fassen. Aber auch sie schafft es nicht und kehrt nach Deutschland zurück, das sie als Ort beschreibt, in dem die Jungen eine Chance haben und Alte keinen Wert.“ (Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 118.) Mehr als nur das Scheitern hält Brokopf jedoch nicht fest und hält es daher auch nicht für erörterungswert, wie die Unmöglichkeit der Rückkehr in eine *Heimat* sich im Roman ausnimmt.

¹⁷⁵ Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 137 f.

¹⁷⁶ Ebd., S. 139.

Sie leben in der Einsicht, für immer in Deutschland zu bleiben. Gerade deswegen wollen sie ihre Erinnerungen an die verlorene *Heimat* an ihr Enkelkind weitergeben, sie bewahren und sie anstiften, die verlustige Heimat durch familiären Zusammenhalt zu kompensieren. Als Träger des Ortes der verlorenen Heimat und als Zeugen seiner Existenz sehen sich die Eltern also nicht im freien Entschluss, sondern in der *Pflicht*, diese Erinnerung an ihre Enkel weiterzugeben.

Mit dieser Darstellung des elterlichen Scheiterns, in die Türkei zurückzukehren, wird das dauerhafte Bleiben der türkischstämmigen Migranten in Deutschland ästhetisch begründet. Das Leiden der Eltern ebenso wie das des Doktors, wird anschaulich als Resultat einer an ihnen gesellschaftlich vollzogenen Missachtung, die sie aufgrund ihrer Subsumtion unter ein fremdes Nationalkollektiv erfahren. Dieselbe Subsumtion wenden sie jedoch positiv und berufen sich auf ihr Türkischsein, um damit das Herkunftsland, welches sich ihnen als haltlose materielle Verhältnisse präsentierte und aus denen sie deswegen fliehen *mussten*, im fremden Deutschland als Ort eigentlicher Subjektgemäßheit zu imaginieren. So macht sich die quasi natürliche Verbundenheit mit dem Ort der Herkunft, die sich in der Nationalität ‚beweist‘ und an der festgehalten wird, deswegen als ein doppeltes Leiden bemerkbar. Die Missachtung, die sie in Deutschland als Fremde erfahren, wird affirmiert, wiewohl darunter gelitten – und die idealisierte Türkei als Heimat vereitelt zudem noch jede Rückkehr. Im Gegensatz zu den Eltern geht die Protagonistin mit der ihr verweigerten Anerkennung anders um. Weil ihr in Deutschland und in der Türkei jeweils die kollektive Zugehörigkeit abgesprochen wird, versucht sie außerhalb nationaler Identität ihr Bedürfnis nach gesellschaftlicher Anerkennung zu verwirklichen.

1.4.2 Die Utopie einer multikulturellen Heimat

Im Gegensatz zu ihren Eltern leidet die Protagonistin nicht unter dem Verlust einer Heimat, als welche sich diese die Türkei idealisiert haben. Vielmehr muss sie feststellen, dass die Herkunft ihrer Eltern für sie diese Verknüpfung gar nicht leistet. Ihr fehlt einfach der *Ort*, der ein Heimatbedürfnis geographisch begründen würde. Zwar verbringt sie einen Teil ihrer Kindheit in der Türkei, jedoch wird an ihren Erinnerungen deutlich, dass die ihr qua Nationalität anhaftende Zugehörigkeit zur Türkei sich in ihren konkreten Momenten für sie nur *negativ* äußert. Veranschaulicht wird dies an der familiären religiös-traditionellen Sozialisation, die die Protagonistin – obwohl ihr Leben in Deutschland auch ihre religiöse Einstellung radikal verändert¹⁷⁷ – nicht zur Gänze ablegen kann:

„Das Kind von einem Ungläubigen ist Sünde“, brennt es in ihrem Kopf. Die unvergeßlichen Reste der religiösen Erziehung aus den Kindertagen, – „alles ist vorherbestimmt, wer sich dagegen auflehnt, den wird die Rache Gottes vernichten“ – und andere Sätze der Großeltern versetzen sie plötzlich noch einmal in Panik.“¹⁷⁸

Der Glaubensinhalt der Großeltern, dem sie als Kind naiv unkritisch gegenübersteht – schließlich habe der Großvater „das Grab des Propheten geküßt“ – versetzt sie nun in Panik und „aus Angst zu erblinden, kneift sie sich ins Gesicht“.¹⁷⁹ Jedoch ist diese Panik das Resultat ihrer distanzierten Stel-

¹⁷⁷ Bei einem Besuch der Schwiegereltern der Protagonistin – einem auf den Tod wartenden kranken Ehepaar – möchte sie ihren schwangeren Bauch vorführen. Dabei verfällt sie, ob der Atmosphäre in der beengten Wohnung, in Panik: „Die junge Frau hatte panisch ihren Bauch umklammert, die Lippen fest zusammengebissen, den Kopf vornübergebeugt: nein, nicht sterben! Nie sterben! Leben! Nur und ewig leben! Es gibt kein Danach! Ich will weder ins Paradies noch wiedergeboren werden. Ich will leben!“ (Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 28.) Im dramatischen Ausbruch der Protagonistin macht sich ihre ablehnende Haltung zu religiösen Glaubensinhalten als Schockerlebnis anschaulich. In ihrer Panik äußert sich ihr Wille, nicht zu sterben. An diesem Willen hält sie explizit gegen die Vorstellung eines postmortalen Paradieses fest und lehnt so den Islam als von ihr geteilte religiöse Vorstellung ab.

¹⁷⁸ Ebd., S. 117.

¹⁷⁹ Vgl., ebd., S. 118.

lung zur Religion. In der erzählten Erinnerung wird diese Distanz schon in ihrer Kindheit begründet:

„Der ältere Onkel hatte ihr erzählt, daß dort oben Allah lebte, und mit seinen großen Händen Sonne, Erde und Mond festhielt, damit diese nicht in die Hölle fielen. Sie wollte ihn einmal fragen, warum er denn die Schwerter und die Schlangen nicht verbietet und den Teufel ins Feuer schickt. Warum er so böse wird, wenn Mädchen reiten oder die Dorfkinder Fußball spielen.“¹⁸⁰

In der vom Erzähler retrospektiv naiv vorgetragenen Haltung der Protagonistin gegenüber einem guten Gott, der deswegen den Bedürfnissen nach Reiten oder Fußballspielen wohlgesinnt sein müsste, wird zum einen ein innerreligiöser Widerspruch offenbar.¹⁸¹ Zum anderen drückt sich so ein Zweifel der jungen Protagonistin an Allahs Güte aus, die sie persönlich mit ihm klären möchte. Sie macht verschiedene Versuche, direkt mit Allah zu sprechen, jedoch antwortet er nicht. Die unhinterfragte Gläubigkeit, die einerseits die Lebensgewohnheiten (neben der Arbeit) aller Verwandten bestimmen und die sie andererseits als Argument für Sitten und Sittlichkeit in Anspruch nehmen, wird so durch die kindliche Naivität in ihrer selbstverständlichen Geltung infrage gestellt. Insofern steht schon das in der Kindheit der Protagonistin zur Anschauung gebrachte naive Selbstbewusstsein in einem Gegensatz zum verfestigten Glauben der Großeltern. Jedoch drückt sich darin die gegenwärtige Stellung der Protagonistin aus, denn es handelt sich dabei, wie es der Roman nahelegt, um eine Selbstdeutung.

Indem die Distanz zur islamischen Religion, welche die erwachsenen Protagonistin besitzt, in ihr helllichtiges Kindsein zurückverlegt wird, erscheint die Vollendung des kritischen Standpunkts aus ihrer Retrospektive als notwendig. Die Haltung der Protagonistin stellt sich so als Resultat ihrer Biographie dar: Der Roman konstruiert also einen Entwicklungsprozess, worüber das rückschauende Subjekt als biographisch gewordenen zum Recht verholfen wird.

Die Religiosität der Großeltern, die die Eltern mit nach Deutschland nehmen, überwindet die Protagonistin durch ihr Leben im Westen und steht damit in einem distanzierten Verhältnis zu ihrer Herkunft, ohne sie jedoch prinzipiell abzulehnen. Sie hat sich zwar für das Leben in Deutschland entschieden, weil es ihrem Bedürfnis nach Sicherheit entspricht, ihrem Bedürfnis nach Zugehörigkeit wird Deutschland allerdings ebenso wenig gerecht wie die Türkei. Aus dem Grund kann sie auf das Problem ihrer Schwester: „Ich fühl mich wie zweigeteilt. Der eine Teil von mir hängt irgendwo in der ‚gelben Luft‘, von der ich hier drinnen andauernd höre, der andere Teil da draußen in der Welt, die ich täglich sehe.“¹⁸² auch keine hilfreiche Antwort geben. Den Mangel, den ihre Schwester empfindet, *hat* sie gar nicht: „Ich weiß nicht, was Heimat ist. Ein Haltegriff vielleicht, um nicht umzufallen.“¹⁸³

Die jüngere Schwester, die sich in der Verantwortung für „ihre Herkunft“ und damit für ihre Eltern sieht, beschreibt den Widerspruch, unter dem sie leidet, mit „Zweiteilung“. Die Schwester hat also das Heimatbedürfnis ihrer Eltern auch für sich angenommen, zugleich ist die Verbundenheit der Schwester zur Türkei jedoch eine ausschließlich vorgestellte. Denn im Gegensatz zu den Eltern

¹⁸⁰ Ebd., S. 122.

¹⁸¹ In dieser Umkehrung – dem Messen der Existenz Allahs, inwiefern seine gute Allmächtigkeit zu den eigenen Lebensverhältnissen, also zur Möglichkeit der Realisierung der eigenen Bedürfnisse passt – wird der Widerspruch des Glaubens per se offenbar, der in seinem Ausgangspunkt gerade von dem *Auseinanderfallen* des eigenen Bedürfnisses und dessen Realisierung ausgeht. Da dies ein Moment jeden religiösen Glaubens ist, der von *einem* Gott und seiner Allmächtigkeit ausgeht, kann für die Erläuterung des Religionszweifels durchaus Feuerbachs christliche Religionskritik herangezogen werden. Feuerbach führt das Bedürfnis nach einem göttlichen Sinn auf die individuelle Not zurück, in der das Subjekt deren Wahrheit praktisch negiert und ihr stattdessen einen sinnhaften absoluten Grund verleiht. Die konkreten Bestimmungen der Not werden mit einem All-Grund ersetzt, der in der Figur Gottes als einer unergründlichen, jedoch guten Allmacht personalisiert wird. (Vgl. Feuerbach 1957: *Das Wesen des Christentums*, S. 272.)

¹⁸² Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 73.

¹⁸³ Ebd., S. 74.

kennt sie die Türkei bloß als durch deren Erinnerung idealisierte Heimat. Als diese Idee hat die jüngere Schwester jedoch das Bedürfnis der Eltern auch für sich angenommen und steht damit zugleich in einem Widerspruch zu dem ihr selbstverständlichen Leben in Deutschland.¹⁸⁴ Ihre nationale Herkunft anerkennend, empfindet die jüngere Schwester so trotzdem einen Mangel an ihrem deutschen Leben. Im Vergleich zu der heimatlichen Verbundenheit, die ihre Eltern ihr mit ihrem Ideal von der Türkei vorstellig machen, fühlt sich die jüngere Schwester in Deutschland *heimatlos*. Zugleich steht sie in einem distanzierten Verhältnis zur Türkei, die sie im Vergleich zu ihrem deutschen Alltag nicht *kennt*. Dieses Missverhältnis äußert sie als eine Zweiteilung ihrer selbst.

Im Gegensatz zu ihrer jüngeren Schwester hält die Protagonistin jedoch nicht an dem Standpunkt fest, dass die nationale Herkunft das Subjekt bestimme, weswegen die Türkei allein die Möglichkeit von Heimat verbürge. Sie empfindet gar die „ausschließliche Beschäftigung mit den Problemen der Türken [...] als unerträglich engstirnig. Im Gegenteil, sie wurde aggressiv, wenn sie auf ihre Nationalität angesprochen wurde: ‚Ich bin Kosmopolitin!‘ war ihre wütende Antwort.“¹⁸⁵ Anders als ihre Schwester verbietet sich für die Protagonistin eine Reduzierung auf die nationale Identität, und sie wehrt sich gegen diese Subsumtion ihrer Person. Zugleich lehnt sie ihre Herkunft nicht prinzipiell ab. Es ist ihr vielmehr ein Bedürfnis, einen eigenen Eindruck von der türkischen Kultur zu erhalten. So sammelt sie türkische Literatur, hört türkische Musik, besucht Ausstellungen türkischer Künstler und fährt mit ihrem ersten Freund in die Türkei. Da er ein Deutscher ist und ihre Verbindung daher eine „sündige Schande“¹⁸⁶ darstellt, kann sie niemanden besuchen und zeigt ihm bloß ihren Geburtsort und das Haus ihrer Großeltern. Diese Reise weckt in der Protagonistin die Erinnerungen an ihre dortige Kindheit. Jedoch unterbindet das sittliche Gebot eine Emanzipation von den bloßen Kindheitserinnerungen und verhindert damit einen womöglich anderen Blick auf ihre Herkunft. Stattdessen muss sie eine weitere negative Erfahrung machen in der Hinsicht machen, was es bedeutet, auf die Nationalität reduziert zu werden:

Auf der Rückreise müssen sie und ihr Freund aufgrund einer Reifenpanne in Istanbul übernachten und kommen bei einem hilfsbereiten jungen Türken unter, der sie zu sich einlädt. In der Nacht versucht er – obwohl ihr deutscher Freund mit ihr im Bett liegt – die Protagonistin zu vergewaltigen. Gegen diesen Versuch wehrt sie sich mit aller Macht:

„Geistesabwesend krallte sie sich in seinen Haaren fest und zog um ihr Leben daran. Nach einem kurzen Aufschrei packte er sie an den Gelenken: ‚Wenn du es mit einem Deutschen treiben kannst, dann auch mit mir.‘ Sie ließ nicht los und riß so fest sie konnte. ‚Na komm, zier’ dich nicht. Du bist doch keine Türkin mehr.‘“¹⁸⁷

Das Urteil des jungen Türken, die Protagonistin sei keine Türkin mehr, weil sie einen deutschen Freund habe und in Deutschland lebe, ist ihm Grund genug, ihr nicht nur den Respekt, den eine türkische Frau offenbar genießt, zu verweigern, sondern ihren Willen gar nicht gelten zu lassen. So sieht er sich berechtigt, ihr seinen Willen aufzuzwingen und sich ihren Körper zu nehmen. Durch

¹⁸⁴ Obwohl Brokopf in dieser Szene die Differenz der Protagonistin zu ihren Eltern und ihrer Schwester bezüglich der Nationalität und einer darin eingeschlossenen Verortung von Heimat erkennt, ist sie ihr dennoch bloß Beleg für ihre eigene Kritik. Brokopf löst das Heimatideal der Eltern und ebenso der jüngeren Tochter in einen von ihr eigentlich erkannten Mangel auf. Wegen des Heimatideals könnten die Eltern und die Tochter sich nicht mit Deutschland *identifizieren* – in diesem Sinne setzt für Brokopf ein ‚Ankommen‘ in Deutschland nicht mehr und nicht weniger als eine unhinterfragbare Zustimmung voraus: „Obwohl niemand am Ende ganz zurück geht, wird die Präsenz des Rückkehrwunsches deutlich. Auch nach über zehn Jahren in Deutschland hat er seinen festen Platz in den Köpfen der Eltern und auch die jüngere Tochter lässt sich davon beeinflussen und kommt so in Deutschland nicht wirklich an. Heimat für die Eltern ist die Türkei, wohingegen sich die Ältere auch durch ihren Bruch mit ihnen differenziert mit dem Heimatbegriff auseinander zu setzen weiß.“ (Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*. S. 114.)

¹⁸⁵ Demirkan 1991: *Schwarzer Tee*, S. 57.

¹⁸⁶ Ebd., S. 62.

¹⁸⁷ Ebd., S. 71 f.

ihre Gegenwehr erwacht ihr Freund, nimmt sie, und sie verlassen das Haus. Aufgrund dieser Erfahrung trennen sie sich: „Nach der Rückkehr in Deutschland ging jeder seiner Wege.“¹⁸⁸

Mit dieser Episode veranschaulicht der Roman zum einen den Versuch der Protagonistin, die ihr per Nationalität zukommende Zugehörigkeit mit eigenen Erfahrungen zu füllen. Zum anderen erfährt sie dabei lauter Gründe für die Ablehnung eines zu erwartenden Inhalts. So wird sie von dem jungen Türken an ihrer Zugehörigkeit gemessen, als Nicht-Türkin verurteilt und *deswegen* von ihm als außerhalb von allen sittlichen Geboten Stehende behandelt. Bei einem Besuch in Göreme in Zentral-Anatolien muss sie ein weiteres Mal feststellen, dass ihre nationale Zugehörigkeit für sie alles andere als der Ausdruck einer wie auch immer gearteten inneren Zustimmungsfähigkeit zu dem Heimatland ihrer Eltern ist. Bei ihrem Besuch fühlt sie sich im Gegenteil als Fremde und ausgeschlossen. Die Ödnis und die Leere der Landschaft suggerieren ihr den Eindruck, ein verbotenes Land betreten zu haben:

„Die abenteuerliche Postkartenromantik war nur ein atemloses, weiß glühendes Gelb, und es war das einzig Sichtbare, das sich bewegte. Die Phantasie machte ihr Angst. ‚Vielleicht ist das ein verbotenes Land, und ich sitze schon zum Fraß für die Dämonen, auf ihrem Teller‘, dachte sie.“¹⁸⁹

Die Farbe Gelb durchzieht alle Romanpassagen über die anatolische Heimat – gelbe Luft, gelbes Licht oder gelbe Hitze.¹⁹⁰ Symbolisiert diese Besonderheit in Bezug auf die Eltern deren heimatliche Verbundenheit und deren Idealisierung der Türkei, so führt sie bei der Protagonistin zu einem negativen Reflex. In ihrer Phantasievorstellung überschreitet sie hier eine für sie gezogene Grenze zu einem verbotenen Gebiet. Ihr Herkunftsland erscheint ihr als unerschlossener, externer Bereich. Das Überschreiten der Grenze wirkt beängstigend, weil sie sich als nicht zugehörige Fremde betrachtet, deren Eindringen sogleich bestraft würde.

Die negativen Erfahrungen der Protagonistin in der Türkei und die ihr in Deutschland *aufgrund* ihrer türkischen Herkunft verwehrte Akzeptanz löst sich für sie in einen Mangel auf, den sie erst durch ihre Schwangerschaft überwindet:

„Zum ersten Mal fühlte sie sich zugehörig, ‚normal‘, normal wie all die, die mit überzeugender Selbstverständlichkeit ihren Platz in dieser Welt benennen konnten“¹⁹¹

Das ‚gestörte‘ Verhältnis der Protagonistin zur Welt findet in der Erzählung seinen Grund in ihrer Person als abgeurteilte, falsche Deutsche. Zwar steht die Protagonistin kritisch zur Subsumtion unter das Nationale. Zugleich leidet sie jedoch darunter, was sich in ihrem Gefühlsleben als objektivierte Urteil anschaulich macht. In einer Emphase der maßlosen Überschätzung dessen, was der Roman als Normalität vorstellt, *kompensiert* sie durch ein eigenes Kind ihren Wunsch, fraglos zugehörig und so normal zu sein. Die biologische Verbundenheit ihres Kindes erfüllt also das, was die nationale Zugehörigkeit zur Türkei und ebenso das selbstverständliche Verhältnis zu Deutschland nicht waren: die ausnahmslose Anerkennung ihrer Person als Zugehörige – *Heimat*. Die Verantwortung, die sie nun für das Kind und für sich fühlt, besteht in der Aufgabe, das Defizit, unter welchem sie zu leiden hat, für ihr Kind obsolet zu machen. In der Utopie einer Gesellschaft, in der Herkunft und Zugehörigkeit als Ideal einer Identität zusammenfallen, drückt sich der Wunsch der Protagonistin aus, ihrem Kind die Heimat zu schaffen, die ihr fehlt:

¹⁸⁸ Ebd., S. 72.

¹⁸⁹ Ebd., S. 25.

¹⁹⁰ Vgl., ebd., S. 17, 73, 136.

¹⁹¹ Ebd., S. 14.

„Wir holen das Berglein aus dem Dorf meiner Großeltern und stellen es an den Rhein, so daß die Seite mit der Mulde zum Dorf liegt. Dann basteln wir einen maisgelben Baldachin mit Sternen und machen deinen Platz daraus. Mit bunten Kelims aus der Türkei, weichen Federkissen aus Österreich und kuscheligen Plüschtieren aus Deutschland bauen wir das schönste Himmelbett auf Erden. [...] Wenn dir das nicht gefällt, drehen wir alles um: tragen den Rhein, den Dom, die Altstadt, das Museum und die Speckpfannkuchen ins Dorf meiner Großeltern und lesen dort auf dem Berglein an den Wochenenden Gedichte von Goethe und Heine. [...] Aber wo auch immer, nachts muß es ganz dunkel sein, damit du den schwarzen Himmel meiner Großeltern sehen kannst, die bleiche Schönheit des Mondes mit seinem Hofstaat aus Millionen weißer Sterne.“¹⁹²

Mit dieser selbstbewussten Montage kreiert die Protagonistin ein geographisch und kulturelles Zusammensein, womit sie ihre türkische Herkunft und deren lebensweltliche Besonderheiten mit dem Leben in Deutschland und der Herkunft ihres Mannes in eine harmonische Symbiose bringt. Die nationale Herkunft mit der Freiheit zu vereinbaren, *außerhalb* des Ortes der Herkunft eine Heimat, im Sinne der Anerkennung der eigenen Zugehörigkeit, zu finden, konnten die Eltern der Protagonistin für sich und damit für sie nicht leisten. Nun *will* die Protagonistin eine solche Heimat für ihr Kind schaffen.

Die Abkehr der Protagonistin vom nationalen Standpunkt ihrer Eltern wird so in der erzählten Retrospektive in einen notwendigen Ausgangspunkt verwandelt, wodurch erst ein emanzipatorisches Fortschreiten ermöglicht werden und so nun in eine widerspruchsfreie Integration von Herkunft und Zugehörigkeit münden konnte. Als solche wieder ins Recht gesetzt, bildet die Herkunft in der Utopie – ausgedrückt als der schwarze Himmel der Großeltern – die nicht zu ersetzende Basis, an der die Protagonistin festhält, die jedoch in keinem Gegensatz mehr zum Leben in Deutschland steht. Vielmehr erscheint in der Utopie sogar die Gebundenheit an einen Ort obsolet. Als multikulturelle Integration aller kulturellen Besonderheiten erscheint das Leben in *beiden* – in der Türkei ebenso wie in Deutschland – als Heimat möglich. Insofern ist für die Protagonistin im Gegensatz und in Kritik zu der Praxis der Eltern *und* der Deutschen die Zugehörigkeit nun nicht mehr an den Ort der Herkunft gebunden und daher *wähl-* und *frei verfügbar*.

Demirkans Roman nimmt in der Utopie der Protagonistin also einen explizit *antinationalen* Standpunkt ein, vertritt damit eine selbstverständliche Anerkennung der Zugehörigkeit der Person *unabhängig* von der Herkunft und verlangt so eine Relativierung der Identität von Zugehörigkeit und Herkunft.

Bemerkenswert ist an dieser Stelle die Parallele zu Brechts *Flüchtlingsgespräche*, in denen Kalle die Vaterlandsliebe, die dasselbe wie das Heimatbedürfnis ist, kritisiert:

„Die Vaterlandsliebe wird schon dadurch beeinträchtigt, daß man überhaupt keine richtige Auswahl hat. Das ist so, als wenn man lieben soll, die man heiratet, und nicht die heiratet, die man liebt. Warum, ich möcht zuerst eine Auswahl haben. Sagen wir, man zeigt mir ein Stückel Frankreich und einen Fetzen gutes England und ein, zwei Schweizer Berge und was Norwegisches am Meer, und dann deut ich drauf und sag: das nehm ich als Vaterland; dann würd ichs auch schätzen. Aber jetzt ists, wie wenn einer nichts so sehr schätzt wie den Fensterstock, aus dem er einmal heruntergefallen ist.“¹⁹³

Ebenso wie Brechts Kalle fordert Demirkans Protagonistin, selbst die Elemente der Heimat zu wählen. Ebenso wie Brechts Kalle bezieht sie damit einen antinationalen Standpunkt. Im Gegensatz zu ihren Eltern, die den zufälligen Ort ihrer Herkunft und die *damit* gegebene Nationalität affirmieren

¹⁹² Ebd., S. 120 f.

¹⁹³ Brecht, Bertolt: *Flüchtlingsgespräche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 73.

und in der Ferne mit ihrem Ideal von Heimat verknüpfen, ist sie der Ansicht, dass ihre Türkei *überall* sei. Hier jedoch endet die Parallele zur Kalles Standpunkt. Denn während dieser ein positives Verhältnis des Subjekts zu seinem Vaterland, also zu seiner Nationalität, prinzipiell darüber infrage gestellt sieht, dass das Subjekt von vornherein keine Wahl hat, geht die Kritik der Protagonistin nicht so weit. Bei ihr führt sie nicht dazu, die Affirmation der Herkunft prinzipiell infrage zu stellen. Deutlich wird dies an der Wahl der Elemente ihrer multikulturellen Heimat, die sich ausschließlich auf die Türkei, ihre Lebenswelt Deutschland, wo auch ihr Kind zur Welt kommt, und Österreich, der Herkunft ihres Mannes, bezieht. Im Gegensatz zu Kalles *vaterlandslosem* Standpunkt ist die Kritik der Protagonistin deswegen unentschieden, weil die Mehrzahl ihrer Heimaten letztlich bloß die Vervielfachung einer geographischen Gebundenheit der Herkunft darstellt und sie damit der Vorstellung eines zumindest im Prinzip positiven Verhältnisses des Subjekts zu seiner Herkunft doch wieder Recht gibt.

1.5 Fazit und Diskussion

Welche Schlussfolgerungen lassen sich nun auf Basis der Romananalyse für die Frage ziehen, worin das zentrale Moment in Demirkans Roman besteht, wenn dieser aus der Perspektive der türkischstämmigen Migranten deren Leben in Deutschland thematisiert und reflektiert? Ist es tatsächlich so, wie Brokopf vermutet, dass *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* das Ankommen, also die positive Zustimmung der ersten Generation türkischer Einwanderer zur Immigrationsgesellschaft Deutschland problematisiert? Und zwar in der Weise, dass das Festhalten an der Türkei als Verhinderung eines positiven Verhältnisses der türkischen Einwanderer zu Deutschland dargestellt wird und sich so im Roman als Kritik äußert?

Tatsächlich bietet Demirkans Roman eine Antwort auf die Frage, warum die Einwanderer der ersten Generation nicht mehr in die Türkei zurückkehren. Jedoch werden in der Erzählung lauter Gründe dargestellt, die auf eine historische Rechtfertigung des dauerhaften Bleibens der türkischstämmigen Einwanderer abzielen. Ob es sich dabei um die Begründung der Migration selbst handelt, die als rein negatives Ereignis aus der materiellen Not heraus dargestellt wird, oder um die Begründung einer obsoleten Rückkehr. Erst die fremdenfeindliche Ausgrenzung der türkischen Einwanderer und die Verweigerung einer Akzeptanz in der deutschen Gesellschaft bilden nämlich die Grundlage für das Bedürfnis nach einer Heimat, die die erste Generation auf das Herkunftsland Türkei als Ideal projiziert.

Diese Befunde lassen nun jedoch einen anderen Schluss als Brokopfs zu. In *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* wird nicht ein positives Verhältnis der ersten Generation zur deutschen Gesellschaft als deren eigentliches Sollen thematisiert. Demirkans Erzählung liefert vielmehr eine Legitimation für deren Existenz in Deutschland. Damit nimmt die Erzählung die im öffentlichen Diskurs der 90er-Jahre kritisch aufgeworfene Frage nach dem Hiersein der Migranten in Deutschland auf und beantwortet sie *defensiv*. Zugleich ist dies der Ausgangspunkt für die zentrale Perspektive im Roman. Die erzählten Erinnerungen der Protagonistin bilden das Material für eine Konstruktion besonderer Art: Zum einen wird eine notwendige Emanzipation der Protagonistin von der nationalkulturellen Verbundenheit ihrer Eltern anschaulich. Dies wird nicht zuletzt dadurch plausibel, dass die Eltern ihr und ihrer Schwester die eigenen religiös-sittlichen Werte und Gebote aufzwingen wollen. Zum anderen bilden die erzählten Erinnerungen an die Kindheit und das Erwachsenwerden in Deutschland den Ausgangspunkt für ihre Emanzipation von ihrem dort erlebten Ausschluss. Die Protagonistin weigert sich, sich unter ihre nationale Herkunft subsumieren zu lassen: sie wird Kos-

mopolitin. Interessanterweise kommt Brokopf zu einem ähnlichen Resultat, wenn sie resümierend feststellt, die Protagonistin versuche sich

„durch Anpassung, herausragende Leistung und demzufolge Anerkennung durch die Mehrheitsgesellschaft den Fremdzuschreibungen und Vorurteilen zu entziehen. [...] Am Ende findet sie die ersehnte Normalität durch die Schwangerschaft, die ihr einen Platz in der Gesellschaft zuweist. [...] In den letzten Minuten und unter dem Eindruck starker Wehen entsteht ein tranceähnlicher Zustand, der den Blick freigibt auf die Erinnerung und die lebenslange Suche nach Identität. *Schwarzer Tee* endet also mit einem Neuanfang und der Bewusstwerdung der eigenen Vergangenheit, deren Erzählung Identität stiftet.“¹⁹⁴

In ihrem Urteil bezieht sich Brokopf auf das Konstruktionsmoment der Erzählung, wodurch sich in der Erinnerung an die eigene Vergangenheit Identität inszeniere. In der Retrospektive konstruiert sich tatsächlich die Identität der Protagonistin mit ihrer Geschichte, womit ihr Bedürfnis nach Normalität, die sie in ihrer Schwangerschaft realisiert sieht, als notwendige Entwicklung anschaulich gemacht ist. Jedoch geht Brokopf nicht mehr auf den *Inhalt* dieser Entwicklung und auf das kathartische Moment ein, welches das Erinnern an die Vergangenheit leistet. Die Emanzipation der Protagonistin wird gerade auf Basis ihrer leidvollen Erkenntnis inszeniert, *aufgrund* der Ineinsetzung von Person und nationaler Herkunft, egal ob türkisch oder deutsch, ausgegrenzt zu sein. *Daraus* bietet der Roman in der Figur der Protagonistin einen Ausweg. In ihrer Überwindung des Gefühls ausgeschlossen zu sein, *relativiert* sie die Gebundenheit von Herkunft und Heimat. Das veranschaulicht sich in ihrem emphatischen Willen, für ihr Kind eine selbst gewählte Heimat zu schaffen, als Utopie. So wird in *Schwarzer Tee* eine mögliche Realisierbarkeit des Bedürfnisses nach Zugehörigkeit vertreten. Indem für eine Distanz zur Herkunft geworben wird, erscheint Heimat nämlich potenziell als frei disponierbar.

Insofern ist es durchaus treffend, wenn Brokopf ihrer Analyse von Demirkans Roman entnimmt, dass es sich dabei um die Geschichte eines Ideals von Migrantenexistenzen handele.¹⁹⁵ Deren Inhalt exponiert sich jedoch darin, dass sich ihrer Ansicht nach die Figuren ihrer „Integriertheit“ versichern, „die als äußerst erstrebenswert dargestellt wird“, und womit „ein kultureller – aber nur deskriptiver – Gegensatz aufgemacht [wird], um ihn aber daraufhin als unwichtig und dadurch beinahe auch schon wieder nicht anwesend zu schließen.“¹⁹⁶ Passend ist diese Beurteilung insofern, als dass Demirkans Romanende einen emphatischen Übergang aus der defensiven Ausgangslage darstellt. In der Utopie für ihr Kind, in der sich die zentrale Perspektive des Romans manifestiert, wird die Emanzipation der Protagonistin nun ins Positive gekehrt. Durch die Herausstellung einer multikulturellen Perspektive, in der die Zugehörigkeit von der nationalen Herkunft abgelöst ist, wird die Möglichkeit einer Heimat als kulturelle Symbiose vorstellig gemacht. Damit bedient Demirkans Roman explizit die Multikulturalismus-Debatte der 90er-Jahre, in der die Frage nach dem dauerhaften Bleiben der Migranten in Deutschland gestellt und mit dem Hinweis auf ihre kulturelle Bereicherung für die deutsche Nation *positiv* beantwortet ist.

Doch bezieht sich die Erzählung damit in *idealisierender* Art und Weise auf den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs. In der Utopie einer vorgestellten multikulturellen Heimat wird zugleich die *Distanz* von der Herkunft verlangt. Eben dies bestimmt den kritischen Emanzipationswillen der Protagonistin. Denn erst wenn die Abhängigkeit der Zugehörigkeit von der Herkunft relativiert ist und damit die geographische Gebundenheit der Heimat an die Nation zugunsten der individuellen Wahl aufgelöst ist, wird die Möglichkeit einer multikulturellen Gesellschaft geschaffen, die für alle

¹⁹⁴ Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 121.

¹⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 117.

¹⁹⁶ Ebd., S. 120.

– türkische Migranten und Deutsche – Heimat sein kann. So stellt *Schwarzer Tee* Multikulturalismus als positive Perspektive des Zusammenlebens von Ausländern und Deutschen in einer Gesellschaft dar, unter dem Vorbehalt, die eigene nationalkulturelle Identität *für* die Heimat ohne Ort relativieren zu müssen.

Mit dem impliziten Anspruch auf Anerkennung einer so gearteten multikulturellen Heimatvorstellung ist der Roman jedoch gerade nicht identisch mit der im politisch-öffentlichen Diskurs der 90er-Jahre sich etablierenden Vorstellung einer multikulturellen deutschen Gesellschaft. Zwar verlagert sich, wie zu Beginn angesprochen, die politische Zielsetzung, die Rückkehrmotivation der Migranten zu befördern, hin zu einer Politik der Begrenzung des Zuzugs und der Anerkennung einer dauerhaft bleibenden großen Zahl in Deutschland lebender Migranten. Jedoch wurde diese nicht in der relativierenden Art und Weise artikuliert, wie Demirkan diese Anerkennung in ihrer Utopie vorstellig macht. Nicht die Relativierung der eigenen Herkunft ist der Ausgangspunkt für die multikulturelle Anerkennung, sondern das politische Bekenntnis, die fremde Kultur als Bereicherung und Zusatz zur deutschen Nation zu verstehen, bildet die Grundlage für die politische Perspektive im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs.

In diesem Sinne muss die multikulturelle Perspektive in Demirkans Roman als *missverstanden*, weil *idealisierende* Reflektion interpretiert werden, die die in den 90er-Jahren aufkommende und durch öffentliche Debatten über die Ausländer- und Asylgesetzgebung angefachte Fremdenfeindlichkeit der Deutschen¹⁹⁷ emphatisch in eine Chance umdeutet. Möglicherweise liegt der Grund dafür, dass *Schwarzer Tee* in der deutschen Öffentlichkeit verhältnismäßig wenig Beachtung fand, in diesem idealisierten Verständnis von Multikulturalität. Denn im Zuge der Entwicklung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses wird eine idealistische Vorstellung von multikulturellem Zusammenleben sukzessiv zurückgewiesen. Allein eine ausführlichere Rezension von Barbara Supp im Spiegel des Jahres 1991 lässt sich finden, in der allerdings mehr der schauspielerische Erfolg Demirkans thematisiert wird als ihr Buch. Dem Roman wird dort die Rolle zugewiesen, ein „Protokoll einer Einwanderung und das Porträt einer Generation“ zu sein.¹⁹⁸ Demirkans Roman beschreibe vor allem die „Schwierigkeit, zwischen zwei Nationalitäten zu leben und in keiner ganz zu Hause zu sein.“¹⁹⁹ Supp weist dies in Form des inneren Konflikts, heimatlos zwischen zwei Nationen zu stehen, gleich Demirkans Biographie zu, schließt also kurzerhand von Erzähler auf Autor. Ohne die positive Perspektive des Romanendes aufzugreifen, hält Supp so an einem ungelösten Identitätsproblem fest:

„Rotzig, verschlossen, verletzlich: So schildert Demirkan dieses Mädchen, das mit der Existenz zwischen zwei Kulturen fertig werden muß. Die sich großspurig als Weltbürger erklärt und das Thema Heimat dann als abgehakt betrachtet.“²⁰⁰

Aufgrund dieses ungelösten Problems attestiert Supp Demirkan die Sehnsucht, den „Teil jener Utopie, die sie sucht: Normalität“ mit Deutschland als ideeller Heimat zu verknüpfen, wo dies gerade

¹⁹⁷ Hermine Jöst führt die Thematisierung des „Fremden“ im öffentlichen Diskurs als Reaktion und Erklärungsversuch der Fremdenfeindlichkeit zu Recht auf eine Entwicklung des nationalen Selbstverständnis hin zu einer Neuentdeckung nationaler *Identität* zurück: „Die Tatsache, daß der/die/das ‚Fremde‘ als Thema der öffentlichen Diskussion seit einigen Jahren boomt, daß immer mehr von Unterschieden und von der ‚Angst vor Verschiedenheit‘ die Rede ist, und zwar lediglich bezogen auf angebliche ‚nationale‘ oder ‚kulturelle‘ Unterschiede, zeigt, daß das Problem von Einheit und Vielfalt auf eine nationale Ebene verlagert worden ist [...] Der Glaube an die real existierende Homogenität einer Nation hat sich wie ein Virus verbreitet.“ (Jöst, Hermine: *Die multikulturelle Gesellschaft – Das trojanische Pferd des homogenen Nationalstaats oder der nationalen Homogenität*. In: *Die Brücke* Nr. 2 1994, S. 30. (Forum für antirassistische Politik und Kultur Bd. 76.)

¹⁹⁸ Supp, Barbara: *Im Land der Käsecken*. SPIEGEL-Redakteurin Barbara Supp über die Schauspielerin Renan Demirkan und deren Hunger nach Normalität. In: *Der Spiegel* Nr. 13 vom 23.03.1991, S. 288.

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Ebd., S. 289.

für die türkischen Einwanderer nicht realisiert sei.²⁰¹ So deutet Supp Demirkans Roman als Ausdruck eines Bedürfnisses der türkischen Einwanderer, in Deutschland als normaler Bestandteil anerkannt zu werden und nicht, wie Supp es an der Schauspielerin Demirkan festmacht, als „Dauer-Exotin [...] als Türkin vom Dienst“ vereinnahmt zu werden.²⁰² Während Demirkans Roman gegen ein solche Vereinnahmung aus einer defensiven Haltung opponiert und idealistisch dagegen den Standpunkt von Multikulturalität formuliert, wird diese dem deutschen Einwanderungs- und Integrationsdiskurs immanente multikulturelle Sichtweise auf die türkischen Migranten in Alev Tekinays Roman *Nur der Hauch vom Paradies* als strategisches Moment adaptiert. Ebenso wie Demirkans Roman reflektiert Tekinays Roman die den öffentlichen Diskurs der 90er-Jahre bestimmende Fremdenfeindlichkeit und Multikulturalität. In *Nur der Hauch vom Paradies* wird so das Verhältnis der zweiten Generation türkischer Einwanderer zu Deutschland thematisiert und dabei die Frage aufgemacht, wie dieses eine neue Heimat sein könne.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Ebd., S. 290.

2. Die Affirmation einer deutschen Heimat als Einsicht in die Besonderheit der eigenen Identität – Alev Tekinays *Nur der Hauch vom Paradies* (1993)

2.1 Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten

War die erste Generation der türkischen Einwanderer noch mit dem Leben in Deutschland als ‚Fremde‘ konfrontiert, so wächst die in Deutschland geborene oder dort seit frühester Kindheit wohnende zweite Generation in eben dieser ‚Fremde‘ auf. Im Jahr 1984 waren 32,7 % der türkischen Wohnbevölkerung Kinder unter 15 Jahren.²⁰³ Diese Generation, die im Gegensatz zu ihren Eltern die Türkei „nur vom Urlaub und den Erzählungen“²⁰⁴ kennt, steht im Zentrum von Alev Tekinays²⁰⁵ 1993 veröffentlichtem Roman *Nur der Hauch vom Paradies*.

In diesem wird das Verhältnis der Kinder der nach Deutschland emigrierten Türken zu ihren Eltern und deren kultureller Herkunft problematisiert. Dabei werden durch die Figuren zwei zentrale Fragen aufgeworfen: zum einen, inwiefern das Deutschland der 90er-Jahre dieser zweiten Generation eine Heimat sein könne, und zum anderen, inwiefern die Herkunft der Eltern, ihre vertretenen kulturell-sittlichen Normen sowie ihre Erziehung Einfluss auf das Verständnis der Kinder in Bezug auf ihre Zugehörigkeit haben.²⁰⁶ So wird im Roman das den damaligen Einwanderungs- und Integrationsdiskurs bestimmende Verhältnis von kultureller Akzeptanz, verschärfter Ausländerpolitik und einer zunehmend xenophoben Stereotypisierung nationalkultureller Andersartigkeit in ein *Problem* der zweiten Migrantengeneration mit *sich* verwandelt.

Nur der Hauch vom Paradies erzählt den Lebensweg des jungen Engin Ertürk im Deutschland der 90er-Jahre aus dessen Perspektive. Er verarbeitet als Schriftsteller seine eigenen Eindrücke und Erfahrungen eines Lebens in der deutschen Gesellschaft. Schon sein erstes Gedicht „Dazwischen“ erfährt öffentliche Aufmerksamkeit.²⁰⁷ Der zweite Roman von Tekinays Helden mit dem bezeichnenden Namen „Nur der Hauch vom Paradies“, in dem Engin sein Erwachsenwerden in einem türkischen Haushalt als „bittere Kindheitserfahrung“²⁰⁸ autobiographisch verarbeitet, bildet die Grundlage seiner schriftstellerischen Karriere und einer gewissen materiellen Unabhängigkeit. Auf einer Lesereise zitiert der Ich-Erzähler Engin aus seinem Buch Episoden seiner Kindheit, welche im Tekinayschen Roman die Rahmenhandlung der erzählten Geschichte bilden. Tekinays Erzählung wiederum handelt von Engins Weg „zu den Wurzeln seiner deutsch-türkischen Identitätsproblematik“²⁰⁹. Durch Erfahrungen, Selbstreflexionen und gewonnene Erkenntnisse auf seiner Lesereise durch Deutschland, einer Fahrt nach Istanbul und der Begegnung mit der Universitätsprofessorin Dr. Faika Sander erkennt er, dass er seine türkische Herkunft nicht verleugnen kann und dass Deutschland seiner Vorstellung eines aufgeschlossenen und multikulturellen Landes so nicht entspricht. Die Erfahrung von negativen Seiten eines Daseins als Ausländer in Deutschland, seine Ein-

²⁰³ Vgl. Mehrländer 1986: *Rückkehrabsichten der Türken im Verlauf des Migrationsprozesses*, S. 71.

²⁰⁴ Schütt, Peter: *Alev Tekinay. Nur der Hauch vom Paradies*. In: *Die Brücke* 1994, S. 95. (*Forum Für Antirassistische Politik und Kultur* Nr. 76. 1994/2.)

²⁰⁵ Zur Biographie von Tekinay vgl.: Wierschke, Annette: *Schreiben als Selbstbehauptung: Kulturkonflikte und Identität in den Werken von Aysel Özakin, Alev Tekinay und Emine Sevgi Özdamar*. Frankfurt am Main: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1996, S. 100 f.

²⁰⁶ A. Mansour Bavar beschreibt dies folgendermaßen: „Die in Deutschland geborenen und/oder aufgewachsenen AusländerInnen kommen in diesem Text zu Wort. Sie erzählen von ihren alltäglichen Eindrücken, ihren Enttäuschungen und von ihrem Leben zwischen zwei Welten und Kulturen. Sie haben zwar immer hier gelebt, sind aber ständig mit anderen Werten und Normen konfrontiert, die ihre Eltern ihnen predigen und manchmal aufzwingen möchten.“ (Bavar, Mansour A.: *Aspekte deutschsprachiger Migrationsliteratur. Die Darstellung des Einheimischen bei Alev Tekinay und Rafik Schami*. München: Iudicum 2004, S. 70.)

²⁰⁷ Ebd., S. 18.

²⁰⁸ Vgl. Tekinay, Alev: *Nur der Hauch vom Paradies*. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel 1993, S. 21.

²⁰⁹ Schütt 1994: *Alev Tekinay. Nur der Hauch vom Paradies*, S. 95.

sicht, die türkische Herkunft verleugnet zu haben, und die Wiedervereinigung mit seiner großen Liebe Sabine führen Engin jedoch zu einer positiven Selbsterkenntnis.

Auffallend ist dabei die Art und Weise, wie im Tekinayschen Roman das Schicksal der Migranten thematisiert wird. Der Ich-Erzähler wird als Kind türkischer Einwanderer, der seine eigene Autobiographie schreibt, vorgestellt. Insofern operiert der Roman mit einer doppelten Fiktionalisierung des dargestellten Geschehens und der Figuren, womit allerdings die ‚authentische‘ Betroffenheit des Protagonisten schon ästhetisch verfremdet als solche offenbar wird. Durch dieses erzähltechnische Verfahren erhält der Roman von vornherein eine gewisse Doppelbödigkeit. Einerseits sind das gesamte Geschehen und die Entwicklung des Protagonisten als durch ihn authentisch verbürgt dargestellt. Andererseits wird seine betroffene Perspektive jedoch als fiktionale gebrochen, wodurch seine Erlebnisse und Reflektionen explizit einen inszenierten, über sich selbst hinausweisenden Charakter erhalten. Damit ist im Gegensatz zum dargestellten Schicksal der Migranten in Demirkans Roman, welcher durch die autobiographisch erzählte Lebensgeschichte der Protagonistin Authentizität verbürgt, in Tekinays Roman von Beginn an unklar, was die offensichtlich inszenierte Authentizität verbürgen soll. Dient sie dazu, offenzulegen, dass die für Authentizität werbende autobiographische Lebensgeschichte ästhetisch konstruiert ist? Soll damit ein sich so ansonsten literarisch Objektivität verleihender Zweck, z.B. um Stereotype zu rechtfertigen, kritisiert werden? Dient diese Doppelbödigkeit also dazu, literarische Mittel ästhetischer Legitimation zu desavouieren? Oder dient sie dazu, das autobiographisch Erlebte des Protagonisten zu verstärken, um so dessen Entwicklung durch die Darstellung seiner eigenen Einsicht ins Recht zu setzen?

Diese Fragen, die sich aufgrund der offensichtlichen Doppelbödigkeit des Romans in seiner Bedienung von Authentizität und Fiktionalität unmittelbar stellen und womit zugleich der Befund, den Tekinays Roman dem Einwanderungs- und Integrationsdiskurs entnimmt, einen je anderen Gehalt erhält, werden in der literaturwissenschaftlichen Betrachtung nicht beantwortet. Vielmehr wird in den Analysen die explizite Inszenierung autobiographisch dargestellter Erlebnisse gar nicht wahrgenommen, wodurch die auf diese Weise verbürgte Authentizität in *Nur der Hauch vom Paradies* sich als fiktionale zu erkennen gibt.

Annette Wierschke zum Beispiel, die an den Tekinayschen Werken allgemein festhält, dass die „Identitätssuche zwischen zwei Kulturen, zwischen Orient und Okzident, die Suche nach Heimat“²¹⁰ den schwerpunktmäßigen Dreh- und Angelpunkt für die Protagonisten herausbildet, erkennt darin die Strategie, das Subjekt mit dem ihm innewohnenden essentiellen Problem *fehlender* Heimat auszusöhnen. Dies geschehe, indem die sich im Subjekt gegenüberstehenden Kulturen symbolisch aufgehoben und „auf der Metaebene versöhnt [werden], – eine stilistische und argumentatorische Vorgehensweise, die paradigmatisch für Tekinays Werk ist.“²¹¹ Jeannette Squires Okur, die ihre Ergebnisse speziell der Analyse von *Nur der Hauch vom Paradies* entnimmt, spricht daran anschließend von einer „Identitätskrise“ des Protagonisten, ausgelöst durch den Verlust des seelischen Gleichgewichts durch kulturelle Adaption.²¹² Die so hervorgebrachte Identitätskrise sei allerdings – zumindest, was Engin als Vertreter der zweiten Migrantengeneration anbelangt – keine dauerhafte. Denn auch Okur erkennt im Schluss des Romans die Versöhnung des Subjekts mit den ihm innewohnenden, scheinbar disparaten kulturellen Herkünften: „So kommt Engins schmerzhaftes Identitätssuche zu Ende; letztendlich bietet ihm sein neues positives Verständnis der kulturellen Hybridität seelisches Gleichgewicht“²¹³. Dagegen erkennt Peter Schütt in Engins Erkenntnisprozess, dass dieser in der Herkunftskultur seiner Eltern verhaftet sei, gegen die er sich seine gesamte Kind-

²¹⁰ Wierschke 1996: *Schreiben als Selbstbehauptung*, S. 105.

²¹¹ Ebd., S. 130.

²¹² Vgl. Okur, Jeannette Squires: *Weibliche Umwurzelung: Die Darstellung interkultureller Begegnungen in den Werken von Füzûzan, Alev Tekinay und Elif Şafak*. DISS. Universität Ankara 2007, S. 116 f.

²¹³ Ebd., S. 126.

heit hindurch auflehnt: „Er gerät in eine Phase der Rückbesinnung, in der er schmerzhaft erkennen muß, daß er allen Abgrenzungsversuchen zum Trotz [...] ein Kind seiner ungeliebten Eltern bleibt und nicht aus seiner Haut kann.“²¹⁴

Mansour Bavar wiederum beurteilt den Verlauf und das Ende des Romans als eine Flucht „vor den Problemen der realen Welt“, wie zum Beispiel vor der auch von Engin bemerkten existierenden Ausländerfeindlichkeit. Demgemäß interpretiert Bavar die positive Auflösung des Romans durch die Liebe, die Engins Identitätsprobleme aufhebt, als irreal, weil idealisierende Perspektive.²¹⁵

Anhand dieser sich widersprechenden Sichtweisen, was der Roman eigentlich leiste, wird offenbar, dass Fiktionalität und Authentizität von *Nur der Hauch vom Paradies* als erzähltechnische Strategien in den Blick genommen werden müssen, um zum einen das Paradox der literaturwissenschaftlichen Uneinigkeit aufzuklären. Zum anderen ist die Frage noch ungeklärt, welcher Standpunkt sich in Tekinays Roman in Bezug auf den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs Anschauung verleiht und inwiefern dieser in der narrativen Strategie aufgeht.

2.2 Ausgangspunkt: Die Inszenierung eines deutschen Blicks auf die Migranten als türkische Perspektive

2.2.1 Die Inszenierung einer deutschen Identität im Gegensatz zur türkischen Herkunft

In Alev Tekinays Roman wird der Protagonist Engin Ertürk als erfolgreicher Schriftsteller und Sohn türkischer Einwanderer vorgestellt, der in der Literatur seine Kindheit als problematische Lebenslage der zweiten Migrantengeneration eingewanderter Türken zwischen Herkunftskultur der Eltern und neuer Heimat Deutschland verarbeitet. Diese Lage wird als autobiographische Erinnerung des Protagonisten dargestellt, womit sie als authentische und gleichermaßen fikionalisierte erscheint. Kennzeichnend wird dies am Verhältnis des Ich-Erzählers zu seinem schriftstellerischen Erfolg. Denn obwohl dieser darauf gründet, dass er sein Leben als eines zwischen den Kulturen thematisiert²¹⁶, erklärt Engin dieses ‚Problem‘ für seine Person nicht zutreffend:

„Das Gedicht *Dazwischen* wurde also zu meinem literarischen Durchbruch. Wenn ich ehrlich bin, muß ich aber zugeben, daß der Titel *Dazwischen* meiner eigenen Situation nicht entsprach und entspricht. Niemals habe ich mich *zwischen* den Kulturen und Ländern gefühlt. Immer schon habe ich mich eher wie ein Deutscher gefühlt.“²¹⁷

Aus der distanzierten Position des Autors reflektiert Engin seinen literarischen Erfolg als bewusstkalkulatorische Bedienung einer gesellschaftlich anerkannten und befürworteten Perspektive auf die innere Verfasstheit von in Deutschland lebenden Migranten, die auf ihn gar nicht zutrifft. Vielmehr erklärt er einen nicht betroffenen und daher *kalkulierenden* Umgang mit dem Ausländerthema:

„Als ich das Gedicht schrieb, standen Verhältniswörter wie ‚zwischen‘ und Hauptwörter wie ‚Heimat‘, ‚Fremde‘, ‚Grenze‘ oder ‚Identität‘ so hoch im Kurs wie nie

²¹⁴ Schütt 1994: *Alev Tekinay. Nur der Hauch vom Paradies*, S. 95.

²¹⁵ Bavar 2004: *Aspekte der deutschsprachigen Migrationsliteratur*, S. 77.

²¹⁶ Nach langer Zeit des Misserfolgs erhält Engin für sein Gedicht „Dazwischen“ den Bayrischen Jugendförderpreis für Lyrik und damit öffentliche Aufmerksamkeit: „Meine ersten Texte brachten mir nichts als Ablehnungen. Ich bekam einen Standardbrief nach dem anderen [...] Irgendwann endete die Pechsträhne [...] Erstmals war mein Name in den Zeitungen zu lesen, sogar mit Schlagzeilen.“ (Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 16.)

²¹⁷ Ebd., S. 18.

zuvor. Das Ausländerthema war *in*, aufgegriffen von zahllosen deutschen und ausländischen Autoren. Warum dann nicht auch ich, kam mir damals der Gedanke.“²¹⁸

Durch diese Stellungnahme, mit der Engin sein Interesse offenbart, mit seiner schriftstellerischen Tätigkeit gesellschaftlichen Erfolg zu erlangen, wird der authentische Charakter seines Gedichts durch den Roman zurückgewiesen. Die im Gedicht zum Ausdruck kommende betroffene Position erweist sich also unmittelbar als zweifelhaft. Gleichermäßen zeigt sich anhand von Engins Erfolg ein gesellschaftliches Bedürfnis, welches er *bedient*. Dieses wird in der Vorstellung offenkundig, die Migranten stünden per se in dem Konflikt, sich mit einer aus der familiären Herkunft natürlich ergebenden nationalen Identität im Widerspruch zu ihrem Lebensort Deutschland zu befinden. Diese Vorstellung, die in literarischen Werken häufig zu finden und in der deutschen Öffentlichkeit beliebt ist, desavouiert Engin und damit der Roman als Bedienung eines öffentlichen Interesses.

Doch verfolgt Tekinays Roman nicht nur diesen Zweck, vielmehr wird über diese Bloßstellung die Haltung Engins ins Recht gesetzt, der „nicht nur die deutsche Sprache, sondern auch die deutsche Kultur kennen- und liebgelernt“²¹⁹ hat. In der Kundgabe, nicht von einem Widerspruch betroffen zu sein, wonach die eigene Herkunft ein unbekümmertes Verhältnis zu Deutschland verhindere, wird seine positive Übereinstimmung mit den ihm vorausgesetzten deutschen Verhältnissen und kulturellen Eigenarten deutlich.

Tatsächlich zieht Engin aus seiner unproblematischen Übereinstimmung mit der deutschen Heimat den Schluss, Teil dieser Gemeinschaft zu sein, was sich ihm als emphatisches Gefühl äußert. Er nimmt für sich in Anspruch, sich zu dem Land seiner Geburt ohne Probleme zugehörig zu fühlen.²²⁰

Dementsprechend betrachtet er die in Deutschland herrschenden Werte, Normen und kulturellen Vorstellungen als ihm selbstverständliche, was die Freiheit seines Individualismus als Maßstab seiner Perspektive einschließt. Mit diesem beurteilt Engin seine Eltern und deren vertretene und praktizierte kulturelle Werte, Normen und erzieherischen Ideale.

So wird gleich zu Beginn des Romans Engin als eine Figur vorgestellt, die sich selbst eine Identität gibt. Als Deutscher betrachtet Engin seine Eltern und deren sittlich-kulturelle Lebensweise in Deutschland. So wird seine Figur inszeniert als Türke mit deutscher Identität, der in dieser Haltung durch den schriftstellerischen Erfolg in der deutschen Öffentlichkeit Recht bekommt. Sein Erfolg basiert jedoch auf Engins vehement vertretener Differenz zu seinen Eltern.

So ist der Anruf seiner Mutter zu Beginn des Romans, die ihn zum wiederholten Mal für das am darauffolgenden Tag stattfindende Zuckerfest instruiert, für Engin zum Beispiel nur ein weiterer Beleg eines prinzipiellen familiären Konflikts. Dem Anruf entnimmt er das Bestreben seiner Mutter, ihn zu kontrollieren und in seiner Individualität zu beschränken:

„Warum versuchen meine Eltern, mich mit Haut und Haaren zu vereinnahmen?
Sind sie blind, daß sie nicht sehen, daß ich meine eigenen Wege gehen will und
mich damit irgendwie immer durchgesetzt habe?“²²¹

Den Gegensatz, den Engin in Bezug auf seine Eltern formuliert – auf der einen Seite die Vorstellungen und Werte der Eltern und auf der anderen Seite der dagegen stehende Individualismus Engins –, beinhaltet zunächst ‚bloß‘ die Disparität von elterlicher Erziehung, in der der elterliche Wille

²¹⁸ Ebd., S. 19.

²¹⁹ Ebd., S. 10. Dies betrifft ebenso die Essgewohnheiten Engins, der für sein Leben gern Bier trinkt und Imbissstuben, sowie Kaffee von „Tschibo“ liebt. (Vgl., Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 114.)

²²⁰ Dieses Verständnis von Deutschland als Heimat wird an der *Muttersprache* deutlich. Dem Gebot von Engins Vater mit dem Hinweis – „Aus einem Land kann man auswandern, aber nicht aus der Muttersprache“ – zu Hause türkisch zu sprechen, hält Engin seine *Herkunft* entgegen: „Aber ich bin nicht aus der Türkei ausgewandert, sondern in Deutschland geboren. Folglich habe ich auch keine Muttersprache, aus der ich auswandern kann. Deutsch ist meine Muttersprache, obwohl es nicht die Sprache meiner Mutter ist.“ (Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 64.)

²²¹ Ebd., S. 8.

dem Kind als in *seinem Sinne* nahegebracht wird. So hat Engins Vater Halil das Ideal, dass es seinen Kindern besser gehen solle. Engin „sollte auf keinen Fall ein einfacher Obst- und Gemüsehändler werden, sondern einen ansehnlichen Beruf ergreifen.“²²² Doch schon an der Interpretation Engins, dass dieses Ideal des Vaters *gegen jeden Widerstand* durchgesetzt wird, offenbart sich ein *besonderer* Gegensatz: „Um den schulischen Erfolg zu garantieren, waren uns, Emel und mir, Freizeitbeschäftigungen strengstens untersagt. Unsere Kindheit bestand aus Verboten.“²²³

Der besondere Konflikt, den Engin in seiner Familie erkennt, besteht nicht in der Art der Durchsetzung des elterlichen Willens, sondern im Objekt, gegen den dieser laut Engin gerichtet ist. Der Wille des Vaters, den er seinen Kindern selbstverständlich als zu befolgende Gebote vorgibt, wird von seinem Sohn nämlich begriffen als *prinzipielle* Beschränkung seiner ihm selbstverständlichen Individualität.

Aus diesem Grund ist jeder familiäre Streit nicht nur ein weiterer Beleg für eine zielgerichtete Negation von Engins Bedürfnissen, sondern gleichermaßen ein *Kampf* Engins für seine individuelle Freiheit, die so ins Recht gesetzt ist. Dementsprechend beurteilt er seine Kindheit als „schrittweise Befreiung“ aus der Bevormundung der Eltern, die auf ihre türkischen Werte und Traditionen wie Familie und Gehorsam bestehen und die zu seinem Leidwesen selbst nach seinem Auszug aus dem Elternhaus nur eine „halbe sei“.²²⁴ Dass diese Interpretation aus der Perspektive Engins schon eine seines bestimmten deutschen Blicks ist und damit nicht für Authentik spricht, macht sich in seiner literarischen Reflektion als subjektive Übertreibung deutlich. Seinem Vater Halil kommt in dieser nämlich eine besonders tyrannische Stellung zu, denn: „Breitbeinig wie ein Schreckensdenkmal steht mein Vater über meiner Kindheit. Mein Vater machte mir Angst wegen der Distanz und Gewalttätigkeit, die ihn umgab.“²²⁵

Dass diese Reaktion Halils auf Engins offensiv vorgetragenes Selbstverständnis, Teil der deutschen Gesellschaft zu sein, bereits in dessen frühester Kindheit eine gewalttätige gewesen sei, belegt sein Urteil, eine leidvolle Kindheit aus genau diesem Grund durchlebt zu haben:

„Bereits in der Grundschule hielt man mich für ein deutsches Kind, Emel übrigens auch, weil wir die deutsche Sprache einwandfrei beherrschten. [...] ‚Ihr seid hier geboren, ihr sprecht perfekt Deutsch, ihr seid also Deutsche‘, sagten viele Mitschüler, bis wir eines Tages Mama erzählten, daß wir keine türkischen Kinder mehr seien, sondern deutsche. [...] Als Papa nach Hause kam und davon erfuhr, verpaßte er uns einen Denkkettel, in dem er diesmal nicht nur mich, sondern auch Emel windelweich schlug, so daß wir nie mehr gewagt haben, solche Äußerungen loszulassen.“²²⁶

Der so von Engin erinnerte gewalttätige Ausbruch Halils, infolge des Verständnisses seiner Kinder, nicht nur wegen ihrer Sprachkompetenz als Bestandteil der deutschen Gesellschaft anerkannt zu werden, sondern sie für sich angenommen zu haben, offenbart Halils Anspruch, dass die Zugehörigkeit, die er seinen Kindern zuweist, unbedingt gelten soll. Durch die Gewalt, mit der Halil die Gültigkeit seiner Autorität herbeiführen will, erhalten aus Engins Perspektive die kulturellen Normen und Werte, also die kulturelle *Zugehörigkeit* die Konnotation, per se die Eigenschaft dieses Mittels zu besitzen. Weil Halil in Engins Erinnerungen als Figur dargestellt wird, die seinen Kindern mit Gewalt ‚erklären‘ muss, welche Zugehörigkeit sie für sich anzunehmen haben, erscheint die von ihm vertretene Kultur aus deren Perspektive ihrem Gehalt nach gewalttätig, despotisch und

²²² Ebd., S. 10.

²²³ Ebd.

²²⁴ Ebd., S. 12. Sie ist deswegen nicht vollständig, da einerseits die Eltern durch Anrufe und Kontrollen durch Verwandte ihn im Blick behalten und er andererseits *Teil* dieser Familie bleibt – so weit geht seine Kritik dann doch nicht, dass er seinen Eltern den Rücken kehren würde.

²²⁵ Ebd., S. 60.

²²⁶ Ebd., S. 19.

tyrannisch. Als solche werden sie durch Engins autobiographischen Roman „Nur der Hauch vom Paradies“ ästhetisch ins Recht gesetzt und werden zugleich als Konstruktion des Tekinayschen Romans deutlich. Denn durch diese Darstellung *rechtfertigt* sich Engins Haltung, eine deutsche Identität anzunehmen und die Herkunft der Eltern vollständig abzulehnen.

So bringt Engin in seinem Roman den Gegensatz zu seinen Eltern folgendermaßen auf seinen antagonistischen Punkt:

„Meine Eltern lebten in einer türkischen Welt mitten in der Bundesrepublik. [...] Ich hingegen versuchte mit meiner ganzen Kraft, diese Welt zu durchbrechen, um herauszufinden, wie die Welt draußen, Deutschland, war.“²²⁷

Dem Drang Engins, Deutschland kennenzulernen, stehen die Eltern mit ihrer kulturellen Lebenswelt entgegen. Diese Unvereinbarkeit zeigt sich in beinahe jedem Moment seiner literarischen Erinnerung an seine Kindheit, die er als realitätsnahe Gruselgeschichte bezeichnet.²²⁸ In dem Bewusstsein beispielsweise, dass „es keine Sünde sein kann, etwas Eßbares“ zu probieren, überredet Engin seine Schwester, Schweinefleisch zu kosten. Da ein türkischer Nachbar dies jedoch sieht, führt es zu einem Familienstreit, in dem Engins Vater als das „wutentbrannte Monstrum“ keine Rechtfertigung seitens der Kinder zulässt.²²⁹ Vielmehr reagiert er auf jede Äußerung individueller Freiheit mit Gewalt. Als Emel sich für einen Faschingsball die Haare frisieren lässt, die „nun in sanften Locken über ihre Schultern“ fallen, reagiert ihre Mutter bestürzt. Halil wiederum „packte Emel mit seinen Krallen an der Schulter und schleppte sie zum Waschbecken. Dann drehte er den Wasserhahn auf und steckte ihren Kopf unter den Strahl.“ Engin, der Emel in Schutz nimmt, zieht sogleich den Zorn des Vaters auf sich. Als er ihm zudem erklärt, dass er „Feminist“ sei, sperrt er die beiden „in den großen Schrank ein und begann, das Möbelstück mit Fußtritten zu bedienen. Dabei schrie er wie von Sinnen und schalt Emel eine Hure und mich einen Zuhälter.“²³⁰

Okur fasst die verschiedenen Momente dieser familiären Konflikte, die alle im Bereich des sittlich-religiösen Lebensalltags liegen, folgendermaßen zusammen: „(1) Eß- und Trinkgewohnheiten (2) Freizeitgestaltung (3) das Feiern muslimischer Feiertage und (4) die Wahl eines Ehepartners bzw. die Einstellung zum vorehelichen Geschlechtsverkehr.“²³¹ Zu all diesen praktizierten Sitten und religiösen Normen nimmt Engin eine ablehnende, respektive unbeteiligte Stellung ein: statt auf Schweinefleisch zu verzichten, mag er deutsche Wurst; statt zum religiösen Festtag früh in die Moschee zu gehen und Anzug zu tragen, schläft er lieber aus und trägt Jeans und Pullover²³²; statt frühzeitig eine türkische Bekannte zu heiraten und bis zur Ehe „unberührt“ zu bleiben²³³, liebt Engin die deutsche Sabine, schläft mit ihr und führt nach der Trennung ein ausschweifendes Singleleben.

²²⁷ Ebd., S. 63.

²²⁸ Ebd., S. 125.

²²⁹ Ebd., S. 126.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Okur geht bei dieser Aufzählung, wie sich die Eltern hinsichtlich verschiedener Momente türkisch-islamischer Sitten und religiöser beziehungsweise traditioneller Bräuche verhalten, auf die „gemischten türkischen Standards“ ein, die ein „richtiges Widerspruchsgewebe“ seien und daher die Figuren „mal nach dem islamischen Glauben, mal nach Dorftraditionen, mal nach dem Säkularismus (Kemalismus)“ handelten. (Vgl. Okur 2007: *Weibliche Umwurzelung*, S. 71 ff.) Wichtig scheint mir jedoch, dass all diese der heimatlichen Sitten und Traditionen entsprungene Verhaltensweisen bei Engin auf Ablehnung beziehungsweise nur bedingter Einhaltung, je nach individuellem Bedürfnis, stoßen.

²³² Zum Leidwesen von Engins Vater will Engin „ihn ins Herz treffen“ und behauptet auf das Verlangen einer Erklärung hin, wieso Engin den jeweiligen Vorgaben nicht entspricht, dass er Atheist sei und, „um die Rache an meinem Vater in vollen Zügen zu genießen, ging ich noch einen Schritt weiter und behauptete [...], daß ich nicht nur Atheist, sondern auch Kommunist sei.“ (Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 33.)

²³³ Seine kritische Haltung gegenüber dieser traditionellen Vorstellung von Familie und Ehe macht Engin deutlich, als er eine türkische Hochzeitskolonne erblickt: „Als das Auto des Brautpaares an mir vorbeifährt, riskiere ich einen Blick. Die Braut im langen weißen Gewand (sie trägt den Brautschleier, der ihr Gesicht verdeckt) tut mir plötzlich leid. Sie tut mir leid, als wäre sie ein Schlachtopfer. Heute Nacht wird Blut fließen. [...] Die Braut wird ohne jegliche sexuelle Erfahrung ins Bett gestoßen und blutig entjungfert.“ (Ebd., S. 52 f.)

Die vom Ich-Erzähler illustrierten Familienverhältnisse, die zudem literarisch verarbeitet als Erinnerungen dargestellt werden, weisen als den Grund des familiären Konflikts ein kulturantagonistisches Prinzip aus. Alle Erziehungsmaßnahmen der Eltern, alle moralischen und traditionellen Werte, auf denen sie beruhen, diskreditieren die *türkische* Lebensart:

„Während mein Vater mich bestraft, jammert er drauf los: ‚Ich verstehe das Leben nicht mehr.‘ Und fügt hinzu: ‚Ich will ja nur das Beste für ihn.‘ [...] Das Beste... Das ist die brutale, selbstzerstörerische Weise, in der so viele türkische Männer seiner Generation ihrer Familie dienen.“²³⁴

Das moralische Selbstverständnis des Vaters, seine Vorstellung, das Recht auf Familienglück auch mit Gewalt von seinem Sohn zu fordern, wird von Engin übersetzt als „diktatorische[r] Führungsstil“ eines türkischen Erziehungsideals.²³⁵

Der in der bürgerlich-westlichen Gesellschaft weitverbreitete familiäre Anspruch, dass die eigenen Kinder das elterliche Ideal einer erfolgreichen Lebensexistenz realisieren sollen, erscheint also in Engins Perspektive als *kulturelle Besonderheit*. Die prinzipielle Gegenwehr des Ich-Erzählers, aus der heraus er die „Engstirnigkeit“ seiner Eltern kritisiert, resultiert demnach in einer *Verwandlung* eines bürgerlichen Familienideals in eine Besonderheit des türkisch-kulturellen Erziehungsdogmas. Damit ist der Familienkonflikt zwischen dem Ich-Erzähler und seinen Eltern im Roman als Kulturkampf *inszeniert* und wird zugleich als konstruierte Überhöhung offensichtlich. Denn das implizierte Urteil über die deutsche Lebensart, sie sei frei von der diskreditierten Familienmoral, entlarvt in seiner offensichtlichen Absurdität die Perspektive des Ich-Erzählers als negativ überhöht.²³⁶

Zugleich erhält die so ambivalent vorgestellte Kritik des Ich-Erzählers im Roman selbst das Moment von Objektivität. Denn dass Engin, in dem, wie er seine Kindheit beurteilt, keine Singularität darstellt, bekräftigen die vielen Leserbriefe, die ihm von Kindern türkischer Eltern geschickt werden:

„Einen Halil Ertürk haben viele von uns als Vater, und in so einer Wohnküche ‚mit straff zur Seite gebundenen Vorhängen‘ [...] sind wir auch groß geworden, in derselben ‚Enge und Isolation‘, lieber Engin. Dieser Roman ist nicht allein die Geschichte eines Jungen, sondern der ganzen zweiten Generation.“²³⁷

Die positive Reaktion, die Engin von vielen Kindern der zweiten Generation erhält, bestätigt also seine Beurteilung und verbürgt damit ihre allgemeine Gültigkeit. Den von den Eltern vertretenen türkischen Erziehungsidealen wird damit der Charakter eines allgemeinen Zwangs zugewiesen, mit dem sie ihre Kinder von der Kultur des Gastlandes fernhalten wollen. Die Reaktionen der ersten Generation türkischer Migranten auf Engins Buch fallen dementsprechend negativ aus. Stellvertretend dafür steht Engins Vater, der – wie viele Leserbriefe ebenfalls – den Roman als „Entheiligung und Befleckung der eigenen Familie und des eigenen Volkes“²³⁸ verurteilt. Obwohl sich also die Perspektive des Ich-Erzählers als literarische Konstruktion offenbart, womit eher die Bedienung eines Stereotyps als die Authentizität einer autobiographischen Erfahrung inszeniert wird, erhält sie im kritischen Urteil über die erste Generation türkischer Einwanderer das Moment von allgemeiner Gültigkeit.

²³⁴ Ebd., S. 62.

²³⁵ Ebd., S. 62, 42.

²³⁶ Auch Okur bemerkt diese Überhöhung und verweist auf das bürgerliche des Familienideals. (Vgl. dazu Okur: *Weibliche Umwurzelung* 2007., S. 142 Fußnote 260.)

²³⁷ Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 62.

²³⁸ Ebd.

So wird durch die Figur des Ich-Erzählers Engin ein deutscher Blick auf die türkischen Migranten inszeniert, der sich zu Recht aus dem Widerstand gegenüber den Eltern und ihrer Borniertheit bezüglich ihrer türkischen Lebensart ergibt. Seiner positiven Einschätzung von Deutschland wird durch den in Szene gesetzten schriftstellerischen Erfolg Recht gegeben. Zugleich ist jedoch als Grundlage von Engins Maßstab, sein Verständnis von Deutschland als ein Ort, wo der Wille des Subjekts frei von Restriktionen zur Geltung kommen kann, als Überhöhung seines Protestes gegen die Eltern und damit als fiktionale Konstruktion gekennzeichnet. Erst aus beidem ergibt sich Engins Haltung, Deutschland als seine Heimat zu beurteilen. Dargestellt und wiederum offensichtlich ironisiert wird dies durch Engins Zuneigung zu den stereotypen Momenten, die die ‚Besonderheit‘ der deutschen Kultur im Allgemeinen auszeichnen. So hegt er eine große Zuneigung zu Bier, dem „goldenen Gerstensaft“, zu klassischer Musik und natürlich zur Sprache, die Engin als seine Muttersprache betrachtet.²³⁹ Dieser Konstruktion einer Identität, die sich der Protagonist gibt und in der er sich in Übereinstimmung mit der deutschen Kultur betrachtet, wird in Tekinays Roman also als offensiver Gegensatz zur türkischen Herkunft seiner Eltern inszeniert.

2.2.2 Die Kritik an der ersten Migrantengeneration: Heimatillusion und deutsche Wirklichkeitsfremdheit

Für die Abwehrhaltung Engins, die sich darin manifestiert, dass er auf seinem Deutschsein beharrt, liefert Tekinays Roman verschiedene Gründe. Sie kommen in Engins Beurteilung und literarischer Reflektion zur Anschauung. Einen ersten Hinweis liefert der familiäre Konflikt, den Engin zu Beginn des Romans beschreibt. Dort stellt er seinen und Emels Auszugs aus dem elterlichen Heim dar. Die Reaktion seiner Eltern beurteilt er folgendermaßen:

„Halil und Naime Ertürk konnten und wollten nicht begreifen, daß auch die Tochter wegging. Sie machten sich Sorgen [...] und hatten Angst vor dem Gerede der türkischen Verwandten und Bekannten. Am meisten aber hatten sie Angst davor, allein zu sein. [...] Halil Ertürk [...] setzte alle Hebel in Bewegung, um uns daran zu hindern wegzuziehen. [...] Es ging ja um die Familie, und im Ertürk’schen Haus brauchte man das Wort ‚Familie‘ nur zu flüstern, und allen gingen die Augen über.“²⁴⁰

Den Widerstand seiner Eltern stellt Engin als Resultat ihrer kulturell-sittlichen Borniertheit dar. Deswegen fehle ihnen Fähigkeit und Wille, die Tatsache zu akzeptieren, dass die Tochter auszieht. In ihrer sittlichen Vorstellung, dass die Familie und deren Zusammensein ein zu verteidigendes Gut sei, *könnten* die Eltern sich das Bedürfnis ihrer Kinder, wegzugehen, nicht begreiflich machen. In Engins Darstellung kommt ein Ehrverständnis der Eltern hinzu, nachdem das Auflösen familiären Zusammenseins – dies wird speziell in Bezug auf die Tochter deutlich²⁴¹ – dem eigenen Ansehen bei Verwandten und Bekannten schade.

In Engins Perspektive verunmöglicht also die Lebensart der Eltern, die sie als Normen und Werte mit nach Deutschland gebracht haben, einen der deutschen Normalität angemessenen Umgang mit

²³⁹ Heimat wird an dieser Stelle als Besonderheit der Herkunft bestimmt. Dadurch wird eine Verbundenheit ins Recht gesetzt, die sich einerseits als außerhalb des Willens des Subjekts existierende äußert und andererseits ein positives, unabhängig von jedweder Kritik, affirmatives Moment besitzt. Für Engin ist die Heimat Deutschland prinzipiell positiv besetzt, was in den Übereinstimmungen von seinen Bedürfnissen und kulturellen Eigenarten in Deutschland plausibel gemacht wird.

²⁴⁰ Ebd., S. 13.

²⁴¹ Okur erklärt den Umstand, dass Emel unter restriktiverer Aufsicht der Eltern steht, durch deren kulturelle Vorstellung, denn „die Tatsache, daß die Eltern Ertürk ihrem Sohn viel mehr Bewegungsfreiheit als ihre Tochter schenken, stimmt [...] mit türkischen Verhaltensmustern überein“. (Okur 2007: *Weibliche Umwurzelung*, S. 151.)

den Kindern.²⁴² Insofern macht Engin die kulturelle Lebenswelt der Eltern und deren unbedingten Willen dafür verantwortlich, ihre Sitten und Gebote gegen die Kinder durchzusetzen. Aus diesem Beharren resultiere ebenso das Unverständnis des Vaters, der mit einer Generalkritik über das Land reagiert, in das er emigriert ist:

„Als wir gingen, jammerte Vater: ‚Ich verstehe das Leben nicht mehr.‘ Das ist ein Spruch, den er losläßt, wenn er unglücklich ist. An jenem Tag verlängerte er den Spruch um einen weiteren Satz: ‚Dieses verdammte Land (er meinte Deutschland), das Kinder von ihren Eltern trennt.‘“²⁴³

Engins Vater verurteilt Deutschland und damit die deutsche Gesellschaft und deren Lebenswelt *insgesamt* als Grund für die disparate Verhaltensweise seiner Kinder. Kennlich wird so, dass Engins Vater an der eigentlichen Gültigkeit seiner sittlichen Vorstellungen festhält, indem er Deutschland als schlechten Einfluss kritisiert. *Daran* verzweifeln die Eltern.

Engin erkennt einen weiteren Grund für das antagonistische Verhalten der Eltern darin, dass sie daran festhalten, in die Heimat zurückkehren zu wollen. Da seine Eltern aus ökonomischen Gründen die Türkei verlassen haben, sind sie „in der Hoffnung nach Deutschland gekommen, etwas Geld zu sparen und so bald wie möglich in ihre Heimat zurückzukehren“²⁴⁴. Auch nach vielen Jahren in Deutschland nehmen sie von diesem Ziel nicht Abstand und erklären jedes Jahr aufs Neue, es bald in die Tat umzusetzen. Jedoch beurteilt Engin den standhaften Glauben der Eltern als Illusion, denn: „Meine Eltern sahen nicht, daß die endgültige Rückkehr eine Utopie war.“²⁴⁵ Dieses Urteil entnimmt Engin zum einen einer Gewöhnung der Eltern an Deutschland. Zum anderen meint er, seine Eltern hätten sich ihrer Heimat entwurzelt:

„In Wirklichkeit hingen sie jeden Tag etwas mehr an dem neuen Land, in dem auch ihre Kinder das Licht der Welt erblickten. [...] Unsere Eltern haben die Hoffnung, eher die Illusion nicht aufgegeben, wieder in die Türkei zurückzugehen. Dabei haben sie sich jeden Tag ein wenig mehr von der alten Heimat entwurzelt, ohne daß es ihnen bewußt ist.“²⁴⁶

Der Verbundenheit der Eltern zu Deutschland, die von Tag zu Tag stärker werde, stellt Engin die im selben Maße vonstattengehende Entfremdung von der Heimat gegenüber. Diese konträre Entwicklung von Gewöhnung und Entfremdung finde zudem außerhalb des Bewusstseins der Eltern statt. Ohne dass sie es bemerken würden und entgegen ihrem Willen verhindere ihre Gewöhnung an die fremde Lebenswelt in Deutschland, der gegenüber sie allerdings vehement ihr eigenen kulturellen Vorstellung entgegenhalten, eine gewünschte Rückkehr.

Engins Beurteilung verleiht sich durch die Unterstellung Plausibilität, nach der jedes Individuum mit seiner Herkunft verwurzelt sei. Diese Verbundenheit schlage sich dementsprechend im Heimatgefühl nieder und führe durch eine Trennung zu einer *Entwurzelung*. In der Metapher der Verwur-

²⁴² Diese Beurteilung der Verhaltensweise von Engins Eltern gleicht einerseits dem Verständnis Hans-Rudolf Wickers, der Kultur nicht nur als Produkt einer „aktiven Aneignung von Sprach-, Klassifikations-, Wert- und Normvarianten“ spricht, sondern in der kulturellen Herkunft eine „Begrenzung und eine Auswahl von angepassten und bevorzugten Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsalternativen, welche in ihrem Zusammenspiel zu dauerhaften Dispositionen, zu feldspezifischen Habitus oder Interaktionsstrategien führen“. (Wicker, Hans-Rudolf: *Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität*. In: Wicker, Hans-Rudolf (Hg.): *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*. Zürich: Seismo 1996, S. 385.) Andererseits weist Peter Schütts Interpretation, dass Engin „wenig Verständnis für ihre Lebensgewohnheiten, ihre Moralvorstellungen und ihren muslimischen Glauben“ zeige, also „[s]chroff, unversöhnlich und nicht selten auch ungerecht“ urteile, auf einen ebenso moralisch gefestigten Standpunkt Engins hin, aufgrund dessen er den Eltern als unpassend ablehnt. (Schütt 1994: *Alev Tekinay. Nur der Hauch vom Paradies*, S. 95)

²⁴³ Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 13.

²⁴⁴ Ebd., S. 25.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Ebd., S. 26.

zelung des Subjekts am Ort des Geborens wird der Koinzidenz der Herkunft eine außerhalb dieser existierende natürliche Verbundenheit verliehen. Diesen Standpunkt teilt Engin mit seinen Eltern und steht deren Verlust somit unkritisch gegenüber. Deutlich wird dies über die Sehnsucht, die sich fatalerweise auf jedem Urlaub zeigt, den die Eltern jährlich in Izmir, ihrem Herkunftsort, verbringen, und die auch Engin ergreift:

„In Deutschland hat man Sehnsucht nach der Türkei. Kaum aber hat man deutschen Boden verlassen, beginnt man, sich nach Deutschland zu sehnen. Diese Sehnsucht wird noch größer, wenn man am Zielort angelangt ist, weil einem dann die Entwurzelung so klar bewußt wird. Es ist ein Urlaub voller Schmerzen, doch zum Glück kehrt man irgendwann nach Deutschland zurück, in das Land, das man als seinen Rettungsring betrachtet. Kaum sind ein paar Wochen vergangen, wird man rückfällig. Die Sehnsucht nach der Türkei macht sich in einem breit. Ach, es ist ein Teufelskreis.“²⁴⁷

Dass die Sehnsucht unausweichlich sei, wie Engin beschreibt, generiert einen Widerspruch und macht ein Paradoxon auf: Die Abwesenheit der Türkei bedinge die Sehnsucht nach ihr. Versuchen Engins Eltern diese jedoch durch die Reise dorthin zu überwinden, verschwindet sie paradoxerweise nicht, sondern potenziert sich in umgekehrte Richtung. Als Grund dafür wird der Tatbestand angeführt, dass, wenn Engin und seine Eltern deutschen Boden verlassen, bei ihnen eine Gefühlsreaktion folgt, in der sich – vervielfacht dadurch, dass ihnen ihre „Entwurzelung“ in der Türkei bewusst werde – eine viel größere Sehnsucht nach Deutschland offenbare, dem Ort, den sie gerade verlassen haben. Kaum sind sie nach Deutschland zurückgekehrt, äußere sich bei ihnen dieselbe Gefühlslage wie vor der Reise.

Es stellt sich also eine Engin und seinen Eltern gegensätzlich affizierende Gefühlslage dar, die ästhetisch als unauflösbarer Widerspruch inszeniert ist und als dieser die Rückkehr in die Heimat verhindert. So wird ein Automatismus des Gefühls, getrennt vom fühlenden Subjekt, als zirkulärer Sachzwang vorstellig gemacht, dem nur zu entgehen ist, wenn man die Reisen in die Türkei aufgibt.²⁴⁸

Im Gegensatz zu Engin ist dies für seine Eltern jedoch keine Option, da sie erstens von einer prinzipiellen Rückkehr nicht abweichen und sich zweitens die Heimat, in die sie zurückkehren wollen, von der Türkei unterscheidet, in der sie jedes Jahr Urlaub machen. Dass die Illusion, irgendwann in die Heimat zurückzukehren, im Bewusstsein seiner Eltern dennoch so fest verankert ist, entnimmt Engin dem „unrealistischen“ Bild, welches sie seines Erachtens von der Türkei haben. Seine Erfahrungen eines Urlaubs in Izmir stellen sich dagegen distanziert und daher realistisch dar:

„Die soziale Ungerechtigkeit, der krasse Unterschied zwischen Reich und Arm, die niedrigen Löhne und die hohen Preise. Das aber scheint meinen Eltern nicht viel auszumachen, weil sie ja mit D-Mark zahlen. Sie sind blind vor der Realität, die sogar mir, einem verträumten Jungen, ins Auge fallen.“²⁴⁹

Weil seine Eltern Engins sozialkritische Urteile über die Verhältnisse in der Türkei nicht teilen, hält er sie für blind. Ihre standhaft positive Einstellung gegenüber ihrer Heimat kann er sich nur dadurch erklären, dass sie ein verklärtes Bild von der Türkei besäßen. Dies beurteilt er als Selbstlüge und verallgemeinert sie für die gesamte erste Generation von Migranten:

²⁴⁷ Ebd., S. 30.

²⁴⁸ Was die Eltern jedoch aufgrund ihrer Sehnsucht nach Heimat nicht können, ist für Engin möglich: „Jeder Urlaub in der Heimat meiner Eltern hat mich so durcheinandergebracht, daß ich mich irgendwann entschieden habe, nicht mehr mitzufahren.“ (Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 30.)

²⁴⁹ Ebd., S. 105.

„Ich will ja nicht ständig meckern. Aber man muß der Realität ins Auge sehen. Die Heimat unserer Eltern ist kein Paradies. Unsere Eltern haben den Tick, ihre Heimat in schillernden Farben zu sehen, dabei belügen sie aber nicht uns, die zweite Generation, sondern, ohne es zu merken, sich selbst.“²⁵⁰

Die kritische Distanz, die Engin einnehmen kann, spricht er seinen Eltern ab, da bei ihnen „Bewußtsein [...] ja sowieso keine große Rolle in ihrem Leben [spielt], sondern Gefühl.“²⁵¹ Dieses Gefühl äußert sich laut Engin in einer doppelt idealisierenden Perspektive der ersten Migrantengeneration hinsichtlich ihrer Herkunft, die sie verlassen haben, *und* Deutschland, wo sie nun dauerhaft leben:

„So wie meine Eltern ein unrealistisches Türkei bild in ihren Köpfen haben, haben sie eine wirklichkeitsfremde Beziehung zu Deutschland. Deutschland ist für sie ein lebendiger Mythos, Hölle und Paradies zugleich. Haßliebe ist es, was sie zu diesem Land entwickelt haben. Emel und ich hingegen spüren weder Haß noch Begeisterung, für uns ist Deutschland Alltag, Selbstverständlichkeit.“²⁵²

In Engins Beurteilung sind seine Eltern stellvertretend für die erste Generation von türkischen Migranten doppelt fremd. Ihre wirklichkeitsfremde Stellung zu Deutschland und ihre Idealisierung der Türkei resultierten demnach aus diesem zweifach konträren Verhältnis. In Engins Augen haben sie sich von ihrer Heimat, dem Ort ihrer Herkunft und ihrer Jugend, entfremdet. Dies zeige sich daran, dass sie sich an Deutschland gewöhnt hätten und sich ständig im Urlaub danach sehnten und zugleich die Türkei als Ort paradiesischer Zustände überhöhten. Beides desavouiert Engin als unhaltbar. Zu Deutschland haben sie seines Erachtens zudem ein zwiespältiges Verhältnis, da sie dort an ihren kulturellen Werten umso stärker festhielten und sich damit einer Annäherung an die dort herrschende Normalität verweigerten.²⁵³ Darin sieht Engin letztlich auch die Gewalt, mit der sein Vater ihm in seiner Kindheit begegnet ist, begründet:

„Der Mann hatte vielleicht wieder Heimweh, was bei ihm so etwas wie chronisches Zahnweh war. [...] Ich kann mir vorstellen, daß das Heimweh der Urgrund seines Zorns war.“²⁵⁴

Engin vermutet also, seine Eltern sehnten sich nach einer verlustig gegangenen Heimat, die als bloße Idealisierung die Ursache für die Aggressivität der ersten Migrantengeneration gegenüber ihren Kindern sei.

So äußert sich ohne Zweifel eine Kritik im Roman. Das Verfahren, den Ich-Erzähler aus einer selbstbewussten deutschen Perspektive die Welt betrachten zu lassen, dient als narrative Strategie, einen Kulturkonflikt von erster und zweiter Generation türkischer Einwanderer zu inszenieren. In diesem ist der Vorwurf an die erste Generation der Einwanderer formuliert, Deutschland als neue Heimat deswegen nicht akzeptieren zu können, weil sie sich ein illusionäres Bild ihrer Herkunft gemacht hätten und so auf einer nationalkulturellen Identität beharren würden, die ihrer Lebensweise längst nicht mehr entspreche.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Ebd., S. 26.

²⁵² Ebd., S. 106.

²⁵³ Jedoch bleibt laut Engin das Leben in der Fremde auch auf seine Eltern nicht ohne Wirkung: „Die Geselligkeit der in Deutschland lebenden türkischen Familien ist mit den Jahren stark zurückgegangen. Man hat sich mehr oder weniger den mitteleuropäischen Verhältnissen angepaßt. Jetzt will Vater an Sonn- und Feiertagen seine Ruhe haben, fernsehen und türkische Zeitungen lesen. Das ist aber auch alles. Die richtige Freizeitkultur des Landes, in dem er seit dreißig Jahren lebt, hat er sich keineswegs angeeignet.“ (Ebd., S. 83 f.) Auch in dieser Hinsicht hat das Leben in der Fremde für die erste Generation eine doppelt negative Konsequenz: Die Entfremdung geht als Annäherung zum Individualismus vonstatten. Dies hat jedoch zur Folge, dass sie sich ins Private zurückziehen und sich von Verwandten und Deutschen abschotten. Engin beurteilt diese Entwicklung negativ, da dadurch der Familien- beziehungsweise der Verwandtschaftszusammenhang relativiert werde, eine Integration ins deutsche kulturelle Leben dies jedoch nicht ersetze.

²⁵⁴ Ebd., S. 35.

Zugleich wird so das dauerhafte Bleiben der Migranten legitimiert und ihre nationale Identität als quasi natürliche Verbundenheit zur türkischen Herkunft ins Recht gesetzt. Durch diese seien Engins Eltern stellvertretend für die türkischen Einwanderer der ersten Generation dazu ‚verdammt‘, in dem Widerspruch von Heimatsehnsucht und Entfremdung zu leben.

Jedoch offenbart sich im Fortgang der Erzählung, dass ebenso die praktizierte Haltung des Ich-Erzählers, die deutsche Identität allein als die eigene zu akzeptieren, keine ist, die Erfolg verspricht.

2.2.3 Die Inszenierung eines zum Scheitern verurteilten Anpassungswillens

Macht Engin seine Eltern für die eigen negativ beurteilte Kindheit verantwortlich, so beurteilt er seine türkische Herkunft zunächst als Hindernis eines normalen Lebens in Deutschland. Als kleiner Junge schämt er sich für alles, was ihn als Türken auszeichnet: das Aussehen, der Name, der Beruf des Vaters²⁵⁵. Hyperbolisch wird Engins Bedürfnis inszeniert, bloß als normaler Deutscher betrachtet zu werden, indem er selbst seine Äußerlichkeit und seinen kulturell bedingten Namen als Defizit und Makel erfährt:

„Mein Spiegelbild: braune Augen mit einem Stich ins Grüne, hochsitzende Wangenknochen, eine lange geschwungene Nase und wilde Locken wie eine schwarze Krone auf dem Kopf. Als Kind oder Jugendlicher schämte ich mich dieses Aussehens, weil ich es typisch ausländisch fand.“²⁵⁶

Im Selbstbild Engins weist seine deutsche Zugehörigkeit die Güte seiner Person aus. Dabei resultiert die Scham, die er fühlt, daraus, dass sein Selbstbild konträr zu seinem Aussehen steht. Deswegen lehnt er es, als „typisch ausländisch“, also nicht deutsch, ab. In seinem Bedürfnis, deutsch zu sein, schließt er deswegen von seinen phänotypischen Besonderheiten darauf, dass seine Person weniger wert sei. Engin richtet demnach das rassistische Stereotyp gegen sich, dass eine biologisch determinierte Gemeinsamkeit den Menschen als charakterliche Wesenheit auszeichnen oder abwerten kann, weil er im Sinne seines Selbstbildes vor seinem eigenen Urteil nicht besteht. In dieser Darstellung von Engins hyperbolischem Anpassungswillen ist dieser zugleich konterkariert. In der Scham eines Ausländers, ausländisch zu sein, wird die Kritik, das Individuum bloß als nationalkulturelle Charaktermaske zu betrachten, durch Engins Figur selbst ironisch anschaulich.

„Glücklicherweise“ gelingt es Engins Onkel, Engins „Meinung über mich zu ändern“²⁵⁷. Dies geschieht jedoch nicht in einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Urteil, das Engin über sich selbstkritisch verhängt. Der Onkel begegnet Engins Selbstvorwurf im Gegenteil mit dem Hinweis, dass „im Schwabenland, wo er lebe, die meisten Jungen und Mädchen dunkle Haare und dunkle Augen haben, aber dennoch Deutsche seien.“²⁵⁸ Engins Onkel geht also nicht auf Engins Vorstellung ein, nach der jede äußerliche Abweichung vom deutschen Durchschnitt für einen Makel steht. Vielmehr entkräftet er den selbstdiskreditierenden Vorwurf mit dem Argument, dass Engins Äußeres gar keine *Abweichung* sei, weil es genug ‚echte Deutsche gebe‘, die genauso aussähen wie er. So gibt der Onkel Engin prinzipiell Recht, dass eine Deviation von irgendwie gearteten deutschen Charakteristika ein Grund sei, sich dies vorzuwerfen, und verwirft gleichzeitig Engins Meinung als *unzutreffend*. Dementsprechend fühlt sich Engin zwar in Bezug auf sein Äußeres nicht mehr mit

²⁵⁵ Diese Scham ist jedoch nur eine zeitweilige sich selbst erübrigende: „Manchmal hörte ich die Leute auf der Straße sagen: ‚Ich habe bei dem Türken gekauft‘ und schämte mich zu Boden. Allmählich überwand ich dieses Gefühl und begann sogar, meinem Vater am Obststand auszuhelfen.“ (Ebd., S. 23 f.)

²⁵⁶ Ebd., S. 22.

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ Ebd.

Scham belastet, sein „Problem mit dem Aussehen war so wenigstens halbwegs gelöst, doch mein türkisch klingender Name stand meiner Integration weiterhin im Wege.“²⁵⁹ Auch dieses Problem löst er zielbewusst und nimmt die Angewohnheit an, sich „jeden Tag einen neuen deutschen Namen zuzulegen“²⁶⁰ – Richard Rennert ist dabei sein bleibender Favorit. Diese Namen benutzt er darüber hinaus auch in der Öffentlichkeit.²⁶¹ Damit ist für Engin die Integration in die deutsche Gesellschaft insofern erfolgreich praktiziert, als dass seine Herkunft nicht mehr nachvollziehbar ist. Sie kann ihm einerseits keine Schwierigkeiten als Ausländer mehr machen, und er selbst wird andererseits seinem Selbstbild eines Menschen, der sich „schon immer eher wie ein Deutscher gefühlt hat“²⁶², gerecht.

Der vermeintliche Erfolg, den der Ich-Erzähler Engin dadurch erreicht, dass er seine türkische Herkunft vollständig tilgt, ist der erzählstrategische Klimax, um so die eigentliche Entwicklung des Protagonisten auf den Weg zu bringen. Dass seine Anstrengungen, in einer deutschen Identität im Gegensatz zu seiner türkischen Herkunft aufzugehen, zum Scheitern verurteilt sind, wird durch den Verlust seiner großen Liebe Sabine offengelegt. Dies stößt zugleich Engins innere Wandlung an. Zwar macht Engin die akribische Überwachung durch seine Eltern²⁶³ dafür verantwortlich, dass seine Beziehung scheitert. Jedoch muss er von Sabine erfahren, dass er selbst der wahre Grund ist. In seiner Erinnerung an den Moment der Trennung, in der er seine Eifersucht aufgrund einer vermuteten Affäre zwar als „maßlos, aber bestimmt nicht grundlos“²⁶⁴ rechtfertigt, vergleicht ihn Sabine mit seinem Vater:

„Sie hielt eine lange Rede über die Selbstverwirklichung der Frau und behauptete, das sei schon lange kein Zusammenleben mehr mit mir, sondern der reinste Kerker. Sie wolle eine gleichberechtigte Partnerin, aber keine Sklavin sein. Sie schalt mich einen Tyrannen, einen noch schlimmeren als meinen Vater. Ich dachte auch an meinen Vater, als Sabine seelenruhig anfang, ihren Koffer zu packen. [...] Ich begann Sabine recht zu geben, daß ich mir auch die schlechten Charaktereigenschaften meines Vaters zu eigen gemacht hatte; auch ich war ein Despot.“²⁶⁵

Obwohl Engin im krassen Gegensatz zu seiner Familie und den von ihr vertretenen sittlichen Geboten steht, muss er erkennen, dass er eine für seinen Vater typische Charaktereigenschaft übernommen hat. So begegnet ihm zwar wiederum sein Vater und dessen kultureller Hintergrund, die seine angestrebte Normalität verhindern und sogar seine Beziehung zu seiner großen Liebe zerstören, doch beginnt damit für Engin ein Erkenntnisprozess in Bezug auf seine eigene kulturelle Zugehörigkeit. In diesem Prozess wird aufgrund seiner Erfahrungen als erfolgreicher deutsch-türkischer Schriftsteller seine Perspektive auf die eigene Existenz in Deutschland geschärft, und dies führt ihn zu dem Bewusstsein, dass er ein ihm innewohnendes Identitätsproblem besitzt.

Schon an dieser Stelle geht also die Inszenierung von Engins Figur als einer, die sich die Subsumtion unter eine deutsche Identität als Ziel ihrer Integration selbst zu eigen macht, darüber hin-

²⁵⁹ Ebd., S. 23.

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ So kann er im Zug sich den Fragen einer Frau entziehen, die ihn für einen Ausländer hält, indem er sich als Richard Rennert vorstellt und perfekt schwäbisch spricht. (Vgl. ebd., S. 85.) Jedoch ist ihm seine türkische Herkunft noch in anderer Weise ein Problem, weswegen er seinen Namen „früher so haßte, weil er so türkisch ist“. Seine Passzugehörigkeit macht Engin auch Schwierigkeiten, da ihm bei „behördlichen Angelegenheiten [...] nichts anderes übrig [bleibt], als [s]einen Namen anzugeben, auch beim Jobben während der Semesterferien.“ und er somit Schlechterstellungen, Vorurteile oder gar Diskriminierungen seitens der deutschen Gesellschaft zu erwarten hatte. (Ebd., S. 38.)

²⁶² Ebd., S. 18.

²⁶³ „Sie telefonierten in aller Herrgottsfrühe nicht weniger als zu später Nacht um nachzufragen, ob alles in Ordnung sei. Angeblich um uns zu schützen. Dabei wußten sie nicht, daß sie es waren, vor denen wir Schutz brauchten. Sicherlich war diese Überwachung einer der Gründe, die langsam aber sicher zur Trennung führten, zur Trennung von Sabine.“ (Ebd., S. 14 f.)

²⁶⁴ Ebd., S. 75.

²⁶⁵ Ebd., S. 77 f.

aus, dieses Unterordnungsverhältnis zu kritisieren. In Engins Entwicklung, sich einer Problematik seiner Existenz in der deutschen Gesellschaft bewusst zu werden, zeigt sich, worin die *eigentliche* narrativ zur Anschauung kommende Kritik seiner Integrationsbestrebungen besteht.

2.3 Wandlung: Das Bewusstsein einer eigenen problematischen Identität

2.3.1 1. Schritt: Die Erkenntnis, gesellschaftliche Anerkennung als Ausländer zu erhalten

Engin wird sich der Problematik seiner selbst durch seinen literarischen Erfolg bewusst. In Folge seines literarischen Schaffens, das seinen Anfang in der Trennung von Sabine findet²⁶⁶, gewinnt er nicht nur einen Literaturpreis und ein Stipendium, sondern wird auch von der Öffentlichkeit wahrgenommen und erfährt nationalen Ruhm. Jedoch gerade angesichts dieses Erfolgs erkennt Engin ein darin liegendes Missverhältnis:

„Ich starre mein Spiegelbild an, will wissen, wie ein junger, erfolgreicher Ausländer aussieht. Ein Ausnahme-Ausländer. Ein Ausländer mit Ruhm plus Reichtum. Ein Schriftsteller, ein deutschschreibender Ausländer, ein Litfaßsäulen-Ausländer – auf Litfaßsäulen in vielen Städten steht ja auch mein Name: Engin Ertürk liest in... Engin Ertürk signiert am... Engin Ertürk genießt diesen Ruhm und Reichtum, weil man in ihm den Exoten sieht, ohne wahrzunehmen, daß er in diesem Land geboren und aufgewachsen ist und besser Deutsch als Türkisch kann. Man feiert den Schriftsteller Engin Ertürk wie einen Zirkusaffen.“²⁶⁷

In seiner kritischen Selbstreflexion positioniert sich Engin zur eigenen gesellschaftlichen Stellung. Ausgehend von dieser betrachtet er sich selbst in einer zweifachen Besonderheit. Einerseits ist er als Ausländer erfolgreich und bildet als solcher eine Ausnahme. Andererseits ist das Mittel des Erfolgs sein literarisches Schaffen in der deutschen Sprache, was also gerade im Gegensatz zu seinem vorher bestimmten Nichtdeutschsein steht.

Indem sich der Ich-Erzähler in dieser Position als Ausnahme betrachtet, reflektiert der Roman kritisch den gesellschaftlichen Diskurs der 90er-Jahre. Der literarische Verweis auf eine allgemeine Schlechterstellung von Ausländern in der deutschen Gesellschaft ist jedoch nicht Inhalt der Kritik des Ich-Erzählers. Vielmehr zielt der Vorwurf der Figur auf das prinzipielle Urteil über seine Person, nicht Teil der Gesellschaft, weil Fremder und Ausländer, zu sein, der es auch in Deutschland schaffen kann und *dafür* Ruhm erntet. Dagegen setzt Engin seine Sozialisation in der deutschen Sprache und Kultur und seine deutsche Herkunft als kritischen Hinweis. Die so verurteilte nationale Selektion in In- und Ausländer geht also in der Forderung des Ich-Erzählers auf, die eigene Person als selbstverständlichen Bestandteil der deutschen Gesellschaft zu akzeptieren und die eigene Person nicht aufgrund der türkischen Herkunft als anormale Abweichung zu diskriminieren.²⁶⁸

²⁶⁶ Engin wohnt mit Sabine in Augsburg. Die Trennung von ihr ändert seine Lebensplanung: „Auf die Trennung folgte die Leidenszeit, die ich durch das Schreiben überwand. Ich brach das Studium ab und kehrte nach München zurück, aber nicht zu den Eltern. Ich hatte einen Literaturpreis gewonnen, dann ein Stipendium als Stadtteilschreiber für Schwabing. Mit dem Stipendium stellte man mir die Dachterrassenwohnung in der Ohmstraße zur Verfügung. Für zwei Jahre. Damit ich hier wohne und weiterschreibe, ungestört und von der Außenwelt abgeschnitten.“ (Ebd., S. 15.)

²⁶⁷ Ebd., S. 16.

²⁶⁸ In Seyla Benhabibs Beitrag *Gleichheit und Vielheit im öffentlichen Diskurs Europas* findet sich die von der literarischen Figur als Bedürfnis vorgetragene Anerkennung wieder, welche sich Benhabibs Ansicht nach jedoch einer anthropologischen Differenz von Kulturen verdanke: „Der Kampf um Anerkennung, egal ob von Individuen oder Gruppen ausgefochten, ist immer ein Kampf, in dem eben jenes ‚Anderssein‘ (*otherness*), soweit dieses gedanklich mit Missachtung, Verachtung, Unterjochung und Ungleichheit verknüpft ist, abgestritten werden soll.“ Dieser Kampf, „der Akt, den Anderen bzw. die Andere in seiner/ihrer Differenz zu belassen und ihr/ihm zugleich seine/ihre fundamentalen Gleichheit und Würde als Mensch zuzubilligen“, stelle jedoch eine „der prekärsten Leistungen menschlicher Interaktion dar, völlig einerlei, ob sie in der Psyche des Individuums oder aber im Leben der Nation abläuft – und sie ist eine

In Tekinays Figur offenbart sich also die literarische Kritik an einer in Deutschland vorherrschenden positiven Anerkennung der Migranten, *aufgrund* ihrer kulturellen Andersartigkeit. Dieser gesellschaftlichen Festlegung auf eine fremde nationalkulturelle Eigenart, die deswegen als Bereicherung betrachtet wird, kritisiert der Ich-Erzähler. Obwohl er sich als normaler Bestandteil der deutschen Gesellschaft betrachtet, bekommt er für das Gegenteil öffentliche Aufmerksamkeit:

„Niemand vergaßen die Journalisten das Detail, daß ich der Sohn eines türkischen Obsthändlers bin. [...] Die Schlagzeilen enthüllten meine Geheimnisse einem schockierten Publikum. So erfuhr man, daß ich nicht nur der Sohn eines türkischen Obsthändlers bin, sondern auch noch die Frechheit hatte, in München auf die Welt zu kommen und aufzuwachsen und Germanistik zu studieren. Die Reporter begnügten sich nicht damit, massenweise Fotos von mir zu schießen, auch meine Eltern und Emel mußten ran. Als Mutter ihr Kopftuch ablegen wollte, bat man sie, es umgebunden zu lassen. Mit dem Kopftuch wirke sie viel origineller.“²⁶⁹

Die Darstellung, wie Engin und seine Eltern von den Journalisten behandelt werden, zeigt ironisch, wofür Engin in der Öffentlichkeit stehen soll. So zeichnet sich der erfolgreiche Schriftsteller als Ausnahmebiografie aus, womit implizit dem Stereotyp einer türkischstämmigen Migrantenexistenz Recht gegeben wird. Dem „schockierten Publikum“ wird diese ‚Unmöglichkeit‘ auch noch im Verhältnis zu seinem familiären Hintergrund enthüllt. Dieser wird wiederum so in Szene gesetzt, dass ein Kontrast von typisch türkischer Familie zum literarischen Erfolg des Sohnes und dieser somit als Exot offensichtlich wird.²⁷⁰

Diese gesellschaftliche Stigmatisierung als Ausländer fällt dem Ich-Erzähler jedoch nicht nur bei der journalistischen Öffentlichkeit auf. Auch in seiner schriftstellerischen Anfangszeit vor seinem literarischen Durchbruch wird er auf Lesungen und Kulturwochen mit einer ausländerfreundlichen Aufmerksamkeit bedacht:

„Türkische Musiker singen und spielen. Einige deutsche, türkische und andere ausländische Enthusiasten tanzen. Getrappel und Klatschen begleiten sie, und man verteilt Aufkleber: ‚Ein Herz für Ausländer.‘ Ich werde verrückt, denke ich [...] Deutsche müssen offenbar mobilisiert werden, Ausländer zu lieben, weil sie nicht von alleine auf den Gedanken kommen. Das darf nicht wahr sein, denke ich, die Aufkleber übertreiben und ich hasse sie, doch in einer solchen Umgebung trage ich mein *Dazwischen* vor.“²⁷¹

Herausforderung, die meistens misslingt.“ Dies liegt Benhabib zufolge an einer menschlich fundamentalen Dialektik von Ich und Anderen, die nur zusammen existieren könnten: „Das Ich ist nur deshalb ein Ich, weil es sich von einem imaginären ‚Anderen‘ unterscheidet.“ (Vgl. Benhabib, Seyla: *Gleichheit und Vielheit im öffentlichen Diskurs Europas*. In: Haustein, Lydia; Scherer, Bernd M. (Hgg.): *Feindbilder. Ideologien und visuelle Strategien der Kulturen*. Göttingen: Wallstein 2007, S. 68.) Offen bleibt bei Benhabibs Erläuterung wie das menschliche Bewusstsein sich als Subjekt begreifen solle, indem es sich, *bevor* es überhaupt existiert, im Angesicht eines (von sich selbst) imaginierten ‚Anderen‘ konstituiere. Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwiefern die individuelle Differenz, also der für sich *wertfreie* kausale Schluss der Inkongruenz von Subjekt und Objekt gleichermaßen die Anerkennung desselben in seiner menschlichen Würde behindere. Diesem wissenschaftlichen Paradigma hält Terkessidis zu Recht entgegen, dass Autoren wie Benhabib davon ausgehen, dass „zwei von einander geschiedene Entitäten vorliegen, deren Differenz kulturell bedingt ist. Wenn diese Entitäten auf einem Territorium zusammenleben, dann kommt es offenbar mit anthropologischer Notwendigkeit zu [...] Konflikten – solche Auffassungen sind von biologistischen Konzeptionen einer angeborenen Xenophobie letztlich nicht weit entfernt.“ (Terkessidis, Mark: *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: Transcript 2004, S. 54.)

²⁶⁹ Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 16 f.

²⁷⁰ Obwohl die Öffentlichkeit Engin als diesen Exoten feiert und die Eltern als typisch fremde Migranten inszeniert, ist der Vater voller Stolz darüber: „der türkische Obsthändler drehte durch vor Freude. [...] Sobald mein Name in den Zeitungen auftauchte, bombardierten meine Eltern die türkischen Verwandten und Bekannten hier und in der Türkei mit den betreffenden Ausschnitten. Mein Vater verbubelte fast die Hälfte seines Obst- und Gemüsehändlerereinkommens für Porto, und meine Mutter hing ganze Tage an der Strippe, um die Leute über meinen Erfolg zu informieren.“ (Ebd., S. 17)

²⁷¹ Ebd., S. 108.

Wurde Engin in der Presse als erfolgreicher und deswegen exotischer Ausländer gefeiert, so wird er auf der Kulturwoche für seine nationalkulturelle Zugehörigkeit anerkannt. Engins Kritik nimmt bezüglich der auf den Aufklebern geforderten Toleranz wiederum den Maßstab ein, ihn als Deutschen zu akzeptieren und anzuerkennen. Seinen ersten Gedanken, dass es in der deutschen Gesellschaft offenbar eine Tendenz zur Fremdenfeindlichkeit gebe, aufgrund derer die Aufkleber mehr Toleranz fordern, dementiert er im zweiten Gedanken. Mit der Erklärung, dass zwischen den Aufklebern als einer unverhältnismäßigen Toleranzforderung auf der einen Seite und seiner Beurteilung der deutschen Gesellschaft auf der anderen Seite ein Missverhältnis bestehe, hält Engin trotz seines Unbehagens an seinem positiven Urteil fest. Seiner Kritik, die den impliziten Imperativ enthält, ihn als normalen Teil der deutschen Gesellschaft anzuerkennen, ohne eine kulturelle Andersartigkeit als sein Wesensmerkmal herauszuheben, liegt das Ideal ihrer Realisierbarkeit ja gerade zugrunde. So stört sich Engin folgerichtig nicht am positiven Rassismus der „Ein Herz für Ausländer“-Kampagne. Er stört sich vielmehr an deren Unterstellung, Ausländer zu mögen, müsste den Deutschen erst nahegelegt werden. Der Kampagne entnimmt er also nicht, dass sie gerade mit der nationalen Zugehörigkeit als *positives* natürliches Moment für mehr Toleranz wirbt, also die differierende Nationalität als Grund vorgestellt wird, diese Menschen zu akzeptieren. Vielmehr verurteilt und dementiert Engin die Vorstellung, in der deutschen Gesellschaft würden Ausländer grundsätzlich intolerant betrachtet und behandelt.

In der Diskussion nach der Lesung seines Gedichtes muss er allerdings erfahren, dass es dem Publikum gerade auf seine nationale Identität sehr ankommt:

„Ich ernte Beifall, aber in den Diskussionen nach den Lesungen kommen keine Fragen zu meiner Literatur oder überhaupt zur Literatur. Wie aus heiterem Himmel wird dagegen gefragt, warum türkische Frauen ein Kopftuch tragen. Das darf doch nicht wahr sein, denke ich und beiße mir vor Wut auf die Lippen. Dann kommen irgendwelche Fragen über die Türkei. Meine Zuhörer sehen mich nicht als Schriftsteller sondern als Vertreter eines bestimmten Volkes. Ich erkläre ihnen, daß ich in Deutschland geboren und aufgewachsen bin und mich nicht kompetent genug fühle, landeskundliche Fragen über ein Land zu beantworten, das ich nur von Urlaubsreisen kenne.“²⁷²

Der Subsumtion des Ich-Erzählers unter eine nationale Identität durch das Publikum, aus deren Perspektive er deswegen prädestiniert sei, Auskunft über die fremde Kultur zu geben, begegnet er mit Ablehnung. Obwohl sein Gedicht *Dazwischen* gerade mit der Vorstellung einer doppelten kulturellen Identität spielt, wersetzt sich Engin, für seine türkisch-kulturelle Zugehörigkeit vereinnahmt zu werden, indem er erstens seine schriftstellerische Existenz hervorhebt und zweitens auf seine deutsche Zugehörigkeit verweist.

Sind diese Erfahrungen des Ich-Erzählers von seiner Kritik begleitet, der eigenen Ansicht nach selbstverständlich Teil der deutschen Gesellschaft zu sein, so muss er doch feststellen, dass diese von ihm vertretene Selbstverständlichkeit keine allgemeine ist, die ihm generell entgegengebracht wird. Vielmehr muss er immer wieder darum kämpfen, seine deutsche Sozialisation unter Beweis zu stellen. Dies gelingt ihm beispielsweise, als er der Einladung einer Freundin folgt, das Weihnachtsfest mit deren Familie in einem Landhaus zu verbringen. Hält sich Engin beim Essen anfangs noch zurück, da er aufgrund der distinguierten Familie seine „angeborene Gefräßigkeit“ vergisst und seine „türkische Erziehung, stets bescheiden zu sein“ deswegen verflucht, so kennt er bald kein Halten mehr: „Als [...] Frau Meitinger beschloß, sich ein türkisches Kochbuch zu besorgen, um mich zu bewirten, gab ich meine Bescheidenheit ein für alle mal auf.“²⁷³ Während einer Wanderung

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd., S. 130.

trumpft Engin gar mit dem Wissen um deutsches Liedgut auf und beweist so, dass er „mindestens so deutsch wie sie“ ist, so „deutsch, dass ich die deutschen Kinder-, Wander- und Volkslieder besser als sie kenne.“²⁷⁴

Obwohl der Ich-Erzähler also noch an seiner deutschen Identität festhält, wird ihm durch die gesellschaftliche Aberkennung seiner für ihn so selbstverständlichen Zugehörigkeit *sein* Problem allmählich bewusst. Im Vergleich mit einer deutschen Freundin, die er bei ihrer Vorführung eines orientalischen Bauchtanzes beobachtet²⁷⁵, reflektiert er seine Person:

„Eine hellblonde germanische Schönheit im feuerroten Bikini mit glänzenden Pailletten tanzte barfuß einen orientalischen Tanz [...] Bettina-Saliha tanzte gut, und doch stimmte etwas nicht, wirkte unecht. Während sie tanzte, liebte ich sie umso mehr, weil ich mich mit ihr identifizieren konnte, denn auch ich bin so etwas wie ein ‚weißer Neger‘, dem Namen und den Papieren nach ein Türke, doch was mein Denken, Fühlen, Träumen und Schreiben betrifft, ein Deutscher. Das Dumme dabei ist, daß ich für die Türken nicht türkisch und für die Deutschen nicht deutsch bin.“²⁷⁶

Indem er sich mit seiner Studienfreundin Bettina vergleicht, reflektiert Engin das Problem, welches er mit seiner Zugehörigkeit hat. Die nationalkulturelle Subsumtion seiner Person äußert sich ihm als Widerspruch. Entgegen der äußerlichen Erscheinung, die ihn als Türken ausweise, betrachtet sich Engin seiner inneren Verfassung nach als Deutscher. Dieselbe Diskrepanz, die Engin an der „blonden germanischen Schönheit“, die einen orientalischen Tanz aufführt, bemerkt, nimmt er bei sich wahr: Die Diskrepanz von Zugehörigkeit und Identität macht sich für Engin als fehlende Authentizität bemerkbar, die er an sich doppelt wiederfindet. Weder ist er authentischer Türke noch authentischer Deutscher – er ist beides, Deutscher und Türke.

In der Entwicklung von Engins Figur stellt sich also das Bewusstsein ein, in der eigenen Selbstverständlichkeit, mit der Gesellschaft übereinzustimmen, *falschgelegen* zu haben. Alles Bemühen, an sich das Ausländische zu tilgen, um dem eigenen Zugehörigkeitsgefühl gesellschaftliche Zustimmung und damit Geltung zu verschaffen, stellt sich als gescheitert heraus.

Jedoch ist Engins Erkenntnis, sich in der Diskrepanz von türkischer Zugehörigkeit und deutscher Identität zu bewegen, nur der erste Schritt hin zu einer viel fundamentaleren Einsicht. Denn der Gegensatz, der ihm bisher nur von der Gesellschaft aufgemacht wurde, äußert sich nun in ihm selbst: Entgegen seiner Beteuerungen, sich nie zwischen den Kulturen gefühlt zu haben²⁷⁷, muss er sich zugestehen, ein innerliches Identitätsproblem zu besitzen.

2.3.2 2. Schritt: Die Äußerung der Problematik einer doppelt negativen Identität als psychologisches Symptom

Engins Verhältnis zu Deutschland ist nun also ein zwiespältiges. Einerseits betrachtet er noch immer Deutschland als seine Heimat, wo ihm zudem Erfolg und materieller Wohlstand beschert werden.²⁷⁸ Dementsprechend ist er voll des Lobes über „dieses Land, mein Geburtsland, mein Deutsch-

²⁷⁴ Ebd.,

²⁷⁵ Bettina ist eine von Engins deutschen Studienfreunden, die aufgrund der Trennung mit ihren Freund Johann versucht, den Schmerz durch Ablenkung zu überwinden. Diese findet sie im Bauchtanz. (Vgl. ebd., S. 131 f.)

²⁷⁶ Ebd., S. 132.

²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 18.

²⁷⁸ Diese gute Meinung über seine Heimat schließt auch die dortigen sozialen Verhältnisse ein. Aus der materiellen Lage seiner Familie – „Uns ging es gut, jedenfalls finanziell.“ – und dem Vergleich mit der Türkei – „Richtige Armut sieht man in der Türkei.“ – schließt er, dass es in Deutschland eigentlich keine Armut gibt. „Hier gibt es wenig Arme, abgesehen von den Gammlern und manchen Rentnern.“ (Ebd., S. 28 f.)

land, [welches] es gut mit mir meinte. Das Land, das mir nicht nur Berühmtheit, sondern auch Reichtum gab.“²⁷⁹ Andererseits wird seine positive Haltung in derselben Heimat konterkariert: „Ich gebe zu, daß es Zeiten gegeben hat, in denen ich dieses Land satt hatte. Wenn mich jemand spüren ließ, ein ‚Scheißausländer‘ zu sein, war ich nahe dran, die Koffer zu packen.“²⁸⁰ Diese rassistische Denunziation trifft Engin gleich doppelt. Mit der Beschimpfung wird ihm nicht nur aberkannt, Teil der deutschen Gesellschaft zu sein, sondern es geschieht zudem mit dem Argument, durch seine türkische Zugehörigkeit einem fremden Kollektiv anzugehören und sich aufgrund dieser Andersartigkeit widerrechtlich in Deutschland aufzuhalten:

„Da sehe ich es, ganz plötzlich an der Mauer: ‚Ausländer raus...‘ Ein schweres, trauriges Gefühl steigt in mir hoch. Ich würde die häßliche Schrift wegwischen, doch meine Fingerspitzen sind taub und kalt. Die Buchstaben tanzen vor meinem Auge, sie erscheinen mir wie drohende Zeichen einer fremden Kultur. Bei Diskussionen (die Deutschen sind ja ein diskussionsfreudiges Volk), in denen es um Ausländer geht, fühle ich mich normalerweise nicht als Ausländer angesprochen. Doch hier ist das anders. Ich husche wie ein Schatten an dieser Mauer vorbei, die Krallen der Angst in meiner Kehle.“²⁸¹

In der Betroffenheit des Ich-Erzählers, der durch den ausländerfeindlichen Spruch traurig und verängstigt wird, äußert sich ein verinnerlichter Widerspruch: Seine gesellschaftliche Beurteilung steht im Gegensatz zu seinem Wunsch nach deutscher Zugehörigkeit. Seine von ihm gepflegte kulturelle Identität, in der er sich in prinzipieller Übereinstimmung mit Deutschland sieht, wird durch den Spruch konterkariert. Denn in ihm erkennt Engin ein Moment der Feindlichkeit, sodass ihm Deutschland unmittelbar fremd und bedrohlich erscheint. Darauf reagiert er mit einer ohnmächtigen Angst, da ihm im Gefühl der Fremdheit seine eigene positive Identifikation mit Deutschland zunichte gemacht und er als Nichtdeutscher zurückgelassen wird.²⁸²

Der so anschaulich gemachte Widerspruch bezieht sich nun nur zum Teil auf seine ihm bestrittene deutsche Zugehörigkeit, die der Ich-Erzähler als urmenschliches, jedoch zugleich überhöhtes Bedürfnis plausibel macht. Daneben betrachtet Engin die türkische Herkunft, auf die er nun zurückgeworfen ist, noch immer rein negativ. Nicht nur, dass er keine innere Zugehörigkeit zum Herkunftsland seiner Eltern fühlt – „Die Türkei war nur ein Name für mich“ – und eine Rückkehr deswegen keine Alternative darstellt, er ist „auch in der Türkei so etwas wie ein Ausländer [...]. Genauer gesagt ein ‚Deutschländer‘.“²⁸³

Auch an dieser Stelle verfolgt Tekinays Roman nicht folgende Strategie: Durch die Darstellung des Protagonisten als einer Figur, die versucht, sich ihr Bedürfnis nach Subjektgemäßheit in der deutschen Gesellschaft darüber zu befriedigen, dass sie eine nationalkulturelle Identität verinnerlicht, soll nicht eine Art und Weise kritisiert werden, die Welt zu idealisieren. Im Roman äußert sich die

²⁷⁹ Ebd., S. 27.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd., S. 53.

²⁸² Zur ungefähr selben Zeit, in der Tekinays Roman zu verorten ist, schrieb Wolfgang Welsch sein neuartiges Transkulturalitätskonzept (1993 erschien die erste Publikation mit dem Titel: *Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung von Kulturen*), in dem er zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen Folgendes schreibt: „Vielheit im traditionellen Modus der Einzelkulturen schwindet in der Tat. [...] In der Epoche der Transkulturalität schwindet die Bedeutung der Nationalstaatlichkeit oder der Muttersprache für die kulturelle Formation.“ (Welsch, Wolfgang: *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*. In: Daweke, Klaus (Hg.): *Migration und kultureller Wandel*. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen 1995, S. 44. (*Zeitschrift für Kultur-Austausch* Jg. 45, Nr. 1.) Während also Tekinays Roman den gesellschaftlichen Antagonismus eines Menschen doppelter Herkunft in den jeweiligen Ländern zum Ausgangspunkt der Erkenntnisreise ihres Protagonisten macht, damit literarisch Stellung bezieht zum gesellschaftspolitischen Diskurs der 90er-Jahre, die wie Verfassungsschützer Ernst Uhrlau 1993 prophezeit, von Themen wie „Rechtsextremismus, Ausländerfeindlichkeit, Nationalismus“ bestimmt werden würden, sieht der Philosoph Welsch eine Zeit kultureller Loslösung von Nation am Werk. (Ernst Uhrlau zitiert nach Spiegel: „Dieses Land wird unregierbar“ In: *Der Spiegel* Nr. 38 vom 14.09.1992, S. 18.)

²⁸³ Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 27.

gesellschaftliche Be- und Verurteilung von Engin als ausländischer Türke und Nichtdeutscher vielmehr als ein tatsächlicher Mangel seiner *Identität*, in der deutsche Heimat und türkische Herkunft tatsächlich auseinanderfallen. Plausibilität erlangt dieser Gedanke darüber, dass er sich Engin unbewusst als Schreckensszenario seiner totalen Entpersonalisierung im Traum äußert:

„Meine Träume beunruhigen mich. Auf einer Lesereise rufe ich mich von unterwegs an, d.h. ich wähle meine Münchner Telefonnummer. Nach einem nervenden Piepton heißt es irgendwann: ‚Kein Anschluß unter dieser Nummer.‘ Es gibt also keinen Engin Ertürk. Oder aber es meldet sich jemand seelenruhig mit ‚Ertürk‘. Es gibt mich also doppelt oder mehrfach. Es gibt sogar eine dritte Traumvariante: Ich wache eines Morgens im Englischen Garten auf und habe keine Identität mehr. Endlose Leere in meinem Gehirn. Ich weiß nicht, wo ich mich befinde, und viel schlimmer: Wer ich bin. Um eine Antwort zu finden, begeben sich auf die Suche nach mir. Ich suche mich im Englischen Garten, von dem ich nicht einmal weiß, daß er der mir wohlvertraute Englische Garten ist, indem ich meine Kindheit verbracht habe. Dieser Garten beginnt plötzlich, zu einem undurchdringlichen Urwald zusammenzuwachsen.“²⁸⁴

Durch diese Träume offenbart sich nun, dass Engin, indem er sich rein auf seine deutsche Zugehörigkeit bezog, eine Problematik heraufbeschwört, die er zwar bewusst (noch) nicht hat. Noch immer betrachtet er seine Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft und kulturellen Lebensart als die maßgebende und kann dies mit der Herkunft seiner Eltern nur kritisch vereinbaren. Jedoch wird im Traumbild, in dem sich die Identität des Ich-Erzählers verdoppelt, verschwindet oder gar kumulativ verlustig geht, das Auseinanderfallen von Heimat und Herkunft als seinem Bewusstsein entzogener, psychologisch sich auswirkender Zwiespalt inszeniert. So wird Engin durch seine Träume eines Besseren belehrt. Je stärker er darauf beharrt, sich für die deutsche Heimat zu entscheiden und seine Herkunft als gegebene Tatsache zu ignorieren, desto stärker äußert sich ihm ein innerer Konflikt, der sich in seinen Träumen manifestiert. Gerade als von seinem Bewusstsein getrenntes Moment macht sich das Bedürfnis nach Zugehörigkeit als allgemeines Bedürfnis und Identitätsproblem plausibel. Damit ist der Entwicklung des Ich-Erzählers narrativ der Weg gewiesen. Das Scheitern seiner deutschen Identität, die Engin in Opposition gegen seine türkische Herkunft und als ihn ausfüllende für sich angenommen hat, wirft ihn auf seine türkische Herkunft zurück.

2.4 Finale: Der Prozess der Einsicht in die Besonderheit der eigenen Identität und ihre humanistische Auflösung

2.4.1 Die Erkenntnis der Herkunft als positiver Bestandteil der Identität

Die innere Wandlung des Ich-Erzählers wird durch die Figur der „Fa“ affiziert und begleitet. Auf der Suche nach Quellen für seine Diplomarbeit begegnet Engin ihr als „eine Dozentin, die ihre Studentinnen und Studenten fast anbeten und doch schlicht und einfach ‚Fa‘ nennen“. Die berühmte Linguistin Dr. Faika Sander fasziniert Engin, sodass er „auf der Stelle“ beschließt, „zu ihren Jüngern zu gehören“. Sie schlägt ihm das Thema „Das sprachliche Verhalten der zweiten Migrantengeneration, dargestellt am Beispiel der Türken“, vor.²⁸⁵ Diese Begegnung mit der „Fa“ verändert Engins Sicht auf seine türkische Herkunft:

„Die ‚Fa‘ sah mich aufmunternd an: ‚Du wirst es schaffen, auch deine Muttersprache besser zu beherrschen. Du wirst in fremden Gewässern und in heimischen

²⁸⁴ Ebd., S. 56 f.

²⁸⁵ Ebd., S. 88 f.

Gewässern gleich gut schwimmen und erkennen, daß das Fremde und das Heimische letztlich ein und dasselbe sind.‘ Ich beschloß mein Verhältnis zur türkischen Sprache, Kultur und Literatur zu verändern. Setzte bei mir die sogenannte Rückbesinnungsphase ein, symptomatisch für meine Generation?’²⁸⁶

Engins Entscheidung, das eigene Verhältnis zur Herkunft zu überdenken, erhält über seine Zweisprachigkeit, an der ihm etwas auffällt, eine höhere Notwendigkeit. Sein innerer Zwiespalt macht sich nämlich für ihn dadurch als fassbare Diskrepanz manifest, dass er die deutsche genauso gut wie die türkische Sprache beherrscht. Zwar kann Engin „perfekt Deutsch und wahrscheinlich auch genauso gut Türkisch, doch in beiden Sprachen [hat er] das Gefühl, in fremden Gewässern zu schwimmen.“²⁸⁷

So macht sich anhand von Engins Vermögen, zwei Sprachen perfekt zu sprechen, seine doppelte Identität als Mangel dadurch plausibel, dass er weder der einen noch der anderen Sprache zugestehen kann, seine Muttersprache zu sein. So wird am Material der Sprache das Bedürfnis des Ich-Erzählers nach einer *Identität* von Sprache und Subjekt anschaulich – eine Identität, die sich allerdings nur *jenseits* der Sprachbeherrschung fassen lässt. Denn Engin leidet unter der Uneindeutigkeit einer so ästhetisch behaupteten, außerhalb von Sprache, Sprachvermögen oder Sprachkompetenz existierenden Entsprechung von Person und Sprache als Ausdruck der nationalkulturellen Identität. Gerade jene Ungewissheit seiner eigenen Identität äußert sich Engin daher als Defizit, sich in beiden Sprachen *fremd* zu fühlen.

Zugleich erkennt Engin darin ein Moment seiner eigenen Besonderheit, weswegen die positive Sicht der Bereicherung, die ihm die „Fa“ vermittelt, ihm nicht als alternative Betrachtungsweise, sondern als seiner Identität gemäße plausibel wird.

So vermittelt sie ihm erfolgreich, dass er die Eigenart seiner Identität *anerkennen* müsse, um seiner inneren Diskrepanz zu entgehen:

„Unsere Wurzeln sind in der Türkei‘, sagt die ‚Fa‘, ‚und unsere Blüten gehen in Deutschland auf.‘ Sie vergleicht uns mit einem Baum, der Schmerzen hat, weil er sich ständig fast 3.000 Kilometer biegen muß, von den Wurzeln bis zu den Blüten. Die ‚Fa‘ ist der Überzeugung, daß es ohne die anatolischen Wurzeln keine Blüten gäbe. Andererseits würde der Baum vertrocknen, wenn er nur in Anatolien bliebe, wo seine Wurzeln sind. Es sei allein das Verdienst Deutschlands, daß der Baum hier trotz der Eisdecke so blühe. Wir, die Emigranten in zweiter Generation, brauchen also die anatolische und die deutsche Erde gleichermaßen, um aufzublühen.“²⁸⁸

In der Metapher der „Fa“ erscheint die Herkunft der Eltern als positiv gewendete Eigenschaft, die sich negativ bemerkbar mache, wenn sie nicht anerkannt werde. Denn indem die Vorstellung einer nationalkulturellen Verbundenheit des Subjekts mit dem Ort seiner Herkunft und einem wurzelnden Baum in eins gesetzt wird, macht sich die türkische Herkunft als im Subjekt liegende vererbte Eigenschaft metaphorisch verständlich. Sich dieser Gebundenheit an die türkische Herkunft zu verweigern, ist nichts anderes, als sich zu verleugnen – der Beleg dafür ist der Ich-Erzähler, dessen Selbstverleugnung in seinem inneren Zwiespalt zum Ausdruck kommt. Ebenso wird in der Metapher das Zugehörigkeitsbedürfnis von Engins Figur, Teil der deutschen Gesellschaft zu sein, durch eine höhere Notwendigkeit legitimiert und dadurch plausibel. Indem Deutschland, in eins gesetzt mit der Baumblüte, als Voraussetzung dafür erscheint, dass sich das Subjekt verwirklichen könne, wird ebenso die innere Verbundenheit zur deutschen Gesellschaft zu einer Notwendigkeit erklärt. So wird die deutsche Heimatverbundenheit des Ich-Erzählers als versöhnbar

²⁸⁶ Ebd., S. 91.

²⁸⁷ Ebd., S. 90.

²⁸⁸ Ebd., S. 94.

mit seiner in der Türkei wurzelnden Identität vorgestellt und die Migration seiner Eltern und sein Leben in Deutschland ästhetisch als sinnreich und dem Subjekt gemäß legitimiert.

Die Überwindung von Engins weder in Deutschland noch in der Türkei bedientem Bedürfnis, fraglos anerkannt zu werden, liegt demnach in einer positiven Einstellung:

„Die ‚Fa‘ fühlt sich als Türkin und als Deutsche. Laut ‚Fa‘ ist das keine Spaltung, sondern eine Erweiterung und Bereicherung. Diese Einstellung zur eigenen Identität hat mir geholfen, meine Probleme zu überwinden.“²⁸⁹

Indem er seine zweifache Zugehörigkeit anerkenne, ist es Engin laut „Fa“ möglich, aus dem gefühlten Mangel weder authentisch deutsch, noch authentisch türkisch zu sein, ein positives Heimatgefühl zu formulieren.

Engin beginnt seine Probleme dadurch zu überwinden, dass er türkische Kultur- und Literaturzeitschriften abonniert. Die „Fa“ rät ihm dazu, damit er „die Beziehung zur eigenen Kultur und Sprache nicht gänzlich“ verliere.²⁹⁰ In dem Maße, wie Engin mit türkischem Kulturgut beschäftigt ist, ändert sich auch seine Meinung darüber. Als exzessiver Filmfan hat er bisher eine sehr schlechte Meinung von türkischen Spielfilmen, „und ich hatte auch allen Grund dazu, weil meine Eltern ständig türkische Spielfilme im Video verfolgten, die nichts als kitschige Schnulzen waren.“²⁹¹ Aufgrund der Erfahrung, dass seine Eltern einen ‚schlechten‘ Geschmack besitzen, schließt Engin auf eine negative Eigenart türkischer Kultur, die ausschließlich schlechte Filme produziere; ein Grund mehr für ihn, diese abzulehnen:

„Die ‚Fa‘ hat mich eines besseren belehrt. In der Türkei werden neuerdings gute Filme gedreht. Auch den türkischen Kulturzeitschriften zufolge erlebt das Kino zur Zeit einen Durchbruch. Einige Filme, die mir die ‚Fa‘ empfohlen hat, habe ich auf Video angeschaut und fand sie wirklich toll.“²⁹²

Im Wandlungsprozess fungiert die „Fa“ also als kulturelle Vermittlerin, die es Engin ermöglicht, zustimmungswerte Momente türkischer Kultur kennenzulernen. So erhält der Ich-Erzähler Material, seine türkische Herkunft als ihm inwohnende kulturelle Zugehörigkeit zu affirmieren.

Die endgültige Lösung seines Identitätsproblems gelingt ihm jedoch erst durch die Kunst. Eigentlich in der Funktion durch das Schreiben „den Schmerz der Trennung von Sabine zu überwinden“, hat diese „Droge“ für Engin auch noch andere Gründe.²⁹³ Sein künstlerisches Dasein begreift er als eine Reaktion auf die deutsche Gesellschaft:

„Obwohl ich mich als integrierten Ausländer betrachte, mache ich oft die Erfahrung, daß ich nicht akzeptiert werde, was ich auch tue, denke oder fühle. Aus dieser Ohnmacht heraus versuche ich, meinen persönlichen Weg zu finden – das Schreiben.“²⁹⁴

Die Kunst dient Engin also dazu, die fehlende Akzeptanz seiner Person durch die deutsche Gesellschaft zu verarbeiten. Aus der Diskrepanz seiner Vorstellung, die Welt müsse eigentlich eine sein, die ihn nicht als Exot betrachtet, sondern für sich anerkennt, und aus seinen Erfahrungen in der deutschen Gesellschaft schöpft er seinen künstlerischen Fundus. Die Kunst ist also das therapeutische Mittel, das Missverhältnis zwischen seiner Vorstellung und seinen Erfahrungen künstlerisch zu

²⁸⁹ Ebd., S. 95.

²⁹⁰ Ebd., S. 39.

²⁹¹ Ebd., S. 163.

²⁹² Ebd.

²⁹³ Vgl. Ebd., S. 28.

²⁹⁴ Ebd.

verarbeiten, um seinem Ideal damit wenigstens literarisch zu ihrem Recht zu verhelfen. Waren seine Werke demnach bloß literarische Formen, sein problematisches Verhältnis aufzuarbeiten und gleichzeitig daran festzuhalten, so gelingt es Engin durch die Bekanntschaft mit einem Künstler, es zu überwinden.²⁹⁵ Öner Kalan, ein berühmter türkischer Regisseur, ist so sehr von Engins Buch „Nur der Hauch vom Paradies“ begeistert – ihn beschäftigt die „Geschichte, ich meine die zweite Generation und deren Identität“ seit Langem – , dass er es verfilmen möchte:

„Was meinen sie?“ fragt mich Öner Kalan. „Würde mir der Verlag die Verfilmungsrechte übertragen? Und würden Sie selbst die Hauptrolle spielen? Engin Ertürk als Engin Ertürk, wer sonst kann Engin Ertürk besser darstellen?“ Engin Ertürk als Engin Ertürk... All die vielen Namen, die ich mir zugelegt hatte, das Raschid-Richard-Doppel-Ich, all das war also völlig unnötig gewesen. Die vielen Rollen, die Masken, die ich angeblich brauchte, hatten mich nicht zu mir geführt, sondern von mir entfernt. Erst Öner Kalan hat mein ureigenstes Problem mit einem Blick erfaßt und mit einem Satz gelöst: Engin Ertürk als Engin Ertürk.²⁹⁶

Erst das Angebot des Regisseurs, dass Engin in der Verfilmung seines autobiographischen Romans sich selbst spielen könne, lässt ihn erkennen, was die Figur der „Fa“ durch ihre Person als Vorbild schon darstellte. Jedoch wird über die Einsicht in die Besonderheit der eigenen Identität, die Engin getrennt von der „Fa“ erlangt, die *Authentizität* der so vorgestellten Perspektive als Selbsterkenntnis literarisch objektiv.

Der Ich-Erzähler begreift nun, dass er seinem Bedürfnis, von der Gesellschaft anerkannt und akzeptiert zu werden, dadurch versuchte gerecht zu werden, dass er dem gesellschaftlichen Maßstab einer eindeutigen nationalkulturellen Identität genüge, indem er ihn *übernahm*. So gab er sich entweder als Deutscher oder als Türke aus, damit ihm von keiner Seite die unwidersprochene Zugehörigkeit, die er für sich beanspruchte, bestritten werden konnte. In der Erkenntnis sich *deswegen* von sich entfremdet zu haben, wird jedoch nicht der Maßstab einer nationalkulturellen Selektion in Zugehörige und Nichtzugehörige angegriffen. Durch Engins Einsicht wird vielmehr die verleugnete Besonderheit der *eigenen* Identität ästhetisch ins Recht gesetzt.

Dadurch, dass Engin nun seine deutsch-türkische Identität akzeptiert, wird diese ‚Sowohl-als-auch-Zugehörigkeit‘ als der erfolgreiche Ausweg seiner Figur plausibel gemacht, sich selbst gerecht zu werden und mit sich in Übereinstimmung zu gelangen. Jedoch muss Engin feststellen, dass mit seiner nun saturierten Selbstwahrnehmung das Verhältnis der Gesellschaft zu ihm als deutsch-türkischen Migranten keinesfalls harmonisiert ist. Mit dieser Feststellung wird das anfänglich positiv überhöhte Verhältnis des Ich-Erzählers zu Deutschland relativiert und gar in eine kritische Haltung überführt.

2.4.2 Die Erkenntnis der Besonderheit der eigenen Identität als Antagonismus und dessen Auflösung

Verändert sich mit Hilfe der „Fa“ Engins Verständnis von sich und eröffnet ihm damit die Möglichkeit, das eigene Identitätsproblem durch die Kunst zu überwinden, so wandelt sich durch eine Zeitungsnachricht das Verhältnis des Ich-Erzählers zu Deutschland als seiner Heimat. Dort liest er

²⁹⁵ Engin sieht im Kino den Film „Nachtgeräusche“, in dem ein türkischer Künstler auf der Suche nach sich selbst ist: „Schon bei den ersten Bildern spüre ich, daß ich den Film mag. Die Geschichte beeindruckt mich so, daß mein Herz heftig zu schlagen beginnt. Die *Nachtgeräusche* entsprechen meinen Gefühlen und Gedanken, der Film ist wie ein Spiegel meines Inneren. Das Thema ist die Identitätsfrage.“ (Ebd., S. 163.)

²⁹⁶ Ebd., S. 165.

von einem alten Schulfreund, der von einem Nachtwächter versehentlich erschossen worden war. Zwar wollte der ihn nur warnen:

„Doch die Kugel traf den jungen Mann tödlich, der als Enis Çakar identifiziert werden konnte. Es handelt sich um einen jungen Ausländer, der polizeilich gesucht wurde, um abgeschoben zu werden. Der Türke Enis Ç. (26), dessen Aufenthaltsgenehmigung vor Jahren abgelaufen war, lebte illegal in der Bundesrepublik.“²⁹⁷

Engin, der in Enis dasselbe problematische Verhältnis seiner deutsch-türkischen Identität erkennt: „Er war doch kein Ausländer. Er stammte nicht aus dem Ausland, er war hier geboren – wie ich.“²⁹⁸, will herausfinden, was genau passiert ist. Am Tatort trifft er auf eine Bekannte von Enis, die ihm erzählt, dass sie Enis bei sich Unterschlupf gewährte. Enis versteckte sich bei ihr vor der Polizei und verdiente als bettelnder Gitarrist ein wenig Geld. Da die Bekannte, die aus Rumänien stammt, jedoch selbst im Verfahren einer Aufenthaltsgenehmigung steckt und zudem schwarzarbeitet, will sie nicht zur Polizei gehen und aufklären, dass Enis kein Krimineller war, wie er in der Zeitung dargestellt wird. Engin, der von dem Gehörten schockiert ist, reflektiert das Gespräch:

„Ich strecke die Beine aus, schließe die Augen und denke nach. Über Enis' und mein Schicksal in der ‚Fremde‘. Das erste Mal in meinem Leben gebrauche ich das Wort ‚Fremde‘ für Deutschland. Zwei Ausländerschicksale, die doch so unterschiedlich sind. Ich habe es hier immer gut gehabt, Enis' Leben aber verweist auf die Schattenseiten dieses Landes.“²⁹⁹

Das Schicksal des Bekannten führt den Ich-Erzähler zu einer neuen Erkenntnis. Sein Verhältnis zur deutschen Gesellschaft wird revidiert. Aus dem Vergleich mit Enis' Schicksal zieht Engin den Schluss, dass seine Vorstellung von Deutschland als Heimat, in der er ihm gemäße Verhältnisse erkannte, gar kein allgemein realisierter Zustand ist. Die Erkenntnis, dass es vom Zufall abhängt, in Deutschland als Ausländer erfolgreich sein Leben gestalten zu können, reflektiert der Ich-Erzähler kritisch. Jedoch nicht in der Weise, dass Engin die Ausländerpolitik angreifen würde, weil *sie* ihren Zwecken und Bedürfnissen entsprechend das Recht formuliert, wann, wie, wie lange und unter welchen Bedingungen der Aufenthalt eines Menschen türkischer Herkunft in Deutschland legitim ist. Vielmehr verwandelt Engin die staatliche Macht, über das Schicksal eines in Deutschland lebenden Ausländers zu entscheiden, in nebeneinander existierende Welten von Deutschland:

„Deutschland für Ausländer – das hat verschiedene Gesichter. Da ist die harte Arbeitswelt, das Deutschland unserer Eltern voller Heimweh und Einsamkeit. Dann das andere Deutschland, das Deutschland der zweiten Generation, unser Deutschland, die Selbstverständlichkeit der Heimat. Aber es gibt auch das Deutschland der Ausländerfeindlichkeit, der Brandanschläge und der rassistischen Überfälle. Und es gibt das Deutschland der Gerichtssäle, der Einzelhaft und der Abschiebung. Ein schlimmes Deutschland, Enis' Deutschland.“³⁰⁰

So erkennt Engin die „Schattenseiten“ als faktische Teile seiner Heimat an und ist davon gleichermaßen betroffen. Denn der Ich-Erzähler muss seine Perspektive revidieren und entgegen seiner Vorstellung von Deutschland als selbstverständlicher Heimat hinnehmen, dass die Anerkennung von Ausländern und Migranten als *Teil der deutschen Gesellschaft* durch den deutschen Staat ebenso wie durch die deutsche Bevölkerung gerade nicht das allgemein waltende Prinzip ist:

²⁹⁷ Ebd., S. 177.

²⁹⁸ Ebd., S. 176.

²⁹⁹ Ebd., S. 181.

³⁰⁰ Ebd., S. 181 f.

„Auch wenn ich nur die Sonnenseiten dieses Landes kennengelernt habe, kann ich, darf ich nicht die Augen vor den Schattenseiten verschließen. Ich darf die Brandanschläge und Überfälle, die alltägliche fremdenfeindliche Gewalt, die schmutzigen Mauerbeschriftungen ‚Ausländer raus‘ nicht übersehen.“³⁰¹

Die in Engins Figur als erfolgreicher Schriftsteller fiktional legitimierte Vorstellung, dass die deutsche Gesellschaft identisch mit Verhältnissen sei, in denen Migranten wie er Erfolg und individuelle Verwirklichung erzielen könnten, wird durch Engins Entwicklungsprozess zurückgenommen. Seine zu Beginn des Romans für Objektivität bürgende Erzählerhaltung wird nun überführt in eine kritische Haltung. Dadurch wird das mit der deutschen Perspektive von Engin eingenommene Identitätsverhältnis zu Deutschland als überhöhtes Ideal endgültig konterkariert. So steht als Ergebnis des Erkenntnisprozesses von Engins Identitätssuche ebenso eine Kritik Deutschlands.

Engin, der mit Hilfe der „Fa“ seine Herkunft nicht mehr verleugnet, sondern als Bestandteil seiner Identität nunmehr akzeptiert und auf dieser Basis die eigenen Identitätsprobleme durch die Kunst überwindet, löst dadurch seine Existenz positiv auf. Indem er türkische Herkunft und deutsche Heimat als ihm gemäße akzeptiert, löst er seine doppelte Nichtzugehörigkeit in die *Besonderheit* seiner Identität auf. Jedoch muss er in der gefundenen Harmonie seiner Identität die prinzipielle Disharmonie zur Welt erfahren. So geht mit dem Ergebnis seiner erfolgreichen Selbstfindung in der positiven Verwandlung von nationaler Herkunft und individueller Zugehörigkeit in eine deutsch-türkische Identität die Erkenntnis einher, *heimatlos* zu sein. Dementsprechend gelangt Engin zu der Einsicht, dass es für seinesgleichen keinen Ort unmittelbaren Aufgehobenseins und damit keinen Ort ohne Angst geben könne: „In der Türkei sind wir als ‚Almanci‘, als ‚Deutschländer‘ ebenso unbeliebt wie hier als Ausländer. [...] Wir müssen lernen, mit der Angst zu leben.“³⁰²

Diese Erkenntnis ist jedoch nur der Ausgangspunkt ihrer positiven Auflösung:

„Wir müssen lernen, mit der Angst zu leben. Aber ich habe keine Angst. Ich habe wirklich keine Angst. Mein Herz ist voller Zuversicht und Optimismus. Die Liebe (nicht nur die, die ich für Sabine empfinde) ist wie eine unerschöpfliche Quelle. Diese Kraft geben mir die Menschen, die ich gekannt habe und die ich kenne.“³⁰³

Der Erkenntnis, dass ihm prinzipiell immer die Zugehörigkeit und damit eine sichere, weil gesellschaftlich anerkannte Existenz bestritten werden kann, stellt Engin das Ideal seiner positiven Erfahrung in Deutschland als der geltende Maßstab entgegen. Weil er Menschen kennt, die ihn in seiner besonderen Identität anerkennen und ihm das Gefühl geben, aufgehoben zu sein, veranlasst ihn dies dazu, den zuvor festgestellten Antagonismus nicht gelten zu lassen:

„All diese Menschen sind mir ohne Vorurteil begegnet, interessieren sich für meine Kultur und meine Sprache, machen sich die Mühe, sie zu lernen, wie ich ihre Kultur und Sprache kenne. Und: sie sind da, wenn ich sie brauche.“³⁰⁴

Insofern bestreitet Engin nicht die Tatsache, dass das Leben eines Migranten in Deutschland problematisch sei. Vielmehr nimmt er diese Wirklichkeit Deutschlands zum Ausgangspunkt, um sie sodann mit seiner Sicht eines positiven und toleranten Zusammenlebens zu kontrastieren und ihr damit eine positive Gegenwelt als tatsächliche Möglichkeit gegenüberzustellen. Gerade angesichts des Kontrafaktischen beharrt Engin auf seiner harmonischen Vorstellung von der Gesellschaft.³⁰⁵

³⁰¹ Ebd., S. 182.

³⁰² Ebd., S. 183.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ Auch Okur teilt diesen vorgestellten Maßstab einer Entgegensetzung der eigenen Idee, an der die Realität gemessen wird. Okur entnimmt Engins Kritik und seinem Ideal eine inkongruente Realität, die sich Widersprüche leistet:

Als Künstler tritt er für sie ein, indem er Enis' tragischen Tod zum Material seiner literarischen Verarbeitung macht:

„Nein, ich habe keine Angst. Dennoch ist es meine Aufgabe als Schriftsteller, Probleme aufzuzeigen, selbst, wenn ich außer Mitgefühl, Verständnis und Liebe keine Lösung verraten kann. In diesem Augenblick fasse ich einen Entschluß. Enis wird der Held meines nächsten Romans sein.“³⁰⁶

Enis' Schicksal zum Gegenstand der Literatur und es damit der Welt bekannt zu machen, ist Engins Mittel, eine bessere Welt, in der sich ein solches Schicksal nicht wiederholen dürfe, einzufordern. Mit der Entwicklung Engins hin zu einer kritischen Haltung gegenüber der deutschen Gesellschaft, die er literarisch verarbeitet, formuliert Tekinays Roman einen Auftrag der Kunst, der in ihrem eigenen Werk zugleich zur Vollendung gebracht ist. Die Lage der Migranten im Deutschland der 90-Jahre erscheint in der Perspektive des Ich-Erzählers als problematische und zu kritisierende. Am Inhalt von Engins vorgestellter Kritik erweist sich diese jedoch als relativierte. Denn in der künstlerischen ‚Lösung‘ des Problems, indem Engins die Schattenseiten eines Ausländerschicksals literarisch aufarbeitet, wird das Ideal einer a priori *guten* deutschen Gesellschaft offenbar. Darin geht die kritische Forderung von Tekinays Protagonisten Engin auf: Er betrachtet und verurteilt die gesellschaftlichen Diskriminierungen von Ausländern, die restriktive Asylgesetzgebung und die staatliche Verfolgung von illegalen Einwanderern als schlechte Abweichungen einer eigentlich toleranten Gesellschaft und wirbt für Nächstenliebe und Mitgefühl. Die Kunst erhält in Tekinays Roman nicht nur den Auftrag, für eine bessere Welt zu werben, durch die Figur Engin wird die Kunst gar als eben dieses Instrument wirksam.

2.4.3 Die Versöhnung mit der Welt in der Liebe

Die Liebe, die dem Ich-Erzähler die Kraft gibt, dem problematischen Leben der Migranten in Deutschland eine positive Sicht gegenüberzustellen, führt am Ende seiner Entwicklung zur harmonischen Auflösung aller Gegensätze.

Sabine, die sich von Engin wegen seiner Eifersucht getrennt hat, kehrt zu ihm zurück und lässt das fiktional vorweggenommene Happy End seines Romans „Nur der Hauch vom Paradies“ Wirklichkeit werden. Durch die Liebe von Sabine ist Engins Leben nun vollkommen:

„Unsere Liebe ist wie eine Flamme, die alles verzehrt und zu neuem Leben erweckt. [...] Ja, denke ich, das ist viel mehr als nur der Hauch vom Paradies, das ist das Paradies selbst. [...] Dieses Paradies, in dem das Unmögliche Wirklichkeit wird, ist voller Zauber und Geheimnisse. Ich mache zahllose Verwandlungen durch und kann plötzlich, was ich nie gelernt hatte, sogar die Tänze der Ägäis. Ich tanze

„Dementsprechend gilt Tekinays Kritik einem trotz der neulichen Wiedervereinigung des Ostens und Westens immer noch schizophrene Tendenzen aufzeigenden Deutschland, dessen neue Kulturpolitik einerseits die künstlerische Tätigkeit inländischer Minderheiten (sogar finanziell) unterstützt, und andererseits die Rezeption ihrer Werke strengst kontrolliert, und dessen Realpolitik manchen Ausländern einen gewissen soziofinanziellen Erfolg erlaubt, während sie noch andere erbarmungslos abschiebt.“ (Okur 2007: *Weibliche Umwurzelung*, S. 69 f.) Okur begründet zwar nicht den von ihr angestellten Kausalschluss, dass die Wiedervereinigung zur Folge hätte haben müssen, die Ausländergesetzgebung und das Aufenthaltsrecht so zu modifizieren, dass der ‚Widerspruch‘ von Abschiebung und Integration hätte verschwinden müssen, was jedoch nicht passiert ist. Für ihr Urteil, dies sei nicht geschehen, weil eine psychologische Deformation die deutsche Gesellschaft tendenziell noch immer beherrscht, ist das jedoch auch nicht nötig. Okur genügt es, ihr Ideal einer generellen Betterbehandlung ausländischer Minderheiten als aufgrund psychologischer Hindernisse *noch* nicht realisierte eigentliche Bestrebung Deutschlands nach der Wiedervereinigung in Tekinays Werk bestätigt zu sehen.

³⁰⁶ Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 183.

und singe und merke, daß die Pappeln von Izmir nicht anders sind als die in der Leopoldstraße.³⁰⁷

Die Verdopplung des Happy Ends, welches sich in Engins Autobiographie „Nur der Hauch vom Paradies“ als fiktionaler Wunsch schon zu erkennen gab, wird durch die Realisierung dieses Wunsches am Ende von Tekinays Werk *Nur der Hauch vom Paradies* als inszenierte Konstruktion offensichtlich. Doch verfolgt Tekinays Roman, das sollte nunmehr klar geworden sein, eine Strategie moralischer Belehrung, und zwar gerade dadurch, dass Engins autobiographische Erfahrungen als Inszenierung offensichtlich wird.

So wird anhand von Engins Liebe zu Sabine, die sich erfüllt, an der Figur des Ich-Erzählers der *Erfolg* inszeniert, dass die eigene Identität Anerkennung erfährt. Für diese Perspektive wird die Liebe und eine mit diesem Gefühl einhergehende Besonderheit als anschaulicher Beweis ins Feld geführt. In Sabines Liebe erkennt Engin die Anerkennung, nach der er so lange gesucht hat. Aufgrund der Besonderheit dieses Verhältnisses, die in der Zuneigung zu einer Person in ihrer Einzelheit – also gerade als Sammelsurium all seiner äußerlichen wie innerlichen Charakteristika – besteht, ist Engins nationalkulturelle Identität in Sabines Liebe in den Status fragloser Berechtigung erhoben. So wird Engins doppelte Identität ins Positive gekehrt und mehr noch: Diesem Gefühl wird ein überirdischer Charakter zugesprochen, wodurch die Wirklichkeit selbst ins Metaphysische rückt. Dort, wo dem Subjekt keine Grenzen der Vorstellungskraft mehr gesetzt sind, findet sich nun das letzte fehlende Moment von Engins Vervollkommnung. Denn in dieser Welt der durch die Liebe entrückten Vorstellung kann Engin tatsächlich die Symbiose von Heimat und Herkunft an sich selbst als hergestellt betrachten und hat damit den Beweis erbracht – wenn auch ‚bloß‘ in der Metaphysik grenzenloser Vorstellungskraft –, sich in ein positives Verhältnis zu einem unauflösbaren Gegensatz stellen zu können. Die Unmöglichkeit, Herkunft und Heimat als zwei verschiedene kulturelle Identitäten zu verbinden, gelingt nun, und Engin fühlt, dass er sich von der Gebundenheit an eine Kultur löst, indem in ihm beide verschmelzen und er eins wird:

„Ich bin ein Baum, der sich fast 3.000 Kilometer biegt. Die Wurzeln wachsen in der anatolischen Erde, die Blüten in Deutschland. Und obwohl ich mich 3.000 Kilometer biege, spüre ich keine Schmerzen. Die Verwandlung bedeutet für mich Einswerdung. Nicht nur mit Sabine, sondern auch mit mir, mit der ganzen Welt. Es ist wie eine süße Versöhnung. Ich spüre das Leben und die Liebe in meinen Gliedern. Diese Liebe gilt nicht nur Sabine, sondern allen Geschöpfen dieser Erde; sie gilt der ganzen Welt.“³⁰⁸

Mit der harmonischen Auflösung von Engins zweifacher Zugehörigkeit, die durch Sabines Liebe ermöglicht ist, geht seine Versöhnung mit der Welt einher. Unabhängig von ihrer Beschaffenheit und den sie regierenden Verhältnissen löst Engin die Welt in seiner Zuneigung zu allen Momenten von ihr für sich positiv auf. Damit veranschaulicht er nicht nur – entgegen seiner kontrafaktischen Erfahrungen – seine Hoffnung auf eine die Welt auszeichnende allumfassende Menschlichkeit, sondern verbürgt selbst als gelungenes Beispiel den Beweis ihrer Existenz. Die Glaubwürdigkeit des im Roman vertretenen humanistischen Ideals einer prinzipiell toleranten und alle Menschen gleichermaßen anerkennenden Welt wird durch den Tod von Enis praktisch widerlegt *und dadurch* nur bestärkt.³⁰⁹

³⁰⁷ Ebd., S. 189 f.

³⁰⁸ Ebd., S. 190.

³⁰⁹ In der Analyse von Anna Seghers *Das siebte Kreuz* erklärt Bernhard Spies, dass die Plausibilität dieses Ideals sich aus dem Paradox ergibt, „daß manchmal das Kontrafaktische das Glaubwürdigste sein kann“. Die Zeugenschaft desjenigen, der im Angesicht aller Erfahrungen, die gegen seine Interpretation sprechen, dennoch am Ideal einer eigentlich existierenden Menschlichkeit festhält, ist offenbar Grund genug diesem Plausibilität zu verleihen. (Spies, Bernhard: *Anna*

Mit dieser weltumspannenden Versöhnung des Ich-Erzählers wird dem zu Beginn inszenierten, kulturell bedingten Gegensatz zwischen erster und zweiter Migrantengeneration, ebenso wie zwischen einer türkischen und deutschen Lebensart das Ideal kultureller Aufgeschlossenheit und Toleranz gegenübergestellt. So geht die erzähltechnische Strategie von Tekinays Roman – eines in der Art der Erzählung explizit gemachten Hinweises auf die ästhetische Konstruktion – letztlich in der idealistischen Vorstellung von einer humanistischen Gesellschaft auf.

2.5 Fazit und Diskussion

Alev Tekinays Roman *Nur der Hauch vom Paradies* ist eine Metafiktion im doppelten Sinn: Über den Kunstgriff, eine Geschichte über eine Person zu schreiben, die ihr Leben in einer Autobiographie verarbeitet, wird der fiktionale Charakter des Werks thematisiert; zugleich wird dieses Verfahren für die Inszenierung eines deutschen Blicks auf die türkischen Migranten als genuin türkische Perspektive benutzt, um diesen Blick durch den Wandel des Ich-Erzählers im Prozess seiner Entwicklung zu konterkarieren. Genau auf diese Weise greift Tekinays Roman den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs der 90er-Jahre auf – er bildet die Folie einer erzähltechnischen Strategie, durch welche die am Schluss der Entwicklung des Protagonisten stehende Art und Weise einer passenden *Affirmation* Deutschlands ästhetisch legitimiert wird.

Doch wie geschieht dies? Die narrative Struktur von Tekinays Roman, ebenso wie die Wahl eines Ich-Erzählers, der seine eigene Entwicklung in literarischer Form festhält und aus seinem Werk reflektierend zitiert, verweist, wie Jeannette Squires Okur völlig zu Recht feststellt, neben modernen „Erzähltechniken wie z.B. Rückblende, Montage und nicht-chronologische Erzählung“ auf die traditionelle Erzählform des Bildungsromans.³¹⁰ Tatsächlich stimmt Tekinays Roman in seiner erzählerischen Form mit der des Bildungsromans überein, wenn zum Beispiel die Versöhnung des Protagonisten mit der Welt als Ergebnis seiner individuellen Entwicklung den Schluss des Romans bildet. Im klassischen Bildungsroman muss sich die junge und ungestüme Figur im Laufe ihrer Sozialisation jedoch relativieren, um sich in die Gesellschaft zu integrieren. Die Figur muss sich also in ihrer Entwicklung zurücknehmen, eigene Bedürfnisse, Ideale oder Zwecke einschränken, um sich am Ende mit der Gesellschaft, die ihr nun entspricht, einverstanden erklären zu können. Tekinays Roman geht jedoch genau umgekehrt vor: Schon von Beginn seiner Entwicklung an wird das Selbstbewusstsein des Ich-Erzählers Engin, sich als Deutscher mit der deutschen Gesellschaft in Übereinstimmung zu sehen, ironisch überhöht und damit relativiert. In seiner Entwicklung vollzieht er gerade die schrittweise Abkehr von einer an sich geltend gemachten Mangelhaftigkeit seiner Person, um schließlich in der Erkenntnis, dass seine deutsch-türkischen Identität etwas Besonderes ist, die ihm gemäße Art und Weise seiner Übereinstimmung mit der Welt zu verwirklichen.

Damit steht am Ende der Entwicklung des Ich-Erzählers nicht wie im klassischen Bildungsroman die Relativierung. In Tekinays Roman verwirklicht sich der Held vielmehr darin, die eigene Besonderheit anzuerkennen, und erlangt so seine Zustimmungsfähigkeit zur Welt. Insofern wird in Tekinays *Nur der Hauch vom Paradies* die Form des Bildungsromans aufgegriffen, sie wird jedoch in

Seghers: *Das siebte Kreuz*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Diesterweg 1993, S. 46. (*Grundlagen und Gedanken zum Verständnis erzählender Literatur*)

³¹⁰ Dazu schreibt sie: „Die Bewahrung eines einzelnen Erzählers in *Nur der Hauch vom Paradies* versichert, daß alle Träume, Rückblenden, assoziative Sprünge und Kommentare aus einer Quelle stammen, und schenkt dem Roman – trotz seiner postmodernen Elemente – Ähnlichkeit mit einem traditionellen Bildungsroman.“ (Okur 2007: *Weibliche Umwurzelung*, S. 281 f. [Herv. i.O.]) Auch Schütt und Bavar teilen das Urteil Okurs, dass *Nur der Hauch vom Paradies* Ähnlichkeiten mit der Form des Bildungsromans habe und gleichermaßen Elemente des modernen Romans aufweise. (Vgl. Schütt: *Alev Tekinay. Nur der Hauch vom Paradies* 1994, S. 95. und Bavar: *Aspekte deutschsprachiger Migrationsliteratur* 2004, S.70)

umgekehrter Richtung adaptiert. Der klassische Verlauf eines sich wandelnden Helden, der am Ende mit der Welt versöhnt ist, wird benutzt, jedoch wird das, was den Bildungsroman der Sache nach auszeichnet – nämlich das eigene Interesse für die Affirmation der herrschenden Verhältnisse zurückzunehmen –, *umgekehrt*.

Für diese Entwicklung des Ich-Erzählers findet in Tekinays Roman also die zu Beginn angesprochene Doppelbödigkeit in Form einer inszenierten autobiographischen Authentizität statt. Die kritische Perspektive des Romans, den im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs der 90er-Jahre vorherrschenden Blick auf die in Deutschland lebenden türkischen Einwanderer und ihre Kinder zu konterkarieren, entpuppt sich als Fiktionalisierungsstrategie für die moralische Lehre, die Welt idealistisch zu betrachten. Indem der Roman schlussendlich darin aufgeht, für ein humanistisches Ideal zu werben, verlieren nämlich alle kritischen Momente – die Subsumtion unter eine nationalkulturelle Identität, die Ausländer- und Asylpolitik, der Fremdenhass und der fremdenfreundliche Rassismus –, die dem Einwanderungs- und Integrationsdiskurs reflektierend entnommen sind, ihr gesellschaftskritisches Potenzial. In der Entwicklung des Ich-Erzählers werden sie in vermeidbare Abweichungen eines eigentlich waltenden humanistischen Prinzips überführt.

Im Gegensatz zu der hier angestellten Analyse nähern sich sowohl Jeanette Squires Okur als auch Annette Wierschke³¹¹ Alev Tekinays literarischem Werk aus einer *soziokulturellen* Perspektive. Während Wierschke Tekinays Literatur als „Manifestationen sozialer Intervention sieht und ihre Perspektive als Infragestellung von impliziten Prämissen und Strukturprinzipien der bundesdeutschen Gesellschaftsordnung“³¹² betrachtet, so geht Okur davon aus, dass Tekinays Werk „kulturspezifische Auslegungen und Selbstreflexionen in einem Spannungsfeld kultureller Widersprüche“³¹³ darstellt. Insofern interpretieren beide Wissenschaftlerinnen Tekinays Werk auf der Grundlage eines wissenschaftlichen Verständnisses von Kultur, das sich entweder kulturkritisch gegen den „Dualismus von Eigenem und Fremdem“ stellt, was wiederum der „Komplexität gesellschaftlicher Realität und veränderlicher Identifikationen nicht gerecht“³¹⁴ werde, oder zwischen einem essentialistischen und konstruktivistischen Kulturbegriff verortet ist.³¹⁵

Beide Wissenschaftlerinnen machen also ein methodisches Verfahren auf, auf dessen Basis sie Tekinays Roman betrachten. Beide fassen die Autorin selbst als Schnittpunkt und Produkt ihrer kulturellen Einflüsse auf und betrachten ihr Werk dementsprechend als Ausdruck eben dieser kulturellen Prägung. Tekinays Roman wird so verdoppelt in seinen inhaltlichen Gehalt und einer sich darin äußernden kulturellen Prägung der Autorin. In dieser Verdopplung steht Tekinays literarisches Werk im wissenschaftlichen Interesse von Wierschke und Okur.

Da Okurs und Wierschkes Verständnis von Kultur also maßgeblich ihre jeweilige Analyse bestimmt, muss an dieser Stelle eben dieses thematisiert werden. Da zudem in der literaturwissenschaftlichen Rezeption – gerade in Bezug auf die in dieser Arbeit zur Analyse stehenden interkulturellen Werke – der wissenschaftlich viel diskutierte Begriff der Kultur ein wesentliches Moment darstellt, erscheint es umso mehr angebracht, in aller Kürze darauf einzugehen. Jedoch kann allein schon aufgrund der nicht mehr zu überblickenden Fülle der wissenschaftlichen Beiträge weder ein theoriegeschichtlicher Überblick, noch die umfassende Aufarbeitung aller theoretischen Ansätze geleistet werden. Vielmehr soll der Versuch gemacht werden, das allgemeine Grundprinzip der wissenschaftlichen Betrachtung von Kultur zu charakterisieren. Auf sich daraus ergebende progressive Weiterungen des Kulturbegriffs und den Movers ihres Fortschritts, ausgedrückt in den vielfältigen

³¹¹ Wierschke bezieht in ihre Analyse den hier untersuchten Roman zwar nur am Rand ein, hält an Tekinays Texten jedoch allgemeine Urteile fest, die sich ohne Weiteres auch auf *Nur der Hauch vom Paradies* beziehen lassen.

³¹² Wierschke 1996: *Schreiben als Selbstbehauptung*, S. 30.

³¹³ Okur 2007: *Weibliche Umwurzelung*, S. 47.

³¹⁴ Wierschke 1996: *Schreiben als Selbstbehauptung*, S. 31

³¹⁵ Okur 2007: *Weibliche Umwurzelung*, S. 46.

Begriffen wie z.B. Multikulturalität, kulturelle Hybridität, Inter-, Intra- oder Transkulturalität, wird an geeigneter Stelle in späteren Kapiteln eingegangen werden.

Exkurs I

Die interkulturelle Literatur als Ausdruck eines kulturtheoretischen Paradigmas

Wenn Okur und Wierschke Tekinays Werk auf ihren soziokulturellen Gehalt hin untersuchen, dann präsupponieren sie mit der Verwendung des Begriffs Kultur offensichtlich mehr als die von Terry Eagleton charakterisierte ursprüngliche Bedeutung der „Urbarmachung“, der Pflege des natürlichen Wachstums“ eines Ackers.³¹⁶ In der wissenschaftlichen Betrachtung wird in jenem „Komplex von Werten, Sitten und Gebräuchen, Überzeugungen und Praktiken, die die Lebensweise einer bestimmten Gruppe ausmachen“, wie Eagleton Kultur als modernen Begriff des menschlichen Verhaltens „ungefähr“ zusammenfasst³¹⁷, ein darin liegendes Paradoxon erkannt, welches zugleich den Ausgangspunkt kulturtheoretischer Problematisierungen bildet:

Kultur wird das Moment zugesprochen, für den Menschen notwendig zu sein. Erst die Kultur mache den Menschen zu einem vom Tier unterschiedenen Geschöpf. Jochen Dreher und Peter Stegmaier beispielsweise bestimmen die gesellschaftliche Ordnung, die das notwendige Produkt von Kultur sei, aus einem fundamentalen Mangel des Menschseins: „Der Mensch als ‚Mängelwesen‘ ist aufgrund seiner Exzentrizität seiner Lebensform zur kontinuierlichen Kulturproduktion gezwungen.“³¹⁸

Auch Jürgen Straub postuliert vor einer Konkretisierung des Begriffs die anthropologische Eigenschaft von Kultur:

„Der Begriff der Kultur gehört zu jenem Vokabular, das für die Bestimmung der *Conditio humana* unerlässlich ist. Kultur ist ein Attribut der menschlichen Natur. [Herv. i.O.]“³¹⁹

Bevor eine erste inhaltliche Erläuterung erfolgt, was der Mensch mache, dass bei ihm von Kultur als Spezifikum seiner Art gesprochen werden könnte, ist sein Wesen ex negativo als kulturelles bestimmt. Dabei wird in Form einer tautologischen Verdopplung allen menschlichen Handelns zugewiesen, die Gemeinsamkeit des Kulturellen als unabdingbare Voraussetzung zu besitzen. Wofür der so eingeführte anthropologische Zwang, per Kultur das eigene Menschsein zur Geltung zu bringen, notwendig ist, erläutert Hans-Rudolf Wicker, wenn er die Grundthese, was Kultur sei, so formuliert, „dass der Mensch erst über die Prozesse der primären und sekundären Sozialisation – respektive über die Dialektik von Vergesellschaftung und Individuation – zu einem sozialen, kulturellen und damit zu einem lebensfähigen Wesen gemacht wird“.³²⁰ Dem Grundgedanken folgend könne der Mensch als Mensch demnach nicht überleben, wenn er sich nicht mit seinesgleichen zusammenfinde. Wiederum ist dies von einer Bedingung abhängig, die an ihm durch ihn hergestellt werden müsse, damit er seinem Wesen gemäß werde. Denn laut Wicker steht er in dem Widerspruch, seine Individualität so befähigen zu müssen, dass er ein seiner existenziellen Bestimmung nach notwendiges gesellschaftliches Miteinander überhaupt erreicht. Dies werde jedoch durch die der

³¹⁶ Eagleton, Terry: *Was ist Kultur? Eine Einführung*. Übers. von Holger Fliessbach. 1. Aufl. München: Beck 2009, S. 7.

³¹⁷ Ebd., S. 51.

³¹⁸ Dreher, Jochen; Stegmaier, Peter: *Einleitende Bemerkungen: ‚Kulturelle Differenz‘ aus wissenssoziologischer Sicht*. In: Dreher, Jochen; Stegmaier, Peter (Hgg.): *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: Transcript 2007, S. 11.

³¹⁹ Straub, Jürgen: *Kulturwissenschaftliche Psychologie*. In: Jaeger, Friedrich; Straub, Jürgen (Hgg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2004, S. 580. (Bd. 2 *Paradigmen und Disziplinen*)

³²⁰ Wicker 1996: *Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität*, S. 384.

Kultur zugrunde liegende und angesprochene Dialektik erreicht, wonach der Mensch als gestalten- des Individuum zugleich Objekt seiner Gestaltung in der Gesellschaft sei. Klaus P. Hansen bringt dieses Grundparadigma von Kultur folgendermaßen auf den Punkt:

„Der Mensch ist Subjekt der Kultur, weil sie durch ihn geschaffen wurde und ge- schaffen wird. Doch er ist auch kulturelles Objekt, insofern der jeweilige Kulturzu- stand das Einzelindividuum weitgehend formt. Daher muß man von zwei prägen- den Faktorengruppen ausgehen, die ein Individuum zu dem machen, was es ist: von seiner biologischen Natur und von der Kultur seines Sozialisationsmilieus.“³²¹

Wie die den Menschen prägende biologische Natur bestimmt Hansen Kultur also als unhintergehbare Notwendigkeit, die der Mensch aber dennoch beeinflussen könne. Insofern wird Kultur als Syn- these von Abhängigkeit und Beeinflussbarkeit der Abhängigkeit zugleich vorgestellt. Wie diese paradoxe Verdopplung des Menschen als kulturelles Subjekt und Objekt seiner selbst zugleich, der einerseits gezwungen sei, durch Kultur Gesellschaft zu erzeugen und andererseits diesen Zwang aus dem anthropologischen Bestreben seiner Wesensgemäßheit heraus beständig produziere, zusam- mengeführt werden kann, ist die Grundfrage kulturtheoretischer Betrachtungen. Als zu lösende wis- senschaftliche Aufgabe wird dies z.B. von Roland Posner verdeutlicht:

„Fragt man nach den Prinzipien des Kulturwandels, so wird einerseits behauptet, dass eine Kultur durch ihre Mitglieder geprägt wird, und andererseits, dass eine Kultur ihre Mitglieder prägt. Die Kultursemiotik hat es sich zur Aufgabe gemacht, zu erklären, wie beides zugleich der Fall sein kann.“³²²

Die Aufgabe wird produktiv gemacht, indem sie ausformuliert wird. Indem der Mensch Kultur also als gesellschaftlich sinnvollen Zusammenhang hervorbringe, sei er Subjekt von Kultur. Zu einem solchen werde er jedoch erst, wenn er durch die kulturell bedingten Sinnzusammenhänge soziali- siert sei. Die Sinnzusammenhänge wiederum bestimmten und veränderten sich durch sein Umfeld, also durch menschliche Tätigkeit; so bringe er Kultur als gesellschaftlichen Zusammenhang hervor, erlerne und reproduziere sie:

„Kultur wird als gesellschaftliches Sinngebilde vom Handlungssubjekt hervorge- bracht und objektiviert, während gleichzeitig der individuell Handelnde wiederum in kulturellen Sinnzusammenhängen sozialisiert wird. Das Individuum als Hand- lungssubjekt erweist sich deshalb als Träger der Kultur und als entscheidende In- stanz, das die Kultur prozesshaft immer wieder neu hervorbringt.“³²³

Jürgen Straub fasst diesen Gedanken des durch die Kultur determinierten Menschen folgenderma- ßen zusammen: „Kulturen sind symbolische Ordnungen, die der Praxis inhärent oder implizit sind. Kulturen sind kollektive handlungskonstituierende Sinnsysteme.“³²⁴

Die andere Seite des Paradigmas, dass der Mensch ebenso derjenige sei, der die Kultur als symboli- sche Ordnung, als gesellschaftlichen Sinnzusammenhang hervorbringe, erörtert Straub ebenso,

³²¹ Hansen, Klaus P. (2000): *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. 2. vollst. überarb. u. erw. Aufl. Tübingen, Basel: Francke 2000, S. 20.

³²² Posner, Roland: *Kultursemiotik*. In: Nünning, Ansgar; Nünning, Vera (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2008, S. 55. Als herausragender Vertreter eben dieser theoretischen Ausrichtung ist wohl Clifford Geertz zu nennen, auf dessen *Dichte Beschreibungen* eine Vielzahl kulturtheoretischer Ansätze basiert. Er schreibt über Kultur: „Der Kulturbegriff, den ich vertrete [...], ist im wesentlichen ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutung sucht.“ (Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übers. von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 9.)

³²³ Dreher; Stegmaier 2007: *Einleitende Bemerkungen: ‚Kulturelle Differenz‘ aus wissenssoziologischer Sicht*, S. 12.

³²⁴ Straub 2004: *Kulturwissenschaftliche Psychologie*, S. 580.

wenn er hinzufügt, dass Kultur nicht einseitig „als Rahmen, Feld oder Medium des Handelns angesehen werden“ dürfe, denn „[u]mgekehrt nämlich ist die Kultur vom Handeln abhängig. Kultur ist gleichermaßen ein Handlungs*feld* wie das in beständiger Umbildung befindliche *Produkt* menschlichen Handelns. [Herv. i.O.]“³²⁵

Ein Beispiel, wie die vom kulturellen Menschen hervorgebrachte Prägung als „Steuerungsmechanismus des Kollektivs“³²⁶ konkret zu bestimmen sei, führt Wägenbaur an, wenn er schreibt:

„Durch ihre Konventionalisierungen verleiht sie den natürlichen und artifiziellen Fakten eine Bedeutung: sie verleiht den Dingen und Mitmenschen Eigenschaften, so daß die Mehrheit mit bestimmten Gefühlen reagiert. Sie strukturiert unseren Alltag durch Institutionen, sei es Zähneputzen morgens oder die ‚Tagesschau‘ abends, und formt unsere Meinungen durch Stereotype des Denkens.“³²⁷

Wicker erörtert dies, während er davor warnt, dass „hinsichtlich der Kulturbefähigung nicht allein von der Existenz eines nach allen Seiten offenen Aushandlungspotenzials des Menschen gesprochen werden“ dürfe, denn Kultur präge das Subjekt gleichermaßen, da es in ihr eine „Begrenzung und eine Auswahl von angepassten und bevorzugten Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsalternativen“ gebe.³²⁸ Der Grundgedanke, der Einzelne sei durch die allgemein hervorgebrachte Kultur determiniert, wird nunmehr insoweit spezifiziert, als dass vorbewusste Dispositionen des Menschen seine Wahrnehmung und seine Handlungen steuern. Dies geschieht laut Wägenbaur und Wicker allein dadurch, dass es eine begrenzte Anzahl möglicher Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsalternativen gebe, die in ihrer „konventionellen“ Allgemeinheit deswegen das Denken, Wahrnehmen und Handeln bestimmten. Der vorgestellten begrenzten Quantität an Alternativen, wie der Mensch handeln, was er denken und wie er Dinge wahrnehmen könne, wird somit die Qualität ihrer prägenden Wirkung zugesprochen. Als allgemeines Urteil über die wissenschaftliche Ausformulierung der Frage, wie der Mensch zugleich Subjekt und Objekt von Kultur sein könne, hält Wicker fest, dass sie „über die Erklärung, dass Kulturalisation und Individuation Folge ein und derselben Entwicklung sind, hinreichend beantwortet“³²⁹ sei. Jedoch stellt dies theoretisch betrachtet nicht nur einen bleibenden logischen Widerspruch dar, sondern ist in spezifischer Weise eine Fortführung der klassischen funktionellen Sicht von Kultur, die Eagleton als „die Idee der Kultur oder Bildung in ihrer ehrwürdigen Tradition von Friedrich Schiller bis zu Mathew Arnold“ erörtert:

„Kultur ist eine Art von sittlicher Pädagogik, die aus uns taugliche Staatsbürger macht, indem sie das ideale oder kollektive Selbst befreit, das in jedem von uns schlummert, ein Selbst, das seine höchste Darstellung im universalen Reich des Staates findet. [...] Der Staat verkörpert die Kultur, die ihrerseits unsere gemeinsame Humanität verkörpert. [...] Was also Kultur leistet, ist, daß sie aus vielen sektiererischen politischen Individualitäten eine gemeinsame Humanität destilliert; daß sie den Geist aus der Haft der Sinne erlöst, dem Zeitlichen das Zeitlose entwindet und der Vielfalt die Einheit entreißt.“³³⁰

In dieser vormodernen Perspektive, in der es noch möglich sei, Kultur „als ideale Kritik und reale gesellschaftliche Kraft zugleich zu verstehen“³³¹, wird diese laut Eagleton als Mittel idealisiert, in Form des Staates humanistisch auf alle Untertanen zu wirken. Dies werde gerade dadurch geleistet,

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Wägenbaur, Thomas: *Kulturelle Identität oder Hybridität*. In: Schlieben-Lange, Brigitte (Hg.): *Kulturkonflikte in Texten*. Stuttgart: Metzler 1995, S. 41. (*Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* Heft 97.)

³²⁷ Ebd., S. 43. Auch Wägenbaur formuliert gleichzeitig die andere Seite davon: „Die Menschen werden nicht gesteuert, sie steuern sich selbst.“ (Wägenbaur 1995: *Kulturelle Identität oder Hybridität*., S. 41.)

³²⁸ Wicker 1996: *Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität*, S. 385.

³²⁹ Ebd., S. 384.

³³⁰ Eagleton 2009: *Was ist Kultur?*, S. 14 f.

³³¹ Ebd., S. 17.

dass sich im Staat die Allgemeinheit aller Individuen konkretisiere und das Menschliche sich eine konkrete Gestalt gebe. Damit werde der Widerspruch von sich aus widerstreitender Interessen aufgelöst, indem der Staat sie einer versöhnenden abstrakten Gemeinsamkeit des Humanen unterwerfe. Kultur wird hier als moralisierendes Mittel bestimmt, das den Einzelnen insofern „veredelt“, als dass er sich als Teil einer humanen Gemeinschaft versteht und damit seiner selbstbezüglichen Individualität das humanistische Allgemeinwohl hinzufügt. Schon hier ist der Mensch verdoppelt in Wesen und Erscheinung, woraus die Notwendigkeit abgeleitet wird, durch die kulturelle Veredelung des von sich aus mit antagonistischen Interessen ausgestatteten Individuums, diesen zu seinem inneren humanum zu führen. Somit wird der Kultur der Auftrag zugeschrieben, den Menschen zum Besseren, nämlich zum Menschlichen zu führen, worin der Staat als ihre organisatorisch verkörperte Form sich als ihr Vollstrecker darstellt. Dieses äußere Verhältnis von Individuum und Kultur werde Eagleton zufolge in einer späteren Fassung von Kultur resultativ vorweggenommen. Ein Bezug von beiden werde als zwar pädagogisches, jedoch damit auch impliziertes Willensverhältnis vorgestellt, das die gegensätzlichen politischen Interessen allgemeinwohldienlich aufeinander beziehen solle und insofern ihrer Zustimmung bedürfe:

„Bei romantischen Nationalisten wie Herder und Fichte kommt erstmals die Idee einer eigenen ethnischen Kultur auf, mit politischen Rechten einfach vermöge dieser ethnischen Besonderheit [...] In dem Maße, wie die vormoderne ‚Nation‘ dem modernen Nationalstaat weicht, kann die Struktur traditioneller Rollen die Gesellschaft nicht mehr zusammenhalten, und als deren einheitsstiftendes Grundprinzip springt die Kultur im Sinne einer Gemeinsamkeit der Sprache, des Erbes, des Bildungssystems und dergleichen ein. Anders gesagt: die Kultur erlangt in dem Augenblick geistige Bedeutung, wo sie politisch zu einem relevanten Faktor wird.“³³²

Hier wird Kultur laut Eagleton nicht mehr ideell und moralisch als pädagogisch auf den politischen Willen einwirkende allgemeine kulturelle Veredelung begriffen, die der Staat leiste. Vielmehr werde das funktionelle Verhältnis von Kultur und Individuum insoweit naturalisiert, als dass Kultur nunmehr in ihren individuellen Momenten die Gemeinsamkeit der Nation begründe. Was zuvor noch als Auftrag von Kultur vorgestellt wurde – in Form einer durch sie herzustellenden Gemeinsamkeit –, ist in der nationalisierten Fassung zur natürlichen Eigenschaft der sie dadurch als nationales Kollektiv konstituierenden Individuen gemacht. Der Gedanke, dass der Mensch durch eine natürliche, ihn mit anderen einende Gemeinsamkeit, aus der sich seine spezielle Kultur ergebe, verbunden sei, wird in modernen Theorien zur Kultur abgelehnt – um gleichermaßen das Prinzip beizubehalten, die gesellschaftliche Konstituierung *so* zu begründen:

„Mittlerweile ist in der Kulturtheorie die praktische Rückversicherung in metaphysischen und ontologischen ‚Urgründen‘, der Natur, der Rasse, der Bedürfnisstruktur, der Landschaft, dem Klima, der Triebstruktur oder gar im Volk und in der Nation obsolet geworden [...]“³³³

Jedoch stellt sich laut Wägenbaur eine moderne Kulturtheorie immer dem Problem, kulturellen Determinismus und kulturelle Selbstbestimmung zusammenzubringen, denn dies sei der „Widerspruch, den eine jede Kulturtheorie lösen müssen“.³³⁴ Was also aus nationaler Perspektive selbstverständlich einer natürlichen Voraussetzung geschuldet sei und sich in der Kultur als gemeinsame Sprache oder Geschichte Ausdruck verleihe, betrachten moderne Kulturtheorien als Resultat einer menschlichen Praxis, die gleichermaßen Produkt einer Prägung sei. Insofern wird jede

³³² Ebd., S. 40.

³³³ Wägenbaur 1995: *Kulturelle Identität oder Hybridität*, S. 40.

³³⁴ Ebd., S. 41.

wesenhafte Gemeinsamkeit, sei es das Humane oder gar eine natürliche essentialistische Disposition, abgelehnt und gleichermaßen darauf beharrt, die Gemeinsamkeit aller Subjekte in einer Gesellschaft in Form eines von ihnen selbst produzierten kulturellen Determinismus aufrechtzuerhalten. Gleichzeitig wird, wie oben geschildert, gegen die Vorstellung opponiert, dass die kulturelle Prägung einer homogenen Kultur zugrunde liege. Andreas Ackermann sieht daher in der Auffassung der Kultur als hybrider – dieser Begriff wurde durch die postkoloniale Kulturwissenschaft geprägt³³⁵ – einen Kampfbegriff: „Hybridität wird zusehends zu einem Schlüsselbegriff der Kulturwissenschaft im Kampf gegen essentialisierende Sichtweisen auf Kultur, Nation und Ethnie.“³³⁶ Aleida Assmann weist dieser Ablehnung tatsächlich homogener Kulturen, deren Widerspruch Eagleton treffend charakterisiert hat³³⁷, einen Ausweg, indem sie auf die Konstruiertheit der kulturellen Prägung verweist:

„Heute werden kollektive Identitäten von allen substantiellen Merkmalen freigehalten (sie werden ‚ent-essentialisiert,‘) und als Diskursformationen beschrieben. Sie gelten als kulturelle Konstrukte und Vorstellungen, die nie vorgegeben sind, sondern durch entsprechende Symbolsysteme und Wertorientierungen hergestellt werden. Kulturen stellen **Identitätsofferten** dar, die auf Zustimmung angelegt sind; sie entwickeln Programme, die es Individuen erlauben, sich als Zugehörige einer bestimmten Gruppe zu fühlen und dies auch nach außen hin erkennbar werden zu lassen. [...] **Homogenisierung** vollzieht sich bereits bei der Übernahme weitgehend unbewusster Verhaltensmuster. [Herv. i.O.]“³³⁸

Obwohl also der Kultur ihre unnatürliche Konstruiertheit attestiert wird, bleibt sie dennoch das Mittel, die Zugehörigkeit aller Individuen einer Gruppe oder eines Staats herzustellen – was auch nötig ist, da ohne diese Konstruktion die die Gemeinschaft notwendig fundierende Identität nicht vorhanden wäre. Umgekehrt bedeutet dieser theoretische Fortschritt, dass kein menschliches Handeln ohne eine kollektive Identität auskomme und daher die Vorstellung des Selbst, Teil einer Gruppe zu sein, als notwendige Voraussetzung betrachtet wird.

Das Paradigma dieses Kulturbegriffs von Freiheit und Determination des Subjekts als Produkt und Produzent von Kultur ist auch die Grundlage für Okurs und Wierschkes jeweilige Perspektive und der Maßstab ihrer literaturwissenschaftlichen Analyse, anhand dessen sie das Tekinaysche Werk beurteilen. So entnehmen sie beide Tekinays Roman ein Kulturverständnis, welches sie als homogene Ganzheiten oder „monolithische Blöcke“ kritisieren.³³⁹

³³⁵ Neben dem wohl bekanntesten Vertreter dieser Theorie Homi Bhababa (Vgl. Hoffmann, Michael: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn: Fink 2006, S. 28-31.) ist Edward Said zu nennen, der über kulturelle Hybridität schrieb: „Alle Kulturen sind hybrid, keine ist rein, keine ist identisch mit einem reinrassigen Volk, keine ist homogen“ (Said, Edward W.: *Kultur, Identität und Geschichte*. In: Schröder, Gerhart; Breuninger, Helga (Hgg.): *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen*. Frankfurt am Main: Campus 2001, S. 54.) Gerade bei Hybridität ist jedoch zu beachten, dass eine Verwendung den begriffsgeschichtlichen Kontext dieses Ausdrucks mit einschließt. So birgt es doch erhebliche Probleme, den begrifflichen Ursprung in der Botanik und Zoologie und all die geschichtlich folgenden Instrumentalisierungen rassistischer Diskontinuitätsanstrengungen, die mit den Wort Hybridität verbunden sind, einfach auszublenden.

³³⁶ Ackermann, Andreas: *Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers*. In: Jäger, Friedrich; Rösen, Jörg (Hgg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2004, S. 141. (Bd. 3 *Themen und Tendenzen*)

³³⁷ „Die Pluralisierung des Begriffs ‚Kultur‘ verträgt sich nicht ohne weiteres mit der Beibehaltung seiner positiven Sättigung. [...] Historisch gesehen, hat es eine reiche Fülle an Kulturen der Folter gegeben, was aber auch eingefleischte Kulturisten schwerlich als ein Beispiel für den bunt gewirkten Teppich menschlicher Erfahrungen ausgeben werden. Wer Pluralität als Wert an sich betrachtet, ist ein reiner Formalist und hat offenkundig noch nicht die erstaunliche Vielfalt der Formen bemerkt, die zum Beispiel der Rassismus annehmen kann. Jedenfalls kreuzt sich hier, wie so oft im postmodernen Denken, der Pluralismus auf eigentümliche Weise mit dem Konzept der Selbstidentität. Um nur ja nicht einzelne Identitäten aufzulösen, verfielt er sie. Pluralität setzt Identität voraus, wie Hybridisierung Artenreinheit voraussetzt. Strenggenommen kann man nur eine Kultur hybridisieren, die rein ist [...]“ (Eagleton 2009: *Was ist Kultur?*, S. 26.)

³³⁸ Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. Berlin: Erich Schmidt 2008, S. 223.

³³⁹ So betont Okur, dass Tekinay in *Nur der Hauch vom Paradies* die „Verschiedenheit und Besonderheit von Kulturen, die als abgrenzbare und homogene, jedoch in der heutigen Welt immer häufiger als in Kontakt kommende Ganzheiten

Die Beobachtung Okurs und Wierschkes, dass Tekinay die deutsche und türkische Kultur als voneinander abgegrenzte, sich gegenüberstehende Kulturen inszeniert, ist nicht von der Hand zu weisen. Jedoch ist die Kritik, die sie üben, nicht auf das von Tekinay inszenierte, scheinbar selbstverständliche Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einem nationalkulturellen Kollektiv als solchem bezogen. Vielmehr erkennen sie darin die Differenz zu ihrem Verständnis von Kultur und weisen dementsprechend dem Tekinayschen Text die Rolle zu, diesem – zumindest in dieser einen Hinsicht – nur unzureichend zu genügen. Darüber hinaus weisen beide Tekinays Roman – der mehrere Hinweise auf seine literarische Konstruiertheit liefert – ex negativo einen authentischen Charakter zu, indem sie ihren Kulturbegriff bei Tekinay nicht wiederfinden. Auf das Moment der Authentizität wird später näher einzugehen sein, jedoch sei an dieser Stelle noch auf den Maßstab hingewiesen, den Wierschke und Okur an das ästhetische Werk anlegen, um daran den von ihnen vertretenen Kulturbegriff ins Recht zu setzen. An das festgestellte Missverhältnis anschließend präsentiert Okur in ihrem Vergleich der Werke von Tekinay und zwei weiterer Autorinnen dafür auch gleich eine Erklärung, die jedoch letztlich ebenso von der Notwendigkeit kollektiver Identitäten ausgeht, wie Tekinays Roman, indem der kulturellen Herkunft und Sozialisation eine das Subjekt prägende Kraft zugeschrieben wird:

„Vielleicht können wir daraus schließen, daß es keiner der Autorinnen gelungen ist, ihre literarische Darstellung interkultureller Begegnungen von kulturellen Stereotypen zu reinigen, weil die Bildung bzw. die Verwendung von Stereotypen ein integraler Bestandteil der Gruppenpsychologie ist, die jeder Nationalkultur unterliegt.“³⁴⁰

Ohne dies weiter auszuführen, genügt Okur der Verweis auf eine durch die Nationalkultur psychologisch wirkende Kollektivierung der Angehörigen, um erstens ein auch Tekinays Text zugrunde liegendes Motiv nach „Reinigung“ kultureller Stereotype zu forcieren. Zweitens begründet sie den Misserfolg dieses Bestrebens nach vorurteilsfreier Wahrnehmung durch die Schranke nationalkultureller Prägung, wodurch Tekinays Text nun die Rolle eines exemplarischen Belegs dafür zukommt. Insofern steht die im Tekinayschen Werk inszenierte Wirklichkeit des Protagonisten Engin, sowie dessen Beurteilungen seiner Eltern für die „auffälligsten psychologischen und soziologischen Phänomene [...]“, die erlebt werden, wenn Menschen, die sich in einer völlig neuen oder in einer schnell verändernden kulturellen Umgebung befinden, großen Druck spüren, sich an Neues (d.h. an Fremdes) zu gewöhnen.³⁴¹

In Okurs Verständnis ist der Protagonist also nicht das Ergebnis der fiktionalen Konstruktion einer Figur, die die Zugehörigkeit zu einer Nationalkultur als existenzielles Bedürfnis anschaulich macht, um so das Dilemma einer Inkongruenz deutscher Heimat und türkischer Herkunft zu inszenieren. Vielmehr entdeckt Okur in Engins Verbundenheit zur deutschen Heimat einen „soziokulturellen Anpassungserfolg“, der ihn eben deswegen jedoch unglücklich mache und die Grundlage bilde, die eigene Identität zu hinterfragen.³⁴² Grund des Unglücks sei der Verlust des seelischen Gleichgewichts, den Engin aufgrund der kulturellen Adaption, also der Anpassung an die deutsche Kultur, erlitten habe. So versteht Okur Tekinays Roman als soziologischen Beleg und erkennt in Engins

wahrgenommen werden sollen.“ beschreibt. (Okur 2007: *Weibliche Umwurzelung*, S. 280.) Wierschke dagegen kritisiert Tekinay offen. Sie wirft ihr vor, dass ihre Texte „maßgeblich auf der Verwendung und Verstärkung kultureller Stereotypen und Klischees von der Türkei und Türken als ‚das distinkt Andere‘ [basieren]. Beide Kulturen [...] werden als monolithische Blöcke in einem bipolaren Spannungsfeld entworfen.“ (Wierschke 1996: *Schreiben als Selbstbehauptung*, S. 224.)

³⁴⁰ Okur 2007: *Weibliche Umwurzelung*, S. 201 f.

³⁴¹ Ebd., S. 114.

³⁴² Vgl. ebd., S. 124.

positiv aufgelöstem Heimatbedürfnis die notwendige Folge einer sonst seelisch deformierten Persönlichkeit:

„[S]eine Erkenntnis, daß er im Leben weder den ‚Raschid‘ noch den ‚Richard‘ spielen muß, ermöglicht seine Versöhnung mit Sabine und seinen Eltern. Zum Schluß des Romans nimmt sich dieser nun selbstbewußte Deutsch-Türke vor, [...] einen sozialkritischen Roman über seinen zu früh verstorbenen deutsch-türkischen Klassenkameraden Enis zu verfassen. So kommt Engins schmerzhaftes Identitätssuchen zu Ende; letztlich bietet ihm sein neues, positives Verständnis der kulturellen Hybridität seelisches Gleichgewicht.“³⁴³

Wierschke dagegen subsumiert Tekinays Werk unter ihre Perspektive, indem sie Tekinay selbst als von ihrer türkischen Herkunft kulturell entfremdet bezeichnet und sie psychologisch in die Nähe der zweiten Migrantengeneration in Deutschland stellt, die häufig das Problem einer „Identitätsdiffusion“ hätte.³⁴⁴ Dementsprechend erkennt Wierschke in der Literatur Tekinays deren ureigenstes Problem:

„In einem Leben in oder zwischen zwei Kulturen, wie es bei Tekinay der Fall ist, unterminieren die sozio-kulturellen Werte der beiden Kulturen den Totalitätsanspruch der jeweils anderen, beide Wertesysteme werden dadurch ständig relativiert, verglichen und in Frage gestellt, was zu einem Oszillieren zwischen beiden kulturellen Systemen führt.“³⁴⁵

Da laut Wierschke sich in Tekinays Literatur die kulturelle Oszillation von Tekinay selbst ausdrückt, könne sie als Schriftstellerin gar nicht „parteilos und distanziert, also objektiv gegenüber den in fiktive literarische Figuren umzusetzenden *realen* türkischen Subjekte“³⁴⁶ sein. Tekinay belege vielmehr Wierschkens Verständnis, dass kulturell komplexe und ethnisch unterschiedliche Identitäten existierten. Insofern kommt sie in Bezug auf Tekinays spätere Werke (worin sich auch *Nur der Hauch vom Paradies* einordnen lässt) zu einer zustimmenden Kritik. Denn in diesen Texten erkennt Wierschke Anhaltspunkte für ihre positive Betrachtung multipler kultureller Identitäten:

„Erst in späteren Werken, in denen sie die ihre früheren Texte auszeichnende Larmoyanz zwischen zwei Kulturen überwindet, gelingt es Tekinay, Bilingualität und Zweisprachigkeit als positiv, als persönliche Bereicherung darzustellen und die Möglichkeit multipler Identifikation im biculturalen Spannungsfeld zu entwerfen: das ‚Dazwischen‘, das ‚Weder-noch‘ wandelt sich zum ‚Sowohl-als-auch‘. Es entstehen doppelte, biculturalle, inkorporierende Identitäten verschiedener Identifikationen, die sich nicht mehr auf die eine oder andere Kultur festlegen lassen, weil sie beide transzendieren und harmonisch in sich selbst vereinen.“³⁴⁷

Im Verfahren, eine positiv beurteilte doppelte kulturelle Identität als Notwendigkeit innerer Saturiertheit zu inszenieren, erkennt Wierschke einen Fortschritt des schriftstellerischen Schaffens von

³⁴³ Ebd., S. 126. Okur nimmt ihr methodisches Paradigma sehr ernst, weswegen sie ob des „optimistischen“ Schlusses von Tekinays Roman fast erstaunt feststellt, dass „sogar die vom Kulturwandel fast Erschütterten ihr seelisches Gleichgewicht wieder einmal finden können, wenn sie sich ihrer Grenzlage bewußt werden und sich entscheiden, an welchen kulturellen Codes sie festhalten möchten.“ (Okur 2007: *Weibliche Umwälzung*, S. 117.)

³⁴⁴ Für dieses Urteil zieht Wierschke die Beobachtung eines türkischen Lehrers heran, der in der Ausländer-Kinder-Sozialarbeit tätig ist. Dieser ‚beobachtete‘, „daß es symptomatisch für die Zweite Generation sei, mit sich widersprechenden Norm- und Wertvorstellungen zweier Kulturen aufzuwachsen und sich deshalb weder mit der einen noch der anderen völlig identifizieren zu können. Diese Situation berge die Gefahr einer Persönlichkeitsspaltung, weil sich keine ausgewogene Basispersönlichkeit bilden könne, – ein Phänomen, das bei der Hälfte aller ausländischen Kinder als Identitätsdiffusion zu beobachten sei und in vielen von Tekinays Texten angeschnitten wird. [...] Diese Geschichten tragen stark autobiographische Züge.“ (Wierschke 1996: *Schreiben als Selbstbehauptung*, S. 101 f.)

³⁴⁵ Ebd., S. 104.

³⁴⁶ Ebd., S. 105.

³⁴⁷ Wierschke 1996: *Schreiben als Selbstbehauptung*, S. 225.

Tekinay. Dieser ergibt sich jedoch nur, weil Wierschke Tekinays Texte auf das von ihr vertretene Kulturverständnis bezieht. Insofern nimmt Wierschke nicht die ästhetisch konstruktive Leistung der Tekinayschen Inszenierung, in der eine kulturelle Abhängigkeit als innerer und später harmonisch aufgelöster Konflikt dargestellt wird, als *literarisches* Verfahren der Versöhnung mit der Welt kritisch in den Blick. Vielmehr bestätigt sie Tekinays Roman, dass dieser einem Kulturbegriff von „Subjektivität und Differenz“ näher gekommen sei; einem Kulturbegriff, nach dem „die Komplexität vielschichtiger, wandelbarer Identitäten [...] nicht beschnitten werden“ dürfe.³⁴⁸ Zum einen bekennt sich Wierschke damit, Anhängerin eines sich in den 90er-Jahren durchsetzenden neuen Forschungsparadigmas zu sein. Cornelia Zierau beschreibt dies folgendermaßen:

„Während man also Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre noch davon ausging das Fremde und das Eigene in Konzepten von Identität und Alterität fassen und gegenüberstellen zu können, um darauf aufbauend Brücken zueinander zu finden, stellt sich die Forschungslage seit Ende der 90er Jahre sehr viel komplexer dar. Die vorhandenen Konzeptualisierungsinstrumente greifen nicht, denn aufgrund der Befangenheit in den eigenen Wahrnehmungskategorien gerät das Andere zur Projektion und damit immer zum Spiegelbild des Eigenen. Von daher setzt die Forschung nun bei Konstruktionen von Identität und Differenz selber an.“³⁴⁹

Zum anderen wird an der methodischen Frage, die sich immanent auch bei Wierschke finden lässt – wie „werden die verschiedenen Identitäts- und Differenzkonzepte in der Literatur verhandelt?“³⁵⁰ –, eine Gefahr deutlich, die Petra Günther als negative Seite des neuen Paradigmas beschreibt. Zwar sei die neue Betrachtungsweise der Migrantenliteratur „die Abkehr von einer essentialistischen Konstruktion von Identität und Kultur und die Betonung der performativen Verfasstheit eben dieser, die die Diskussion um die Migrantenliteratur aus der Falle ethnisierender Zuschreibung“³⁵¹ herausführe. Jedoch sei diese Literatur damit wiederum der Gefahr ausgesetzt, nun nur noch als „geeignete Projektionsfläche für den eigenen theoretischen Ansatz“³⁵² zu fungieren.

Insofern verweist das zu Beginn angesprochene Urteil Wierschkes, dass Tekinays Protagonisten allesamt auf der Suche nach Heimat als einer „Identitätssuche zwischen zwei Kulturen“³⁵³ seien, auf Wierschkes Ansatz, das Tekinaysche Werk als Feld ihrer Theorie einer notwendigen Identifikation des Menschen mit Kultur zu funktionalisieren. Deswegen beurteilt sie das Tekinaysche Motiv, eine in einer Person versöhnte türkische und deutsche Identität als erfolgreichen Ausweg doppelter Heimatlosigkeit vorzustellen, als „positive Identitätskonstruktion, die in ihrer sozio-kulturellen Gespaltenheit eine notwendige – ja essentielle – Lern- und Lebenserfahrung bildet“³⁵⁴.

Während für Wierschke und Okur also die kulturellen Identitätskonstruktionen, die sie im Tekinayschen Werk erkennen, von zentralem Interesse sind, beschäftigt A. Mansour Bavar die Frage, ob „eine multikulturelle Gesellschaft in Deutschland, wie sie von Tekinay präsentiert wird, möglich“³⁵⁵ sei. Daran gemessen muss Bavar jedoch *Nur der Hauch vom Paradies* attestieren, eine idealistische Vorstellung der Realität zu sein:

„Das Überwiegen der glanzvollen Beschreibungen im ganzen Roman verstellt die Sicht auf die Realität und den Alltag. Beim Erwähnen der ausschließlich positiven Eigenschaften, wohltuenden Begegnungen und makellosen Persönlichkeiten wird eine Halbrealität geschaffen, in der die beschriebenen Situationen stattfinden kön-

³⁴⁸ Ebd., S. 32.

³⁴⁹ Zierau 2009: *Wenn Wörter auf Wanderschaft gehen*, S. 12.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Günther 2002: *Die Kolonisierung der Migrantenliteratur*, S. 157.

³⁵² Wierschke 1996: *Schreiben als Selbstbehauptung*, S. 32.

³⁵³ Ebd., S. 105.

³⁵⁴ Ebd., S. 130.

³⁵⁵ Bavar 2004: *Aspekte deutschsprachiger Migrationsliteratur*, S. 70.

nen. Doch der Quasi-Alltag, den Tekinay vorstellt, ist eine Idealvorstellung und keine Realität.³⁵⁶

An dieser Stelle soll nicht auf die Frage eingegangen werden, ob Tekinay ihren Roman mit dem Ziel geschrieben habe, eine dokumentarische Studie der sozialen Verhältnisse ausländischer Minderheiten und deren Behandlung durch die deutsche Gesellschaft zu erstellen, nur um diese dann wiederum idealistisch zu verfremden.³⁵⁷ Auch soll hier (noch) nicht die an Okur, Wierschke und explizit an Bavar offensichtlich vorübergegangene postmoderne Entwicklung von Literatur und Literaturtheorie hinsichtlich des Verhältnisses von Wirklichkeit und Fiktionalität in Form literarischer Authentizität thematisiert werden. Für den Fortgang der Analyse scheint es dagegen produktiver, auf Bavars Auflösung des Romans näher einzugehen. Bavar überträgt seine Prämisse der Realitätsbezogenheit, an der sich der Roman zu beweisen habe, auch auf die Erzählung selbst und führt sie konsequent fort. Das Ende des Romans beurteilt er als Flucht des Protagonisten vor der Realität:

„Engins Erkenntnis der ‚Schattenseiten dieses Landes‘ übersteigen sein Wahrnehmungsvermögen und er ergreift die Flucht [...] Dieses ‚Weglaufen‘ wird als Flüchten vor den Problemen der realen Welt angesehen. Das Fluchtmotiv ermöglicht [...] den Protagonisten, eventuellen Konfrontationen auszuweichen. Die reale Welt, nur kurz am Ende des Romans angesprochen, wird mit dem ‚Weglaufen‘ wieder verlassen.“³⁵⁸

Die Beurteilung Bavars, Engins Psyche sei der erfahrenen Realität nicht gewachsen, was schließlich seine Flucht zur Folge gehabt habe, steht im Gegensatz zum Fortgang des Romans. Engin nimmt sich vor, die erfahrenen negativen Momente der Verhältnisse in Deutschland literarisch zu verarbeiten und verbietet sich „die Augen vor den Schattenseiten [zu] verschließen“³⁵⁹. Sein Schluss aus der Erkenntnis, dass Fremdenfeindlichkeit ein Bestand seiner deutschen Heimat ist, ist weniger ein passiver Rückzug oder eine Flucht vor der erfahrenen Wirklichkeit als ein vorwärtsweisendes Beharren auf eben dieser Gesellschaft als eigener Heimat. Weder negiert Engin eventuelle Probleme der Gesellschaft, noch geht er Konfrontationen aus dem Weg. Vielmehr bestärkt ihn die Einsicht in die negativen Verhältnisse – so verstanden wäre Bavars Urteil einer Idealisierung der ‚Wirklichkeit‘ Recht zu geben – in seiner Vorstellung einer umso mehr dringenden harmonischen multikulturellen Gesellschaft, die möglich sei und in der er sich zudem durch Sabines Liebe bestätigt sieht und auch bestätigt wird.

Eben dieser optimistische Schluss bewegt Peter Schütt dazu, Tekinays Roman als „gegen den Zeitgeist“ geschrieben zu beurteilen, und weist ihm die Rolle zu, einerseits Lehrstück einer deutsch-deutschen Problematik und andererseits Reaktion auf eine zu Beginn der 90er-Jahre aktuelle Stimmung gegen Multikulturalismus zu sein.³⁶⁰

In Engins Entwicklungsprozess „zu den Wurzeln seiner Identitätsproblematik“³⁶¹ erkennt Schütt analog ein Problem der Deutschen, welches sie nach der Wiedervereinigung nun plage: „Engin Er-

³⁵⁶ Ebd., S. 75.

³⁵⁷ Bavars Urteil einer von Tekinays literarischer Welt differierenden Realität soll diesbezüglich nicht widersprochen werden. Jedoch bleibt bei Bavar die Frage unbeantwortet, was die in Tekinays Roman vorgestellte, literarisch konstruierte Wirklichkeit für ein Interpretationsangebot außerliterarischer Realität vorstellt. Diese Frage zu beantworten, verfehlt Bavar, wenn er anstatt der Art und Weise der angewandten erzähltechnischen Verfahren und deren zugrunde liegenden Urteilen und Ideen herauszustellen, sein Verständnis der Realität zum Kriterium der von ihm analysierten Erzählung macht.

³⁵⁸ Ebd., S. 77.

³⁵⁹ Tekinay 1993: *Nur der Hauch vom Paradies*, S. 182.

³⁶⁰ Schütt 1994: *Alev Tekinay. Nur der Hauch vom Paradies*, S. 95.

³⁶¹ Ebd. Interessanterweise löst Schütt Engins Entwicklung nicht positiv auf. Seiner Ansicht nach gerät Engin „in eine Phase der Rückbesinnung, in der er schmerzhaft erkennen muß, daß er allen Abgrenzungsversuchen zum Trotz in seiner Eifersucht wie in seiner Herrschsucht ein Kind seiner ungeliebten Eltern bleibt und nicht aus seiner Haut heraus kann.“ (Ebd.) Die Lösung von Engins Identitätskonflikt durch die Akzeptanz seiner türkischen Herkunft als Teil seiner Identität,

türk erfährt: nicht nur die Deutschen haben seit der Wiedervereinigung Probleme, sich selbst zu erkennen und zu finden.³⁶² Obwohl in *Nur der Hauch vom Paradies* die Wiedervereinigung Deutschlands unerwähnt bleibt und ebenso wenig eine deutsche Identitätsproblematik thematisiert wird, genügt Schütt offenbar die Referenz auf Tekinays Fiktion. Allein, dass in *Nur der Hauch vom Paradies* das Bedürfnis inszeniert wird, einem überindividuellen Zusammenhang, gegründet auf Kultur und Nation, zugehörig zu sein, reicht Schütt, um daraus die Plausibilität seines Urteils einer problematischen deutschen Identitätssuche herzuleiten. So weist er Tekinays Roman die Rolle zu, der Beleg für eine den öffentlichen Diskurs nach der deutschen Wiedervereinigung prägende Thematik zu sein.

Der politische Zusammenschluss von DDR und Bundesrepublik wurde im öffentlichen und politischen Diskurs mit der Forderung verbunden, nun müsse eine nationale Identität konstituiert werden, die dem wiedervereinigten Volk und der Nation gerecht werde.³⁶³ Das vorgetragene Bedürfnis einer neuen selbstbewussten Nation³⁶⁴ bezog sich auf eine gleichermaßen diagnostizierte unzureichende nationale Identifikation der ost- wie westdeutschen Bürger. So schreibt die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* im Juli 1993, die „anfangs abbröckelnde Mauer in den Köpfen“³⁶⁵ würde wieder wachsen. Im August 1994 verweist sie auf eine Allensbach-Umfrage, nach der „sich sechzig Prozent der neuen Bundesbürger eher als Ostdeutsche denn als Deutsche“ betrachteten und zudem nur „noch 28 Prozent [...] mit der Parole ‚Wir sind ein Volk‘ von 1989“ übereinstimmten.³⁶⁶ Dass dies nur der „Trotz des ostdeutschen Kleinbürgers, der sich immer noch auf seine irrationale, völlig unerklärliche ‚Identität‘ oder ‚Mentalität‘ versteift“³⁶⁷, sei, offenbart wiederum ein den öffentlichen Diskurs beherrschendes Interesse: Der Feststellung, dass eine Mehrzahl der Ostdeutschen sich nicht als Deutsche betrachteten, wird ein eigentliches Bedürfnis nach nationaler Identifikation entnommen, welches bloß durch äußere Umstände verhindert werde. In diesem Sinne erklärt zum Beispiel der sächsische Umweltminister Arnold Vaatz 1994 in einer Rede, die die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* abdruckte: „Weil alle Deutschen die Wiedervereinigung noch nicht wirklich verarbeitet haben, ist unsere Identität derzeit nicht geklärt.“³⁶⁸ Der Soziologe Karl Otto Hondrich geht in *Der Spiegel* so weit, die Politik dafür verantwortlich zu machen, den „Menschen im Osten [...] ihre zerstörten Gemeinschaftswerte aus DDR-Zeiten durch neue nationale zu ersetzen“, zu verwehren.³⁶⁹

Diesem den öffentlichen Diskurs in den 90ern stark prägenden Thema, das Peter Schütt als herrschenden Zeitgeist einer deutschen Identitätsproblematik beschreibt³⁷⁰, stellt er gleichermaßen die

beurteilt Schütt als den Beweis einer irreversiblen nationalkulturellen Abhängigkeit. In Schütts Auflösung ist also das Urteil intendiert, dass sich letztlich die eigene Herkunft immer wieder Bahn breche und der Mensch erkennen müsse, dass er die Zugehörigkeit zum kulturellen beziehungsweise nationalen Kollektiv unwiderruflich in sich trage.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Terkessidis schreibt diesbezüglich von einer „Eroberung/Wiederaneignung der Geschichte als nationale“, die vom politischen Interesse, diese neue nationale Identität zu schaffen und zu festigen, getragen war. Dieses Bedürfnis erkennt er in seinem 1995 veröffentlichten Buch als allgemeines politisches Bedürfnis, wenn er schreibt, „daß es eine ‚Identität‘ der Deutschen geben muß, steht außer Frage, es geht nur um die Füllung des Begriffs.“ (Terkessidis 1995: *Kulturkampf*, S. 105, 114.)

³⁶⁴ Margret und Siegfried Jäger begründen diese Entwicklung mit einem politischen Bewusstsein, welches der neu erlangten Größe Deutschlands einen vergrößerten Machtanspruch entnahm: „Vor allem die Art und Weise, wie die Wiedervereinigung Deutschlands umgesetzt wurde, ist dabei bedeutend. Sie wurde als nationaler Sieg gefeiert, mit dem Deutschland wieder zur deutschen Normalität zurückfinden würde. Zumindest was die hegemoniale Politik angeht, wurde sie mit dem Ziel verbunden, eine Großmacht Deutschland zu etablieren, mit allem, was dazu gehört – auch militärisch.“ (Jäger; Jäger 1999: *Die Restauration rechten Denkens*.)

³⁶⁵ Jeske, Jürgen: *Drei Jahre deutscher Alltag*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 149 vom 01.07.1993, S. 13.

³⁶⁶ Simons, Mark: *Die Ossis sind wir. Über den DDR-Mief und den blinden Fleck des Westens*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 186 vom 12.08.1994, S. 25.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Vaatz, Arnold: *Die friedliche Revolution war ein guter Anfang. Worauf es bei der Suche nach der Identität des wiedervereinigten Deutschlands ankommt*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 115 vom 19.05.1994, S. 10.

³⁶⁹ Hondrich, Karl Otto: *Das Volk, die Wut, die Gewalt*. In: *Der Spiegel* Nr. 1 vom 04.01.1993, S. 30.

³⁷⁰ Dabei ließe sich dieser Entwicklung ebenso ohne weiteres Frank-Olaf Radkes Beobachtung, „wie die deutsche Gesellschaft, die jahrzehntelang unter dem Druck eines nach dem 2. Weltkrieg errichteten Tabus darauf verzichtet hatte, ihre Wir-Gefühle ‚in die kulturelle Form des Nationalismus‘ zu gießen, sich Zug um Zug – unter Beteiligung der

wachsende xenophobe Einstellung im Deutschland der damaligen Zeit gegenüber. Dagegen lehne sich Tekinays Roman nun auf:

„Alev Tekinays deutsch-türkische Liebesgeschichte ist ein unglaublich optimistisches Buch, allen Verständigungsschwierigkeiten zwischen Deutschen und Türken zum Trotz. Gegen die aktuelle Stimmung und gegen die Zweifler einer multikulturellen Verständigung, die sich auf deutscher wie türkischer Seite zu Wort melden, behauptet sie trotzig: Deutsche und Türken können einander verstehen, sie können sich näher kommen und können sich liebhaben – nicht nur platonisch.“³⁷¹

Auf die Lage der ausländischen Minderheiten in Deutschland Anfang der 90er-Jahre ist in der Einleitung intensiv eingegangen worden. Die „Stimmung“, die Schütt referiert, bezieht sich jedoch mehr auf den zu Beginn dieses Abschnitts A angesprochenen Einwanderungs- und Integrationsdiskurs. Dabei verweist Schütt implizit sowohl auf die beiden Momente von multikultureller Anerkennung, die den Diskurs damals bestimmten, als auch auf die restriktive Ausländer- und Asylgesetzgebung – die sich nicht zuletzt in rasant angestiegenen rechtsextremistischen Gewalttaten widerspiegelte.³⁷²

Nach dem Brandanschlag auf das Haus einer türkischen Familie in Solingen beispielsweise, durch den im Mai 1993 zwei Frauen und drei Mädchen starben, diskutiert *Der Spiegel* gar die Möglichkeit bürgerkriegsartiger Zustände:

„Nach dem nächsten Anschlag, so ist zu befürchten, könnten die Deutschen Bilder sehen wie bei Rassenkrawallen in Los Angeles oder Chicago: Krieg im eigenen Land.“³⁷³

Diese „Stimmung“ ist es, auf die Schütt referiert, wenn er Tekinays Werk als ein Plädoyer gegen ein deutsch-türkisches Unverständnis betrachtet. Tatsächlich appelliert die Figur Engin in ihrem Humanismus an die Möglichkeit harmonischer Verhältnisse und die Überwindung der „Schattenseiten“ einer deutschen Heimat für Ausländer.³⁷⁴ Diesem Idealismus in Tekinays Roman, die gesellschaftliche Wirklichkeit als eigentlich harmonische zu betrachten – einer Wirklichkeit, in der Schütt euphemistisch die zunehmenden fremdenfeindlichen Gewalttaten als „Verständigungsschwierigkeiten“ zwischen Deutschen und Türken beurteilt –, kann Schütt daher auch eines entnehmen: Das trotzige Beharren auf Harmonie und einen Optimismus, entgegen jeder disparaten Erfahrung, die Gesellschaft prinzipiell zu bejahen.

Wissenschaft, der Intellektuellen und der Medien – die Ressource ‚Volk‘ und ‚Nation‘ wieder erschließt“, entnehmen. Dies scheint jedoch nicht Peter Schütts primäres Interesse zu sein. (Radke, Frank-Olaf: *Fremde und Allzufremde. Zur Ausbeutung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft*. In: Wicker, Hans-Rudolf (Hg.): *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*. Zürich: Seismo 1996, S. 347.)

³⁷¹ Schütt 1994: *Alev Tekinay. Nur der Hauch vom Paradies*, S.96.

³⁷² Diese stieg von 270 im Jahr 1990 auf 2 518 im 1992 an. (Vgl. *Weder Heimat noch Freunde*. In: *Der Spiegel* Nr. 23 vom 07.06.1993, S. 25.)

³⁷³ Ebd., S. 16.

³⁷⁴ Karin E. Yeşilada erkennt in den gesellschaftspolitischen Entwicklungen nach der Wiedervereinigung, neben einer „Zunahme der Ethnizität“ durch Islamisierung und Nationalisierung der türkischen Minderheit, auch eine allgemeine Tendenz deutsch-türkischer Literatur. Diese thematisiere in ihren Werken wieder vermehrt die eigene Ethnie als betroffene: „Unter dem Eindruck der politischen Entwicklungen, und besonders nach den Ereignissen Mölln und Solingen erhält die sog. *Betroffenheitsliteratur* neue Konjunktur und verfestigt die bereits seit den siebziger Jahren bestehenden plakativen Binäroptionen des ‚wir‘ und ‚sie‘.“ (Yeşilada, Karin E.: *Topographien im „tropischen Deutschland“ – Türkisch-deutsche Literatur nach der Wiedervereinigung*. In: Beittner, Ursula (Hg.): *Literatur und Identität. Deutsch-deutsche Befindlichkeiten und die multikulturelle Gesellschaft*. Berlin: Peter Lang 2000, S. 305 f.) Dies trifft auf Tekinays Roman zwar nur mittelbar zu, jedoch ist die Einsicht Engins, die eigene Kultur und Herkunft als positiven Teil der eigenen Existenz anzunehmen, als eine Form von Ethnizität zu betrachten, durchaus zutreffend.

Denn in Bezug auf die vom Spiegel gezeichnete deutsche Wirklichkeit sind die türkischen Migranten „das Paradebeispiel einer misslungenen, weil nicht gewollten Integration. Sie blieben fremd bis heute.“³⁷⁵:

„Ihre Kultur, ihre islamische Religion, ihre Gebräuche stempeln sie zu Ikonen des Fremden – sie sind die perfekten Anderen. Und nicht nur für wenige rechtsradikale Gewalttäter geben sie das ideale Feindbild her; ständig sind sie Objekt alltäglicher Gewalt, leiden unter Pöbeleien, Demütigungen und scheelen Blicken.“³⁷⁶

Der Autor des Spiegel-Artikels ergreift Partei für die zu Beginn der 90er-Jahre in Deutschland lebenden türkischstämmigen Migranten, indem er die Gewalt, die sie in Deutschland erfahren, auf ihre misslungene Integration zurückführt. Jedoch spricht dies nicht gegen die türkischen Einwanderer, sondern wird als Grund für deren Diskriminierung der Politik vorgeworfen, die sie nicht habe integrieren wollen. Obwohl implizit die türkische Kultur und die religiöse Lebensart als prädestiniert für ein fremdenfeindliches Feindbild behauptet werden, ist dies hier ein Argument *für* die Migranten. Der Autor kritisiert nämlich die deutsche Gesellschaft, sie habe es den türkischstämmigen Migranten verweigert, sich zu integrieren. So wird in diesem Artikel des Spiegels aus dem Jahr 1993 implizit der Gedanke revidiert, die kulturelle Herkunft sei im Sinne eines multikulturellen Miteinanders anzuerkennen. Dies geschieht jedoch dadurch, dass eine fehlende Integration der türkischen Einwanderer als Argument gegen ein Feindbild und für Toleranz gewendet wird. Eine gute Dekade später ist diese Perspektive gegenüber den türkischen Einwanderern wiederum gegen sie gewendet und bestimmt als neue Integrationspolitik den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs. Was Anfang der 90er-Jahre ein Argument gegen eine Diskriminierung der migrantischen Minderheiten war, wird im neuen Jahrhundert mehr und mehr zu einer den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs, ja den gesellschaftlichen Diskurs beherrschenden Sichtweise: Die Feststellung, dass die Integration von großen Teilen türkischstämmiger Migranten gescheitert sei, spricht nun *gegen* sie.

³⁷⁵ *Der Spiegel* 1993: *Weder Heimat noch Freunde*, S. 17.

³⁷⁶ Ebd.

3. Die Wandlung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses: Integration als neues Paradigma

3.1 Deutschlands neue Integrationspolitik

Zwischen der Veröffentlichung von Alev Tekinays *Nur der Hauch vom Paradies* und dem im nächsten Kapitel im Zentrum der Analyse stehenden Roman *Die Blaue Reise und andere Geschichten aus meiner deutsch-türkischen Familie* von Iris Alanyali liegen 13 Jahre. In dieser guten Dekade verändert sich der politische Diskurs und die in ihm sich konstituierenden Maßstäbe in Bezug auf die in Deutschland lebenden ausländischen Minderheiten, also der Einwanderungs- und Integrationsdiskurs, grundlegend. Die ab 1998 regierende SPD-Bündnis 90/Die Grünen-Koalition unter Bundeskanzler Gerhard Schröder „hat als erste Regierung der Nachkriegszeit anerkannt, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist und auch die Konsequenz gezogen, dass sich diese Tatsache in konkretem politischen Handeln und in Gesetzen wiederfinden muss.“³⁷⁷ Im Januar 2000 trat die Reform des Staatsangehörigkeitsrechts in Kraft, wodurch speziell der in Deutschland geborenen zweiten und dritten Migrantengeneration die deutsche Staatsangehörigkeit per Geburt zuerkannt wurde:

„Durch die Geburt im Inland erwirbt ein Kind ausländischer Eltern die deutsche Staatsangehörigkeit, wenn ein Elternteil – seit acht Jahren rechtmäßig seinen gewöhnlichen Aufenthalt im Inland hat und – eine Aufenthaltserlaubnis oder seit drei Jahren eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis besitzt.“³⁷⁸

Die vor dem Jahr 2000 in Deutschland geborenen Kinder ausländischer Eltern müssen sich nun „bei Volljährigkeit für eine der beiden Staatsangehörigkeiten entscheiden.“³⁷⁹ Mit dieser neuen Regelung, die auch den Eltern die Möglichkeit der Einbürgerung gewährt³⁸⁰, ist neben dem, dass ein „unumkehrbare[r] Zuwanderungsprozess“ anerkannt wurde, das politische Vorhaben verbunden, „die Integration der auf Dauer bei uns lebenden ZuwanderInnen, die sich zu unseren Verfassungswerten bekennen“, voranzutreiben.³⁸¹ Diese politische Zielsetzung ist mit der Modifikation des Zuwanderungs- beziehungsweise Aufenthaltsgesetzes im Jahr 2005, der Reformierung des Ausländer- und Asylrechts im Jahr 2007 sowie dem seit dem 1. September 2008 vorgeschriebenen Einbürgerungstest unter Beweis gestellt worden.³⁸² Die politischen Bestrebungen, Zuwanderer und ihre Kin-

³⁷⁷ Mehrländer, Ursula; Schultze, Günther: „... und es bewegt sich doch...“ *Von der Ausländer- zur Einwanderungspolitik*. In: Mehrländer, Ursula; Schultze, Günther (Hg.): *Einwanderungsland Deutschland. Neue Wege nachhaltiger Integration*. Bonn: Dietz 2001, S. 10.

³⁷⁸ Zitiert nach: Kürşat-Ahlers, Elçin: Die Bedeutung der staatsbürgerschaftlich-rechtlichen Gleichstellung und Antidiskriminierungspolitik für Integrationsprozesse. In: Mehrländer, Ursula; Schultze, Günther (Hgg.): *Einwanderungsland Deutschland. Neue Wege nachhaltiger Integration*. Bonn: Dietz 2001, S. 129.

³⁷⁹ Ebd., S. 130.

³⁸⁰ „Die Einbürgerungsbestimmungen für die erste Generation stehen in der Kontinuität der restriktiven, gegenüber EinwanderInnen misstrauischen und abwehrenden Rechtsauffassung. Nach § 85 des AuslG vom 1. Januar 2000 haben AusländerInnen der ersten Generation Anspruch auf Einbürgerung bei einem rechtmäßigen, gewöhnlichen Aufenthalt von acht Jahren – anstatt wie bisher von fünfzehn Jahren – bei Straffreiheit und gesichertem Einkommen, vorausgesetzt sie verfügen über ausreichende deutsche Sprachkenntnisse, bekennen sich zur freiheitlich demokratischen Grundordnung und geben eine Loyalitätserklärung ab. Zudem ist die Abgabe der früheren Staatsangehörigkeit nachzuweisen.“ (Ebd.)

³⁸¹ Ebd., S. 117 f. Integration muss demnach verstanden werden als eine moralische Willensbildung der Migranten, sich zur deutschen Gesellschaft, also zur deutschen Nation, unmittelbar zugehörig zu verstehen. Insofern ist die staatliche Anerkennung einer in Deutschland auf Dauer lebenden nicht-deutschen Bevölkerung an die Forderung geknüpft, sich für Deutschland zu entscheiden; diese Entscheidung wird programmatisch befördert.

³⁸² So werden in der neuen Gesetzgebung von 2005 teilweise verpflichtende Integrationskurse für Ausländer und Spätaussiedler vorgeschrieben und Grundkenntnisse der deutschen Sprache als Bedingung der Einreise vorausgesetzt. (Vgl. *Wikipedia zur Aufenthaltsgesetzgebung*: <http://de.wikipedia.org/wiki/aufenthaltsgesetz>. Abgerufen am 11.03.2010 um 13:49 Uhr.) Mit der Neuregelung von 2008 sollen in Bezug auf Einbürgerungsgesuche durch einen Test „Kenntnisse der Rechts- und Gesellschaftsordnung und der Lebensverhältnisse in Deutschland“ nachgewiesen werden, die als weitere

der in Deutschland zu integrieren, haben demnach eine Willensbildung der Migranten zum Inhalt. Diese sollen sich für Deutschland entscheiden und durch eigene Bestrebungen (Sprachkenntnisse, Kenntnisse der Rechtsordnung, der Werte und Kulturgüter) beweisen, dass sie Teil der deutschen Gesellschaft sein *wollen*.

Doch die neue Integrationspolitik geht über diese Maßnahmen noch hinaus: Ein wesentlicher Teil politischer Interventionen in Sachen Integration richtet sich ebenso auf die schon seit geraumer Zeit in der Bundesrepublik lebenden Deutschen mit Migrationshintergrund. Speziell die seit den Gastarbeiteranwerbeabkommen nach Deutschland emigrierten Türken und ihre Kinder, die nun schon in der dritten Generation in der Bundesrepublik leben, stehen im Mittelpunkt dieser neuen „Periode, in der die Idee von Integrationspolitik den Diskurs prägte“.³⁸³ Diese zahlenmäßig größte Migranten-Gruppe kommt aus einem besonderen Grund in den Fokus der Politik: An *ihnen* wird das Defizit entdeckt, für die Gesellschaft wenig zu leisten, denn „es ist mittlerweile deutlich belegt, dass Jugendliche und junge Erwachsene türkischer Herkunft auf dem deutschen Arbeitsmarkt in besonderem Maße benachteiligt sind“ und „der wesentliche Teil der Schwierigkeiten junger Migranten auf dem Arbeitsmarkt über Bildungsnachteile vermittelt ist.“³⁸⁴ Tatsächlich macht die im Jahr 2006 veröffentlichte Pisa-Studie überdeutlich, dass deren Bildungsnachteile, die laut dem Soziologen Frank Kalter aufgrund sozialer Herkunft und der „Tücken des deutschen Bildungssystems“ zu einer „Reproduktion sozialer Ungleichheiten“ führen, immens sind.³⁸⁵ Den Ergebnissen zufolge erreichen in der zweiten Generation der Migranten, deren Hauptanteil türkische Kinder sind, „47 Prozent nicht das Basisniveau“ der Kenntnisse in Mathematik und Lesen³⁸⁶:

„Als einen Grund für das besonders schlechte Abschneiden der zweiten Generation in Deutschland nannte die OECD-Bildungsdirektorin Barbara Ischinger die Konzentration benachteiligter Schüler in den Hauptschulen. Dort akkumulierten sich soziale Benachteiligung, kognitive Schwächen und Sprachprobleme.“³⁸⁷

Die neue Integrationspolitik der Bundesregierung bezieht sich also auf die *soziale* Lage eines Teils der in Deutschland lebenden (türkischstämmigen) Migranten. Ihr Inhalt besteht dementsprechend

Voraussetzung einer Einbürgerung verlangt werden. (Vgl. http://www.bmi.bund.de/themen/migration/staatsangehoerig...keit/einbuengerungstest_node.html. Abgerufen am 11.03.2010 um 13:47 Uhr.) Dass es sich bei diesen Integrationskursen nicht um Lebenshilfen handelt, die womöglich eine materielle oder andersartige Erleichterung im Überleben in der deutschen Gesellschaft bieten, legt die Verpflichtung auf sie schon nahe.

³⁸³ Rauer, Valentin: *Kulturelle Grenzziehung in integrationspolitischen Diskursen deutscher Printmedien*. In: Ezli, Özkan; Kimmich, Dorothee; Werberger, Annette (Hgg.): *Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 87.

³⁸⁴ Kalter, Frank: *Ethnische Kapitalien und der Arbeitsmarkterfolg Jugendlicher türkischer Herkunft*. In: Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hgg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos 2007, S. 393. (*Soziale Welt* Sonderband 17.) Wie schon zuvor werden die Bildungsnachteile junger Türken nicht der schulischen Ausbildung, sondern ihnen als den Verlierern der Bildungs-Konkurrenz zur Last gelegt. Kontrastiv sei hier der von Terkessidis zitierte Ökonom Nikolonakos erwähnt, der in seiner Studie *Politische Ökonomie der Gastarbeiterfrage* 1973 schreibt: „Es ist falsch, von einer anzustrebenden Integration bzw. Eingliederung der Gastarbeiter zu sprechen, zumal die Gastarbeiter schon wirtschaftlich und sozial objektiv in der deutschen Wirtschaft und Gesellschaft integriert sind, nämlich als Hilfsarbeiter und als eine soziale Schicht, die die Funktion des Proletariats und Subproletariats des 19. Jahrhunderts erfüllen muß.“ (zitiert nach Terkessidis 2004: *Die Banalität des Rassismus*, S. 80.)

³⁸⁵ Ebd., S. 393 f.

³⁸⁶ Volkery, Karsten: *Neue Pisa-Schelte. Ausländerkinder drei Schuljahre zurück*. In: *Der Spiegel – Schulspiegel* vom 15.05.2006. <http://www.spiegel.de/schulspiegel/wissen/0,1518,416255,00.html>. Abgerufen am 10.03.2010 um 23:04 Uhr. Weiter heißt es an dieser Stelle: „Dies finden die OECD-Forscher besonders erschreckend, da diese Kinder ihre gesamte Schulzeit in Deutschland verbracht haben. In Mathematik beispielsweise erreicht die zweite Generation neunzig PISA-Punkte weniger als die deutschstämmigen Schüler. Das entspricht drei vollen Schuljahren.“ Hier stellt sich die Frage, was die OECD-Forscher eigentlich erschreckender finden: eine schulische Ausbildung, die ihren Auszubildenden recht systematisch Wissen nicht vermittelt, oder die große Anzahl der in Deutschland geborenen ausländischen Kindern, die in der schulischen Konkurrenz als Verlierer hervorgehen.

³⁸⁷ Ebd.

darin, an den Migranten festgestellte Defizite wie „[u]nzureichende Deutschkenntnisse, geringe Schulabschlüsse und mehr Arbeitslosigkeit unter Zuwanderern“³⁸⁸ zu bekämpfen.³⁸⁹

In den kritischen Blick der Politik geraten also gerade jene Bevölkerungsteile, die aufgrund ihrer prekären ökonomischen Lage auf soziale Transferleistungen dauerhaft angewiesen sind. Im Gegensatz zu der Masse an Deutschen, die ebenfalls in dauerhaft beschäftigungslosen Verhältnissen leben, wird bei den migrantischen Minderheiten jedoch ihre *Zugehörigkeit* zum Gegenstand politischer Sorge.

3.2 Segregation als Ausweis gescheiterter Integration: Die Debatte um Parallelgesellschaften

Der Grund dafür liegt in einer neuen Bewertung und Interpretation migrantischer Unterschichten im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs, deren Ausdruck die politische Praxis ist. So wird die verallgemeinernde Feststellung einer gescheiterten Integration von zumeist türkischstämmigen Einwanderern an der Existenz von Parallelgesellschaften festgemacht. Eine solche Beurteilung der in Deutschland lebenden Migranten als eine in der Gesellschaft sich konstituierende *fremde* Gesellschaft³⁹⁰ findet in der Debatte im März/April 2006 über die Berlin-Neuköllner Rütli-Schule ihren Höhepunkt: In einem Brandbrief an die Schulbehörde bezeichnet das Lehrerkollegium die Zustände in der Hauptschule als unhaltbar. Die hauptsächlich von türkischen und arabischen Migranten besuchte Lehranstalt firmiert damit im öffentlichen Diskurs als der Ausweis einer gescheiterten Integrationspolitik. Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* beschrieb die Verhältnisse in dem Berliner Bezirk folgendermaßen:

„Etwa 300.000 Einwohner zählt Neukölln, der wirtschaftlich schwache Problembezirk im Südwesten der Hauptstadt. Davon sind mehr als 100.000 Ausländer, die

³⁸⁸ Vgl. *Integration fördern und fordern – Zuwanderung steuern und begrenzen. Themenpapier CDU*, Stand 17.08.2009, S. 1. <http://www.cdu.de/doc/pdf/090817-politik-az-integration-zuwanderung.pdf> Abgerufen am 10.12.2010 um 18:35 Uhr. Dieses Programm offenbart, *woran* es den Migranten in ihrer Integration fehlt: Neben ihrer von der Regierung festgestellten mangelhaften Bereitschaft sich eine deutsche Identität zuzulegen, wird ein Dienst der Migranten für Deutschland vermisst. Als Arbeitslose tragen sie sehr wenig zum Gelingen des wirtschaftlichen Erfolgs Deutschlands bei und sind in dieser Funktion schlecht integriert. Durch das Urteil fehlender Integration wird dies wiederum auf ein Defizit der Einwanderer selbst zurückgeführt. Dementsprechend lautet das politische Ziel, die Migranten auf mehr Eigenmotivation zu verpflichten, womit sie ihren Willen zur Integration beweisen sollen.

³⁸⁹ Hartmut Esser betrachtet dies zusammenfassend als „strukturelle Assimilation“, wobei „der Einbezug der Migranten in das Bildungssystem, den Arbeitsmarkt und die zentralen Institutionen der Aufnahmegesellschaft“ zu verstehen sei. Diese Einbindung erfolge „vor allem über die Inklusion in das Bildungssystem [...] Das aber geht nicht ohne eine gewisse Übernahme kultureller Vorgaben und Fertigkeiten der Aufnahmegesellschaft, wobei insbesondere der Sprache eine Schlüsselrolle zukommt.“ (Esser, Hartmut: *Integration als Problem der „multikulturellen Gesellschaft“*. In: Mehrländer, Ursula; Schultze, Günther (Hgg.): *Einwanderungsland Deutschland. Neue Wege nachhaltiger Integration*. Bonn: Dietz 2001, S. 64 f.) So geht Esser davon aus, dass durch die Einbindung der Migranten in den Arbeitsmarkt eine willentliche Anpassung und Zustimmung zur deutschen Gesellschaft geleistet sei. Dabei sieht er das Hauptproblem bei den Migranten selbst, die in Schule und Ausbildung deswegen schlecht inkludiert seien, weil ihnen die Sprachkompetenz fehle. Anscheinend geht es der großen Zahl an deutschen Arbeitslosen ebenso. Auch bei ihnen geht neben ihrer fehlenden „Einbindung“ in den Arbeitsmarkt meistens ebenso eine fehlende „Einbindung“ in das Bildungssystem voraus – jedoch ist es fraglich, ob diese – Essers Verständnis legt dies zumindest nahe – an einer mangelhaften Sprachkompetenz leiden und sie deswegen beständig exkludiert sind.

³⁹⁰ Dabei ist nichts anderes gemeint, als die schon oben erwähnten Konzentrationen von Migranten in meist sozial schwachen Vierteln, die nun durch die Medien – als von den Migranten bezweckte Antigesellschaft – zur Gefahr für die deutsche Gesellschaft stilisiert wird. Dasselbe Verfahren, einer als nicht-deutsch beurteilten Minderheit den Zweck zu unterstellen, den gesellschaftlichen Zusammenhalt schon durch die eigene Existenz zu unterlaufen, wendet auch der Soziologe Willi Schwarz in seiner 1939 erschienen Arbeit *Der Fremde und das Volk* an. Darin schreibt er, dass der „Prozess der Einfremdung, gerade weil er sich dem allgemeinen Blickfeld entzieht, da er unter der erkennbaren Oberfläche wirkt, [...] der größten Aufmerksamkeit, Beobachtung und Erforschung [bedarf]. Er deutet hin auf eine allzu große Duldsamkeit und Bedenkenlosigkeit des Staates, die dem Fremden die Möglichkeit geben die Richtmaße des völkischen Lebens auf seine eigenen hin zu pervertieren.“ (Schwarz, Willi: *Der Fremde und das Volk*. Bochum-Langendreer: Heinrich Pöppinghaus 1939, S 33.)

Arbeitslosenquote unter ihnen beträgt 40 Prozent. Noch dramatischer sei in den vergangenen 20 Jahren die Entwicklung im nördlichen Teil Neuköllns verlaufen, in dem auch die Rütli-Hauptschule liegt, die zu mehr als 80 Prozent von arabischen und türkischen Schülern besucht wird. Von den 150.000 Einwohnern seien schon jetzt die Hälfte ausländischer Herkunft [...]“³⁹¹

Dass es in der Hauptstadt der Bundesrepublik Stadtviertel gibt, in denen sich eine sozial schwache Schicht konzentriert, erhält ausschließlich über das Attribut ihrer Herkunft das Moment eines Skandals. Erst über die Identifikation von sozialer Lage und nationalkultureller Zugehörigkeit bekommt das Urteil über das so vorgestellte Milieu, bestehend aus hauptsächlich arabisch- und türkischstämmigen Migranten, die Dramatik einer journalistisch aufbereiteten gesellschaftlichen Sprengkraft. Die Schlussfolgerung aus dieser Identifikation formuliert die *Oldenburger Volkszeitung* in ihrem Artikel mit der Überschrift „Massives Umdenken in Sachen Integration ist nötig“:

„Die dramatischen Vorgänge an der Berliner Rütli-Hauptschule beweisen, wie sehr zumindest in der Hauptstadt die Integration von Ausländern misslungen ist. Spätestens seit den letzten Tagen ist klar: Es gibt Parallelgesellschaften in Deutschland.“

Die von Medien und Politik vertretene Beurteilung, Teile der deutschen Gesellschaft bildeten Parallelgesellschaften, drückt die in der Integrationspolitik formulierte neue Sichtweise auf die Migranten als Reaktion auf eine Entwicklung aus, die sich die Migranten zuschulden haben kommen lassen. Anstatt sich zu integrieren, bilden sie, so die Konklusion dieser Perspektive, eine *Gegengesellschaft* zur deutschen Mehrheitsbevölkerung. Diese wiederum stelle eine Gefahr für die Gesellschaft insgesamt dar. Mit einem Hang zur Hyperbolik kennzeichnet der damalige Bundestagsvizepräsident Wolfgang Thierse das Berliner Beispiel als Ausdruck einer allgemeinen Entwicklung und warnt vor massiven Integrationsproblemen „mit Blick auf schlechte Schulbildung, mangelnde Ausbildungsplätze und fehlende Berufsperspektiven vor allem für Jugendliche aus Einwandererfamilien. „Das ist eine soziale Zeitbombe, die immer lauter tickt.“³⁹²

Ein Beispiel dafür, inwiefern eine solch dramatische Entwicklung einer immer größer werdenden Schicht von ‚Fremden‘, die auf soziale Transferleistungen angewiesen sind, im öffentlichen Diskurs als ein gesellschaftliches Problem gezeichnet wird, veranschaulicht ein Kommentar des *Darmstädter Echo*:

„Den meisten Absolventen einer Schule wie jener in Neukölln fehlt jede berufliche und mithin eine Lebensperspektive. Selbst mit einem Hauptschulabschluss bleiben viele ausländische und deutsche Jugendliche ohne Chance bei der Suche nach einer Lehrstelle. Überspitzt formuliert: Nach der Schule heißen die Alternativen Hartz IV oder Knast. Es muss gelingen, den Automatismus des Abgleitens ins soziale Abseits zu durchbrechen. Andernfalls sieht sich diese Republik mittelfristig mit einem deklassierten, in eigenen Milieus isolierten und potenziell gewaltbereiten neuen Lumpenproletariat konfrontiert.“³⁹³

Während im öffentlichen Diskurs das Bild eines durch gewaltbereite Parallelgesellschaften gespaltenen Deutschlands gezeichnet wird und so das politische Urteil einer gescheiterten Integration großer Teile der Migranten in eine allgemeine Perspektive transformiert wird, beruft die Bundeskanzle-

³⁹¹ Holl, Thomas: *Integration in Neukölln. Die Center-Kids begeistern*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 80 vom 04.04.2006, S. 3. Die Konzentration sozial schwacher Migranten wird von der *FAZ* als das eigentliche Problem der gescheiterten Integration beurteilt. Dass es in der Hauptstadt Viertel gibt, in denen mehr Ausländer als Deutsche leben, ist der *FAZ* gleichbedeutend mit einem schwerwiegendem Problem: Überfremdung.

³⁹² Thierse warnt vor Integrationsproblemen. In: *Netzeitung* vom 01.04.2006. <http://netzeitung.de/qt/390150.html>. Abgerufen am 10.03.2010 um 19:10 Uhr.

³⁹³ *Presseschau: Lehrerhilferuf kam zu spät*. In: *Netzeitung* vom 01.04.2006. <http://netzeitung.de/qt/390082.html>. Abgerufen am 10.03.2010 um 19:08 Uhr.

rin Angela Merkel am 14. Juli 2006 einen „Integrationsgipfel“ ein, um eine gesellschaftliche Diskussion in Bezug auf die Integration migrantischer Minderheiten anzuregen. Das formulierte politische Vorhaben ist es, „gemeinsam mit Migranten und Migrantinnen“ einen „nationalen Integrationsplan“ zu erstellen, um die deutsche Sprachkompetenz der Migranten schon in frühesten Kindheit zu fördern, damit „Ausbildungschancen von Jugendlichen aus Einwandererfamilien besser werden.“³⁹⁴

Was zeichnet nun den Maßstab des Urteils ‚gescheiterte Integration‘ aus, dass die vielen schon seit Jahren in Deutschland lebenden türkischen Migranten oder Deutschen mit Migrationshintergrund *jetzt* als erst noch in die deutsche Gesellschaft einzufügender Teil betrachtet und behandelt werden? Zum einen wird eine Bevölkerungsschicht, die dauerhaft auf Sozialhilfe angewiesen ist, mit dem Status einer Parallelgesellschaft versehen. Es ist jedoch zum anderen erst eine *zusätzlich geltend gemachte* Eigenschaft, die Teile dieser Bevölkerungsschicht zu Subjekten *macht*, die innerhalb des deutschen Gemeinwesens von diesem unterschiedene und entgegengesetzte Parallelgesellschaften bilden – denn erst mit dem Verweis auf eine *fremde nationalkulturelle Herkunft* erhält das Urteil einer gescheiterten Integration seine Plausibilität. Erst so bekommt die Referenz auf fehlende Bildung, mangelnde Sprachkenntnisse und Arbeitslosigkeit die Kausalität, Ausdruck einer Parallelgesellschaft, in Abgrenzung zur von deutschen Bürgern ebenso bevölkerten *gleichen* Schicht zu sein. An den so beurteilten Migranten wird nicht ihre soziale Lage zum Ausweis ihrer fehlenden Integration, vielmehr wird ihre fehlende Integration zum *Grund* ihrer sozialen Lage erklärt.

Die den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs beherrschende Sichtweise, dass eine noch zu leistende Integration der Migranten notwendig sei, ergibt sich also aus einer Rückführung ihrer sozialen Lage auf ihre *Zugehörigkeit*. Ihre Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft steht infrage, wenn an den Migranten ihre hohe Arbeitslosigkeit als Integrationsdefizit beurteilt und damit ihrem *Willen* misstraut wird, sich Deutschland verpflichtet zu wissen. Dazu passend gestalten sich die Forderungen an die Migranten. Die Staatsministerin und *Beauftragte für Migration, Flüchtlinge und Integration* Maria Böhmer bringt auf die Frage, was sie einem Türken antworten würde, der von ihr wissen wolle, was er tun müsse, um integriert zu sein, den *Inhalt* des Maßstabs der Integrationspolitik auf den Punkt:

„Bildung, Bildung, Bildung! Bildung ist der Schlüssel zur Integration. Wer eine gute Ausbildung hat, hat auch bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt. Beruflich integriert zu sein, bedeutet auch, in der Gesellschaft verankert zu sein, teilhaben zu können an den Möglichkeiten, die unser Land bietet. Dann sage ich dem jungen Mann auch gerne: Er soll „Ja“ zu unserem Land sagen – so wie er begeistert unserer Nationalmannschaft zugejubelt hat, soll er sich auch mit unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung identifizieren, mit unseren Wertvorstellungen. Er muss aber nicht seine eigenen kulturellen Wertvorstellungen aufgeben.“³⁹⁵

³⁹⁴ Reiman, Anna: *Bildung, Bildung, Bildung. Interview mit Maria Böhmer*. In: *Spiegel Online* vom 14.07.2006. Abgerufen am 11.03.2010 um 14:11 Uhr.

³⁹⁵ Ebd. Zur gleichen Zeit kursiert im Innenministerium ein Prüfbericht des 2005 in Kraft getretenen Zuwanderungsrechts, welcher laut Spiegel Vorschläge folgender Art enthält: „Deutsche sollen keinen ausländischen Ehepartner ins Land holen dürfen, wenn sie seinen Lebensunterhalt nicht garantieren können – faktisch bedeutet dies, dass ausländische Partner von Sozialhilfeempfängern draußen bleiben müssen. [...] Wer arbeitslos und dann Hartz-IV-Empfänger wird, könnte zukünftig ausgewiesen werden. Selbst die berüchtigten Nacht-und-Nebel-Abschiebungen, bei denen morgens um vier die Polizei klingelt und ganze Familien aus dem Schlafzimmer ins Flugzeug verfrachtet, würde das Ministerium am liebsten ausdehnen“. (Cziesche, Dominik; Dahlkamp Jürgen: *Härte statt Harmonie*. In: *Der Spiegel* Nr. 29 2006, S. 42.) Dieses Ansinnen des Innenministeriums verdeutlicht das politische Ziel, welches mit der Integration von Ausländern verfolgt wird. Die Voraussetzung für eine Anerkennung der Ausländer als Bürger Deutschlands ist der von ihnen zu erfüllende Dienst, einen Beitrag für den nationalen Erfolg zu leisten. Ist dies erfüllt, wird ein Bekenntnis der Zugehörigkeit als Ausdruck einer dem Gefühl entsprungenen Identität mit der deutschen Gesellschaft erwartet, was den Migranten als normalen Bestandteil der Gesellschaft nun auszeichnet.

Der neue Maßstab der Integration besteht also in der Forderung an die Migranten, durch ihre Leistung in Schule und Beruf *und* einem glaubhaften Bekenntnis zu Deutschland ihren Willen zur Integration zu beweisen. Insofern wird im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs mit dem Verweis auf Parallelgesellschaften die soziale Lage eines Großteils migrantischer Minderheiten mit einem *Integrationsdefizit* identifiziert und damit als ein von den Migranten *verursachter* Mangel ihrer Bereitschaft, sich in die deutsche Gesellschaft einzugliedern, behandelt.

4. Identitätszuschreibung als Dilemma: Die Frage nach der türkischen Herkunft als besonderer Teil der deutschen Identität – Iris Alanyalis *Die Blaue Reise und andere Geschichten aus meiner deutsch-türkischen Familie* (2006)

4.1 Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten

Diesem den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs beherrschenden neuen Gesichtspunkt, in dem implizit ein Großteil der in Deutschland lebenden türkischstämmigen Migranten als Parallelgesellschaften bildende und daher in die deutsche Gesellschaft *erst noch zu integrierende* Minderheit thematisiert wird, steht Iris Alanyalis 2006 veröffentlichte Erzählung *Die Blaue Reise und andere Geschichten meiner deutsch-türkischen Familie* konträr entgegen. Im Zentrum ihrer Erzählung steht anhand ihrer eigenen Biographie jedoch nicht das „Portrait einer übersehenen Einwandergruppe“³⁹⁶ von integrierten Migranten. Alanyalis autobiographisches Werk besteht vielmehr in einer individuellen Auseinandersetzung mit der Subsumtion unter eine aufgezwungene kollektivierende Perspektive, wie sie den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs seit seinem Wandel bestimmt. In Alanyalis Erzählung wird anhand einer Familiengeschichte die Frage thematisiert, auf welche Weise der eigenen Person das Moment nationalkultureller Zuschreibungen zukommt. In dieser literarischen Auseinandersetzung wird aus der Perspektive einer gescheiterten Integration türkischstämmiger Migranten, wie sie den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs bestimmt, in Alanyalis Inszenierung ihrer Lebensgeschichte zugleich das Verdikt nationalkultureller Identität als dem Menschen genuin zukommendes Attribut auf seine Notwendigkeit hin befragt.

Die Familiengeschichte, die gemäß der autobiographischen Form die subjektive Perspektive eines Ich-Erzählers prädisponiert, beginnt mit der Erzählung der Protagonistin von der Familie ihres Vaters, seiner Kindheit und seinem Wunsch, in Europa zu studieren. Da sich die Erzählerin als multikulturell gebildet bezeichnet³⁹⁷, interessiert sie die Geschichte ihrer Eltern unter dem Aspekt kultureller Missverständnisse, Konflikte und Vorurteile. Doch die Erzählungen der Eltern entsprechen einer solchen Perspektive ganz und gar nicht. Ein Zufall bringt Iris' Vater nach Deutschland, wohin er – begeistert von der Solidarität, die er während seiner Arbeit auf einer Baustelle erlebt – nach Beendigung seines Architekturstudiums zurückkehrt und bleibt. Er lernt Iris' Mutter, eine deutsche Pfarrerstochter, kennen und heiratet sie. Sie bekommen zwei Töchter, Iris und Aylin, welche wohlbehütet, ohne materielle Sorgen, ohne Stigmatisierungs- oder Diskriminierungserfahrungen als Ausländer im schwäbischen Sindelfingen aufwachsen. Von ihrer Großmutter und ihrer Großtante, beide aus der Türkei nach Deutschland übergesiedelt, erhalten die Kinder – neben unendlich viel Liebe – Einblicke in kulturelle Ansichten aufgeklärter Türken und einen Sinn für gutes Essen. Iris, die ihre türkische Herkunft als ebenso wichtig beschreibt wie ihre Barbiepuppen, erfährt erst in Berlin, wo sie Germanistik und Theaterwissenschaften studiert, dass sie eine untypische Ausnahme der türkischen Migranten in Deutschland bildet. Dass Familien wie die der Güleroglus, die ihre Eltern als rückständige Anatolier kritisieren, weswegen Iris deren Haus in Sindelfingen nie betreten darf, das Bild der Deutschen von türkischen Migranten prägen, während sie selbst als singuläre Abweichung ein positives Beispiel einer aufgeklärten türkischen Identität darstellt, lässt die Ich-Erzählerin für sich nicht unmittelbar gelten. Durch ihre ironische Stellung behält sie sich eine distanzierte Haltung gegenüber ihrer Vereinnahmung als Exempel gelungener Integration vor und nimmt sich dem Prob-

³⁹⁶ Meyer, Cordula: *Bildungsbürger gegen Alibabas*. In: *Spiegel Special* Nr. 7 2006, S. 123.

³⁹⁷ Alanyali, Iris: *Die Blaue Reise und andere Geschichten meiner deutsch-türkischen Familie*. 1. Aufl. Hamburg: Rowohlt 2006, S. 56.

lem, sich mit ihrer kulturellen Identität befassen zu müssen, *individuell* an. Insofern bekennt sich die Erzählerin zu der an sie herangetragenen Identität als Türkin, weil sie sich dazu entscheidet. Dies tut sie jedoch unter der Maßgabe, zu prüfen, inwiefern *sie* ihrer türkischen Identität entspricht. So realisiert sie beispielsweise ihren Wunsch, ihre türkische Herkunft näher kennenzulernen. Einem Studienaufenthalt in Istanbul folgen mehrere Reisen durch die Türkei, deren wahres Bild Iris bemüht ist, für sich zu finden. Dieser Suche geht sie nicht zuletzt deswegen nach, weil sie von ihren Arbeitskollegen als Repräsentantin der ‚wahren‘ türkischen Kultur behandelt und neben ihrer sonstigen feuilletonistischen Arbeit als prädestinierte Intellektuelle für türkisch-islamische Themen aller Art journalistisch in Beschlag genommen wird. Die bewusste Hinwendung zu ihrer türkischen Herkunft macht der Erzählerin schließlich die Problematik ihrer individuellen Position bewusst, da sie, als deutsche Repräsentantin einer aufgeklärten türkisch-islamischen Kultur, in Bezug auf gesellschaftspolitische Themen für die jeweiligen Standpunkte als exemplarischer Beleg vereinnahmt zu werden droht: ob es sich dabei um das Thema Parallelgesellschaften, gescheiterte Integration, islamistische Terroranschläge oder einem möglichen EU-Beitritt der Türkei handelt.

Die Autorin Iris Alanyali gehört zur sogenannten zweiten Generation „deutschschreibender Deutschlandtürken“, die in ihrer Literatur einen selbstbewussten Standpunkt bezüglich ihrer Herkunft und ihres Verhältnisses zu Deutschland einnehmen, wie Mediha Göbenli und viele andere Literaturwissenschaftler einvernehmlich feststellen.³⁹⁸ Diese Generation wird in der Literaturwissenschaft mittlerweile als eine in der deutschen Gesellschaft angekommene bezeichnet. In ihrer Literatur gehe es, wie Mely Kiyak beschreibt, nicht mehr um „Sozialdokumente, immer auf der Suche nach Identität, zerrissen und manchmal bis an die Grenze des Erträglichen authentisch in ihrem Schmerz“, sondern „um Heimat. Beschrieben aus türkischer Perspektive und geschrieben auf deutsch“.³⁹⁹ Karin E. Yeşilada kennzeichnet Alanyalis Werk gar als Beispiel eines neuen literarischen Trends: Junge Deutsch-Türkinnen schreiben über ihr Leben in Deutschland – Yeşilada bezeichnet dies als *Chic-Lit*. Dieses Genre zeichne sich durch „schön anzuschauende Paradebeispiele einer ‚gelungenen Integration‘“ aus, wobei die Protagonistinnen „nette Türkinnen von nebenan [sind], die nicht stören, sondern den neugierigen deutschen Nachbarn bereitwillig die Tür öffnen, damit sie Zutritt zum türkischen Privatleben bekommen“.⁴⁰⁰ Ist diese Charakterisierung von Alanyalis autobiographischer Familiengeschichte zutreffend? Besteht die Leistung von *Die Blaue Reise* darin, den im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs herrschenden Maßstab von Integration zu legitimieren, indem er in der Darstellung einer erfolgreichen Integrationsgeschichte literarisch bedient wird? Und wenn nicht, worin besteht dann die Leistung von Alanyalis ästhetisch inszenierter Lebensgeschichte?

³⁹⁸ Vgl. Göbenli, Mediha: „Migrantenliteratur“ im Vergleich. *Die deutsch-türkische und die indo-englische Literatur*. In: Liska, Vivian; Neubauer, John; Wertheimer, Jürgen (Hgg.): *Arcadia*. Berlin, New York: de Gruyter 2005, S. 305. (*Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft* Bd. 40. Heft 2.) z.B. auch Harald Tanzer: „Diese Autoren sind dadurch gekennzeichnet, daß sie Träger mehrerer Kulturen sind, sich aber völlig selbstverständlich als Teil der deutschen Gegenwartskultur verstehen und ihre Texte als Beitrag zur deutschen Gegenwartsliteratur sehen, der keine Etikettierung mehr braucht.“ (Tanzer, Harald: *Deutsche Literatur türkischer Autoren*. In: Schenk, Klaus (Hg.): *Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne*. Tübingen: Francke 2004, S. 308.) oder Yüksel Kocadoru, die diese Gruppe als dritte Generation türkischer Autoren bezeichnet, die weder Betroffene, noch Identitätssuchende, sondern selbstbewusste Deutsche seien: „Diese Autoren sprechen ohne Hemmungen aus, daß sie Türken in Deutschland sind. Und in dieser Haltung verbirgt sich der Versuch, sich zu behaupten und ihr Existenzrecht in dieser Gesellschaft zu verteidigen.“ (Kocadoru, Yüksel: *Die dritte Generation von türkischen Autoren in Deutschland – neue Wege, neue Themen*. In: Durzak, Manfred; Kuruyazici, Nilüfer (Hgg.): *Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 135.)

³⁹⁹ Kiyak 2006: *Aus der Nische in die breite Öffentlichkeit*, S. 46 ff.

⁴⁰⁰ Yeşilada, Karin E.: ‚Nette Türkinnen von nebenan‘ – *Die neue deutsch-türkische Harmlosigkeit als literarischer Trend*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam, New York: Rodopi 2009, S. 134. (*Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Bd. 69.)

4.2 Prolog: Deutsche Heimat und türkische Herkunft – ein unproblematisches Verhältnis

Zu Beginn des Buches erläutert die Erzählerin ihr persönliches Verhältnis zu Deutschland und ihr Verständnis über ihre eigene Zugehörigkeit. In der narrativen Strategie der Erzählung wird an dieser Stelle ein für ihren Fortgang wesentlicher Standpunkt formuliert: Die Ich-Erzählerin äußert ihr Selbstverständnis, welches in dem Bewusstsein besteht, kein außergewöhnliches Gesellschaftsmitglied zu sein. Damit stellt sie jedoch zugleich eine Beschäftigung mit ihrer Nationalität und kulturellen Herkunft als obsolet vor. In ihrer Haltung, ein problematisches Verhältnis zur Frage ihrer Identität nicht nur zu negieren, sondern – zumindest bis zum achtzehnten Lebensjahr – als nicht existent zu postulieren, macht die Erzählerin klar, dass sie es per se als nicht notwendig betrachtet, sich mit einer wie auch immer gearteten Identität auseinanderzusetzen:

„Ich bin stolz darauf, Deutsche zu sein. Huch. Aber ich kann das erklären. Es heißt doch immer, dass man nur stolz sein könne auf etwas, was man selbst erreicht hat, und nicht auf ein zufälliges biografisches Detail. Eben. [...] Deutsch war ich schon immer, aber Deutsche bin ich erst mit achtzehn geworden.“⁴⁰¹

Im Folgenden erläutert die Erzählerin, dass ihr Verhältnis zur deutschen Gesellschaft ein zweifach bestimmtes ist: Bis zur Volljährigkeit stand ihre nationale Zugehörigkeit in Differenz zu ihrem Selbstbewusstsein, Deutschland als Heimat zu betrachten. Dieses Verhältnis selbstverständlicher und unreflektierter Zugehörigkeit und nicht vorhandener äußerlicher Staatszugehörigkeit veranschaulicht sie allerdings als rein funktionalistisches Problem. Aufgrund ihrer vom deutschen Staat zuerkannten unbegrenzten Aufenthaltsgenehmigung ergibt sich für sie allein die Schwierigkeit, ins EU-Ausland zu fahren:

„Aber irgendwann reichte es uns, und mein Vater beschloss, für sich, mich und meine Schwester die deutsche Staatsangehörigkeit zu beantragen und die türkische abzulegen, damit es keinen Staatsakt mehr bedeutete, wenn wir einmal einen anderen europäischen Staat besuchen wollten.“⁴⁰²

Die Besonderheit der Stellung, die die Erzählerin hier einnimmt, ergibt sich aus der Provokation ihres funktionalistischen Umgangs mit der nationalen Zugehörigkeit. Nicht nur, dass es ihr augenscheinlich überhaupt keine Probleme bereitet, ihre Staatsangehörigkeit abzulegen. Provokant verweist sie explizit auf den nicht-ideellen Grund ihrer Haltung: Eine *materielle* Besserstellung durch vereinfachte Reisemöglichkeiten gibt die Erzählerin als ihr Motiv an, sich offiziell und willentlich der deutschen Staatsbürgerschaft zuzuwenden. Der Vorstellung einer dem Individuum per se zukommenden Verantwortung für die eigene Nation und Kultur begegnet die Erzählerin mit einer materiellen Kalkulation und veranschaulicht so, dass ihre türkische ebenso wie ihre neu erlangte

⁴⁰¹ Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 9. Dieser Standpunkt, den Alanyali ihre Erzählerin vertreten lässt, ist eine Kontraposition zu der in der Literaturwissenschaft häufig vertretenen Auffassung, dass, wie Karl Esselborn es formuliert, „in den Zwischenräumen der Kultur [...] die neue hybride Weltkultur“ entstehe, die „von kulturellen, ethnischen, geschlechtsspezifischen Differenzen, kulturinternen Brüchen bzw. von Übersetzungen, Vermischungen von Symbolwelten und literarischen Traditionslinien und von der Vervielfältigung der Identitäten bestimmt ist und die ‚gerade aus der Ortlosigkeit, der Heimatlosigkeit und der kulturellen Mehrfachzugehörigkeit von Migranten ihre nachhaltigsten Impulse‘ gewinnt.“ (Esselborn, Karl: *Deutschsprachige Minderheitenliteratur als Gegenstand einer kulturwissenschaftlich orientierten ‚interkulturellen Literaturwissenschaft‘*. In: Durzak, Manfred; Kuruyazici, Nilüfer (Hgg.): *Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S.17.) Der einzige Impuls, den Alanyalis Erzählerin gibt, ist der, kulturelle Differenzenerfahrungen und Mehrfachidentitäten *nicht* zu kennen. Insofern muss Esselborns Charakterisierung der jüngsten Autorengeneration mit mehrfach-kulturellem Hintergrund zumindest in Bezug auf Alanyali revidiert werden: „Für die jüngste Generation transkultureller deutschsprachiger Autoren [...] haben dagegen Migration und ein ‚Leben in Zwischenräumen‘ bereits die neue Qualität einer ‚normalen‘ Form moderner Existenz angenommen.“ (Ebd., S.13.)

⁴⁰² Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 11.

deutsche Staatsangehörigkeit das Moment eines rein *äußeren* Verhältnisses besitzt. Dementsprechend ist der Wechsel der nationalen Zugehörigkeit, der sich also dem rein praktischen Grund einer Zeitersparnis verdankt, mit keinerlei Wirkung auf ihre *innere* Verfasstheit verbunden:

„Als wir mit unseren nagelneuen Pässen in der Hand nach Hause kamen, schwenkten wir sie in der Luft und brüllten: ‚Ausländer raus‘ durch die Wohnung, ansonsten löste der Wechsel keinerlei Identitätskrisen aus.“⁴⁰³

Durch die ironische Instrumentalisierung der neugewonnenen Nationalität, aus der sie nun die Berechtigung für sich in Anschlag bringt, Menschen anderer Nationalität ihr unberechtigtes Dasein in Deutschland vorzuwerfen⁴⁰⁴, stellt die Ich-Erzählerin zweierlei klar. Erstens ist ihr Maßstab, nationale Zugehörigkeit zu beurteilen, durch eine *Distanz* in Bezug auf beide – türkische wie deutsche – gekennzeichnet, und zweitens negiert sie damit die Existenz eines sich unmittelbar aus der Nationalität ergebenden *inneren* Verhältnisses zur deutschen oder türkischen Gesellschaft und Kultur. Die Freiheit, die die Erzählerin mit ihrer Position innehat, kommt in ihrer Beurteilung von Ausländern, die nach Deutschland kommen, par excellence zum Ausdruck:

„Dass da keine Missverständnisse aufkommen: Ich bin die erste, die findet, dass wir Deutschen von Ausländern deutsche Sprachkenntnisse verlangen müssen. Und zwar am besten mit Zwang. Mit fremden Ausländern kenne ich mich nicht so aus, aber über die türkische Psyche weiß ich eins: Je strenger, desto besser. Erstens ist die türkische Gesellschaft ein patriarchalisches System und zweitens sind die Türken seit Atatürk daran gewöhnt, mit dem Rohrstock erzogen zu werden. [...] Entsprechend verstünde ein Türke sofort, wenn es hieße: ‚Du willst bei uns in Deutschland leben? Dann musst du Deutsch sprechen können.‘ So einfach könnte es meiner Ansicht nach sein, wirklich.“⁴⁰⁵

In Bezug auf die für eine Einbürgerung unabdingbare Voraussetzung deutscher Sprachkenntnisse besteht die Ich-Erzählerin auf dem Urteil, der Spracherwerb sei nützlich. Aus diesem Grund befürwortet sie selbst eine gewaltsame Durchsetzung von Sprachkursen als pädagogisches Druckmittel. Dabei beruft sie sich auf ihr Recht als ‚ganz normale Deutsche‘ und kann aufgrund ihrer Kenntnisse über die türkische Gesellschaft gar verlauten lassen, dass ein solcher Zwang der türkischen Mentalität entspreche und insofern als Zwang so groß nicht sei. Vielmehr beurteilt sie den Zwang als angemessene Lösung für das, was sie als Problem fehlender Sprachkompetenz beurteilt – den kommunikativen Nutzen, zu dem das Sprachvermögen Ausländern in der deutschen Gesellschaft verhelpe. Da also laut Erzählerin die türkische Gesellschaft auf einer autoritären Sozialisation basiere, die in Erziehung und Pädagogik das Mittel der Gewalt anwende, würde ein autoritäres Auftreten seitens

⁴⁰³ Ebd., S. 15.

⁴⁰⁴ Die Ironie an dieser Stelle ergibt sich aus dem Blickwinkel, aus dem ein radikaler Nationalist Ausländer als unberechtigte ‚Gäste‘ beurteilt. Er betrachtet sich selbst als *natürlichen* Bestandteil des Volkes, dessen Nation er angehört. Diese Zugehörigkeit ergibt sich gerade nicht aus einem vom Staat ausgegebenen Pass. Vielmehr ist dieser bloß die äußerliche Form einer inneren Kollektivität. Insofern wird ein Ausländer mit einem deutschen Pass für einen radikalen Nationalisten längst nicht Teil seiner Volksgemeinschaft. Dies wird von den Alanyalis konterkariert, indem sie umgekehrt den Pass als Ausweis der inneren Zugehörigkeit betrachten und *daraus* die für sie nun nicht mehr geltende Andersartigkeit eines Ausländers *gegen* die Ausländer anwenden.

⁴⁰⁵ Ebd., S. 12 f. Ironischerweise führt das einseitige Ultimatum, dass deutsche Sprachkenntnisse die Bedingung der Einreise nach Deutschland und dem Leben dort sind, unabhängig von der jeweiligen kulturellen Psyche *immer* zu dem Ergebnis, dass es dann nur in Deutschland lebende Ausländer mit deutscher Sprachkompetenz geben würde. Zudem hat diesen Vorteil auch die Politik längst erkannt und setzt seit der reformierten Ausländergesetzgebung im Jahr 2005 deutsche Sprachkenntnisse und die verbindliche Teilnahme an Sprachkursen als Bedingung eines dauerhaften Aufenthalts voraus: „Einen Anspruch auf die einmalige Teilnahme an einem Integrationskurs hat ein Ausländer, der sich dauerhaft im Bundesgebiet aufhält, wenn ihm 1. erstmals eine Aufenthaltserlaubnis [...] erteilt wird. [...] Ein Ausländer ist zur Teilnahme an einem Integrationskurs verpflichtet, wenn 1. er nach § 44 einen Anspruch auf Teilnahme hat“ (*Gesetz über den Aufenthalt, die Erwerbstätigkeit und die Integration von Ausländern im Bundesgebiet (Aufenthaltsgesetz – AufenthG: § 44 (1) 1. und § 44a (1) 1.* www.aufenthaltstitel.de/aufenthaltsg.html. Abgerufen am 30.12.2010 um 14:50 Uhr.)

der deutschen Gesellschaft den türkischen Einwanderern insofern völlig genügen, als diese dann mit vollem Eifer die deutsche Sprache erlernten.

Stellt die Erzählerin zu Beginn ihre solcherart unproblematische Haltung zu ihrer eigenen Identität zur Schau, so leitet sie gleichermaßen den thematischen Bezug der folgenden Erzählung ein. Obgleich die Ironie, mit der sie nationale Zuschreibungen beurteilt, ihrer individuellen Distanz geschuldet ist, entgeht sie doch nicht der Betrachtung und Behandlung ihrer Person durch Andere:

„So sind wir zu Türken gemacht worden: von unserer türkischer Verwandtschaft, die uns die angenehmen Seiten ihres Lebens zeigt und uns kopfschüttelnd Familiensinn und Heimatliebe eintrichtert. Von den Deutschen, die uns gern als Idealtürken preisen, weil wir so deutsch sind. Und von uns selbst – weil wir begonnen haben, uns auf die Suche nach unseren Wurzeln zu machen.“⁴⁰⁶

Die Perspektive einer ganzen Generation einnehmend, erläutert die Erzählerin, wie diese zu einer Identität als Türken gekommen seien. Durch Türken und Deutsche gleichermaßen wird die Erzählerin, stellvertretend für ihre Generation, auf ihre türkische Nationalität verwiesen. Diese nimmt sie zwar an – sie stellt fest, dass sie „immer türkischer“ wird⁴⁰⁷ –, thematisiert sich jedoch keineswegs als ‚von sich aus seiende Türkin‘. Vielmehr behauptet sie sich gegen ihre Subsumtion unter die ihr zugewiesene kulturelle Eigenart, die sie auszeichne, als *davon* keinesfalls Betroffene. In dieser Haltung insistiert die Ich-Erzählerin darauf, sich von einer allgemeinen Vorstellung, nach der Migranten in Deutschland eine problematische Identität aufweisen würden, zu unterscheiden:

„Aber ich sitze nicht zwischen allen Stühlen und wanke auch nicht zwischen zwei Welten. [...] Denn offensichtlich bin ich eine ungewöhnliche Deutschtürkin. Ich kann Plateauschuhe nicht ausstehen, und ich habe keine fünf Brüder mit ohnmächtiger Wut im Bauch. [...] Mein Vater schlägt weder uns noch unsere Mutter und kann sogar deutsche Relativsätze bilden.“⁴⁰⁸

Durch die Distanzierung von diesem Stereotyp türkischer Migranten als nicht der deutschen Sprache mächtige, aggressive Großfamilien negiert die Erzählerin also, dass eine solche problematische deutsch-türkische Identität auf ihre Person zutrefte. Schon hier bezieht sich Alanyalis Erzählung explizit auf eine den öffentlichen Diskurs beherrschende Perspektive türkischstämmiger Migranten. Die stereotypen Urteile, die die Erzählerin anführt, verweisen auf den Maßstab des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses, die Migranten auf ihre Integration hin zu beurteilen. Dieser Beurteilung verweigert sich die Erzählerin in Alanyalis Werk, indem sie sich und ihre Familie als Ausnahme charakterisiert. Nun formuliert sie diesen gesellschaftlichen Umgang mit ihrer Person zwar als Grund dafür, ihre Identität überhaupt aus einer nationalkulturellen Perspektive zu betrachten. Jedoch beurteilt sie ihren Umgang damit als einen Prozess produktiver Zusammenführung von türkischer Herkunft und deutscher Heimat und nimmt somit das von außen an sie herangetragene Problem ihrer Identität als zu klärendes an.

Auf der Basis ihres Bewusstseins, integraler Bestandteil der deutschen Gesellschaft zu sein, bildet für die Erzählerin ihre Distanz die Voraussetzung ihrer *selbstbewussten Emanzipation*. Von den Verwandten und der deutschen Gesellschaft als Türkin behandelt, ist laut Erzählerin die *eigene* Entscheidung für die türkische Herkunft der Schlüssel einer positiven Kombination beider Identitäten:

„Wir sind, ganz allmählich, zu bewussten Türken geworden. Zu Hobby-Türken. Freiwilligen Türken. Das unterscheidet uns von jenen, die unter dem Zusammenprall der Kulturen leiden. Wir wissen, dass wir uns aus beiden Kulturen das Beste

⁴⁰⁶ Ebd., S. 17.

⁴⁰⁷ Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 16.

⁴⁰⁸ Ebd.

heraussuchen können. Wir genießen es, dass wir uns über Deutsche *und* Türken lustig machen dürfen und dass es schwer ist, uns als ausländerfeindlich zu beschimpfen. Wir begreifen die Kombination aus deutscher Heimat und türkischer Verwandtschaft als Bereicherung, nicht als Bedrohung.⁴⁰⁹

Die Basis ihrer nationalkulturellen Unbefangenheit, die eine Distanz zu ihrer türkischen Herkunft mit sich bringt, formuliert die Erzählerin als Freiheit, sich auszusuchen, welche kulturellen Momente für sie gelten und welche nicht. Der Verweis auf die Freiwilligkeit, mit der sie sich als Türkin versteht, schließt *vice versa* die Verfangenheit in der türkisch-islamischen *und* der deutschen Kultur konsequent aus. Erst dies macht für sie den Unterschied zwischen Bedrohung und Bereicherung aus. So veranschaulicht die Erzählerin das Urteil, dass nur dann ein antagonistisches Verhältnis zwischen deutscher und türkischer Kultur existiere, wenn die jeweilige nationalkulturelle Herkunft *bestimmend* für die Identität und damit eine Distanz zu ihr unmöglich sei. Dann werde aus der produktiven Kombination beider kultureller Lebenswelten ein repulsives Verhältnis destruktiver Natur. Während die Erzählerin auf diese Art und Weise ihrer Unbefangenheit und Distanz als Basis ihrer Identität die positive Eigenschaft zukommen lässt, die Freiheit einzuschließen, kulturelle Momente wählen zu können, so negiert sie dieselbe Freiheit in Bezug auf die Affirmation nationalkultureller Identität. Eben dieser Standpunkt ermögliche es ihr, Kritik an den Deutschen und den türkischen Migranten und deren kultureller Lebensart zu üben, ohne die deutsche oder türkische Kultur als solche abzulehnen. So stellt sie beide als prinzipiell zustimmungsfähig vor und rehabilitiert sie damit als anerkennungswert.

Die Erzählerin macht ihre zweifach-kulturelle Existenz als eine Erfolgsgeschichte deutscher Integration, bei gleichzeitiger, selbstbewusster Bewahrung der Herkunft, deutlich. Zugleich wird so ein Standpunkt in Bezug auf den neuen Maßstab im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs vorgestellt, der diesen für sich gelten lässt und ihn zugleich ablehnt. Die Verwandlung der Lage der Migranten in das Urteil ‚gescheiterte Integration‘, durch das eine Perspektive auf die soziale Lage der Migranten als *ihrer* Anstrengung und *ihrem* Willen geschuldetes Defizit eingenommen wird, nimmt die Erzählerin an und verweigert zugleich, selbst ein Beispiel dafür zu sein. Entgegen der Migranten, die tatsächlich an ihrer nationalkulturellen Identität festhalten und deswegen in einem negativen Verhältnis zu Deutschland stehen, behauptet die Erzählerin für sich und ihresgleichen, in einem positiven Verhältnis zu deutscher Heimat und türkischer Herkunft zugleich zu stehen.

Unter diesem Maßstab fungieren die sich anschließende Familiengeschichte der Erzählerin, die Migrationsgeschichte ihres Vaters und die gemeinsame Lebensgeschichte in Deutschland als *Beleg* für dessen Gültigkeit. Jedoch erschöpft sich die narrative Strategie von Alanyalis Erzählung keinesfalls in der Beglaubigung, dass eine positive Zusammenführung von deutscher Heimat und türkischer Herkunft möglich sei. Wie bereits erwähnt, postuliert die Erzählerin ihre türkische Identität als *Resultat* ihrer Behandlung. Anstatt die Zuschreibung anderer als Identität zu übernehmen, macht sie sich selbst zum Subjekt der Frage nach dieser. Sie nimmt sie als von außen angetragene Problematik an, beurteilt es als einen Mangel ihrerseits, ihre Identität nicht geklärt zu haben, und sucht anhand eigener Maßstäbe dieses Problem für sich zu lösen. Eine Antwort auf die Frage, was ihre Identität ausmache, wird in Alanyalis Erzählung jedoch nicht gegeben. Vielmehr werden in *Die Blaue Reise* an der Figur der Erzählerin die kontrahierenden Seiten deutscher und türkischer Identitätsmomente betrachtet und von ihr unter dem Maßstab, ob sie zutreffen, an sich selbst durchgespielt. So ist der erste Teil von Alanyalis Erzählung davon geprägt, die Kindheit der Erzählerin und die Geschichte ihrer Eltern auf kulturelle Konflikte, Vorurteile und Gegensätze hin zu befragen. Im zweiten Teil dagegen bildet die Konfrontation der Erzählerin mit kulturellen Vereinnahmungen den Ausgangspunkt, diese Zuweisungen nationalkultureller Momente und Charakteristika anhand ihrer

⁴⁰⁹ Ebd., S. 18.

Person zu überprüfen und ihnen nachzugehen. So begibt sie sich auf die Suche nach der „wahren Türkei“⁴¹⁰ und sucht damit nach Indizien für auf sie zutreffende Identitätsmomente, die sie zugleich als wahre, indem sie sie dem Maßstab ihrer Vorstellung einer ihr *angemessenen* Identität unterzieht, zu finden trachtet.

4.3 Die Zurückweisung des Lebens in der ‚Fremde‘ als kulturelles Integrationsproblem

4.3.1 Deutschland als Grund der Migration

Der Vater der Erzählerin wächst in der Türkei in wohlbehüteten Verhältnissen auf. Seine Mutter trennt sich nach dreizehn Jahren von seinem Vater, der „kein Mann für die Ehe“ gewesen sei.⁴¹¹ Aus diesem Grund ist seine Kindheit und Jugend das Gegenteil einer lieblosen patriarchalischen Hierarchie, die die Erzählerin konstitutiv für den Rest der türkischen Gesellschaft erachtet, denn „es drehte sich alles um ihn“:

„Im Hause Tüzüntürk gab es siebzehn Katzen und bunte Teppiche auf jedem Flecken Boden und so wie die Katzen um seine Beine strichen und seine Füße im dicken Flor versanken, so umgab ihn mit Sanftheit und Wärme die Liebe von Mutter, Großmutter, Tante.“⁴¹²

Während die Tante als Sekretärin in Atatürks Volkspartei für den materiellen Unterhalt der Familie sorgt und Geld für das Studium ihres Neffen spart, ist dieser einer der Besten in der Schule und schafft spielend die Voraussetzung für die weitergehende Ausbildung. Um den Wunsch eines Studiums in Europa zu realisieren, bewirbt er sich in Istanbul für Maschinenbau und um ein Stipendium, um damit Bergbau in England studieren zu können. Auf Anraten seines Vaters jedoch, und „weil die Kunsthochschule am Bosphorus lag und ihr Garten voller Mädchen war, schrieb mein Vater sich für die schönen Künste ein.“⁴¹³ Der Vater, der nun Architektur studiert, freundet sich mit einem deutschen Gastdozenten an, mit dem er in derselben Pension in Istanbul wohnt. Dieser vermittelt ihm ein ganz „persönliches Auslandsprogramm“: Drei Monate soll er auf einer deutschen Baustelle arbeiten.

An die Fahrt nach Deutschland erinnert sich der Vater nur bruchstückhaft:

„Er sagt, es sei eine Höllenfahrt gewesen. ‚Ich habe meinen imaginären Radiergummi genommen und sie aus meinem Gedächtnis gestrichen.‘ Er könne sich nur noch an das Gute erinnern.“⁴¹⁴

In der Reflektion des Vaters, dass er die schlechten Erlebnisse auf der Reise verdrängt hat, thematisiert er ein Bedürfnis, seine Erinnerungen zu idealisieren. Explizit verweist er damit auf die bewusste Verfremdung seiner Erlebnisse, um sie positiv zu gestalten und so das eigene Leben als eine Abfolge guter Erfahrungen zu behandeln.

Die Darstellung der Technik des Vaters, die eigene Lebensgeschichte zu idealisieren, ist der Ausgangspunkt für die Ich-Erzählerin, seiner Biographie und seinen sonstigen durchweg positiven Erfahrungen über das Leben in Deutschland zunächst zu misstrauen.⁴¹⁵ Durch die Ich-Erzählerin wird

⁴¹⁰ Vgl. ebd., S. 224.

⁴¹¹ Vgl. ebd., S. 19.

⁴¹² Ebd., S. 20.

⁴¹³ Ebd., S. 24.

⁴¹⁴ Ebd., S. 26.

⁴¹⁵ „Ich muss oft an den imaginären Radiergummi meines Vaters denken, während ich ihn nach seinen Erfahrungen in Deutschland befrage. Mit seinen Brüdern oder türkischen Freunden ist es dasselbe. Nein, *wir* hatten keine Probleme“,

ein Maßstab etabliert, die Migrationsgeschichte ihres Vaters zu überprüfen, über den die nun erzählte Lebensgeschichte der Eltern im kritischen Blick der Tochter sich als objektive beweisen soll. Denn die Erzählerin besteht auf einer *unverfälschten* Sicht auf die Migration der Elterngeneration und sucht nach „Geschichten aus der Zeit, als sie noch ganz neu in der Klasse waren und es Deutschland noch nicht so leicht machen konnten, ihnen anerkennend auf die Schulter zu klopfen.“⁴¹⁶ Mit dieser Fokussierung findet die Erzählerin auch Momente schlechter Erfahrungen in der Geschichte des Vaters. Seine anfänglich nur rudimentären Deutschkenntnisse beispielsweise waren der Grund, dass ihm zu Beginn seines Lebens in Deutschland ein Zimmer verwehrt wurde:

„Na, was glaubst du, wie viele Zimmer es damals gab für einen Ausländer, der kaum Deutsch sprach. Was glaubst du, wie oft ich mit der Zeitung in der Hand vor der Tür stand und sie sie mir vor der Nase zugeschlagen haben: ‚nix Zimmer‘.“⁴¹⁷

Mit dem Eingeständnis des Vaters, dass sein Dasein in Deutschland nicht alleiniger Ausdruck von Harmonie und Erfolg ist, werden auch seine sonstigen durchaus positiven Erlebnisse aus der kritischen Perspektive der Erzählerin relativiert. Sie erscheinen nicht mehr *pars pro toto* für Migranten-erlebnisse schlechthin, sondern als subjektive und persönliche Erfahrungen. Zugleich verbürgt nun die kritische Perspektive der Tochter als unhinterfragbare Beglaubigungsinstanz die Authentizität und Objektivität der Erlebnisse ihrer Familie. Damit leistet die Migrationsgeschichte des Vaters zweierlei: Der Erfolg des Vaters in Deutschland, der in seinen individuellen Erlebnissen veranschaulicht wird, präsentiert sich erstens als Gegenbeispiel der Vorstellung von notwendigen kulturell bedingten Integrationsschwierigkeiten, die sich aus dem Leben in einem fremden Land zwangsläufig in Form kultureller Antagonismen ergäben. Zweitens wird die individuelle Beispielhaftigkeit der Lebensgeschichte des Vaters von vornherein qua kritischer Perspektive der Tochter vom Verdacht der Idealisierung befreit, womit die Erzählung implizit für sich in Anspruch nimmt, damit ein allgemeines Urteil anschaulich zu machen.

So erzählt der Vater beispielsweise, dass er im Deutschland der 50er-Jahre weniger einer nationalistischen Fremdenfeindlichkeit ausgesetzt war; vielmehr veranlassen ihn die ihn umgebenden moralisierenden Schwaben, sich als Hüter allen Anstands und aller Sittlichkeit verstehend, zu Streitigkeiten. Auf diese hat der Vater jedoch eine schlagende Antwort:

„Manchmal [...], wenn er seinen Wagen im Halteverbot parkte und ihm ein besonders empörter Schwabe den Weg versperrte, ihm den Zeigefinger fast in die Nase steckte und lautstark einen Vortrag über Verkehrsregeln hielt, dann brüllte er genauso laut zurück: ‚Wie sprichst du mit mir, alter Mann? Ich bin nicht schuld, dass du den Krieg verloren hast! Ich habe meinen Wagen kurz ins Halteverbot gestellt, ich habe nicht sechs Millionen Juden in die Gaskammer geschickt!‘ Das, sagte mein Vater, wirkte immer, und grinst. Ich als Deutsche muss schlucken.“⁴¹⁸

sagen sie immer. Und dann erzählen sie, wie sehr sie im Goethe-Institut für ihr schnelles Lernen gelobt wurden. Dass sie lauter deutsche Freunde hatten. Dass man sich nicht wundern müsse, wenn andere einen mieden, wenn man herumlaufe wie ein Bauer und rede wie ein Baby. Sie klingen wie lauter stolze Musterschüler ihres Lieblingslehrers Deutschland.“ (Ebd., S. 28) Dass ein Misstrauen gegenüber Ausländern und deren Integrationsprobleme allein aus ihrer fehlenden Sprachkompetenz und der Art der Bekleidung resultiere, es also allein an den Migranten läge, wie sie in der Gesellschaft behandelt werden und in ihr zurecht kommen, das ist der Erzählerin dann doch zu einseitig und ihrer Vorstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht gemäß. Dass die Erfahrungen von Migration in Deutschland ausschließlich ein Ausdruck von Harmonie seien, erkennt die Erzählerin als konstruierte Idealisierungen einer so nicht realen Welt – die Radiergummikrümel-erlebnisse ihres Vaters geben ihr darin Recht.

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Ebd., S. 29.

⁴¹⁸ Ebd., S. 38. Vielleicht bezieht sich Mehmet Ünlüsoy auf solche wie von Alanyali literarisierte Situationen, wenn er schreibt: „Der Zusammenprall der ursprünglichen und der neuen, fremden deutschen Kultur findet auch auf literarischer Ebene statt. Die Frage dieser anderen deutschen Literatur ist: Wie lassen sich verschiedene Kulturen verbinden, ohne daß die eine die andere behindert oder ihr etwas raubt. [...] Fremdheit und Distanz lösen eine kreative Phantasie aus, die die Sprache bewußt und kunstvoll einsetzt.“ (Ünlüsoy, Mehmet: *Kommunikationsstörungen und Konfrontationen zwischen Deutschen und Ausländern in der Migrantenliteratur*. In: Valentin, Jean-Marie (Hg.): *Germanistik im Konflikt der*

Mit dem Verweis auf die Kollektivschuld der Deutschen an dem kurz zuvor verlorenen Krieg und die Verantwortung für den Holocaust benutzt der Vater ein Argument, dem sich kein seiner nationalen Identität bewusster Deutscher entziehen kann. Dagegen erlaubt gerade die Distanz zu dieser nationalen Schuld es ihm als Türken, sie willkürlich als Anklage anzuwenden, um damit jedes seiner sittlichen Vergehen unter der Last der Anklage verschwinden zu lassen. Selbst seine Tochter kann – als Deutsche – dieser Instrumentalisierung einer historischen Grausamkeit nicht distanziert begegnen.

Mehr als die fehlende Sprachkompetenz und die moralische Spießbürgerlichkeit kann der Vater auch unter dem kritischen Blick seiner Tochter nicht an negativen Erfahrungen bieten. Die Frau des Bauunternehmers, bei dem er für seinen ersten Auslandsaufenthalt in Deutschland untergebracht ist, behandelt ihn so liebevoll wie Mutter, Großmutter und Tante daheim, die schwäbische Frauenwelt liegt dem „exotischen Beau“⁴¹⁹ zu Füßen, und auf der Baustelle, auf der er ein Praktikum macht, erlebt er Ordnung, Disziplin und Sauberkeit, was seinem *Charakter* sehr entgegenkommt.⁴²⁰

„Was mein Vater [...] aber am meisten liebte, war der ‚blaue Anton‘, den alle trugen. Wenn er an den blauen Overall denkt, bekommt er heute noch leuchtende Augen und strahlt übers ganze Gesicht: ‚Das war schön! Darin gehörten wir alle zusammen.‘ [...] ‚Gestern haben wir alle zusammen auf Holzbänken gesessen und Bier getrunken. [...] Wer hier zu Geld kommt, der protzt damit nicht rum, der arbeitet weiter. Standesunterschiede kennen die Deutschen nicht. Hier packen alle mit an.“⁴²¹

In der Erinnerung des Vaters ist sein kurzweiliges Arbeiten geprägt von einem Gefühl der Zusammengehörigkeit und der Anerkennung als ebenbürtiger Kollege. In der Uniformität der Baustellenoveralls gehen alle Unterschiede – ob nationale Identität oder soziale Stellung – verloren, und das Subjekt reduziert sich auf seine Funktion in der Arbeitsgruppe. Als Gleicher unter Gleichen, wobei jeder einen gleich wichtigen Teil zum Zweck der Arbeit auf der Baustelle beiträgt, fühlt sich der Vater zugehörig, was neben der Erfahrung, dass Handwerksmeister ihre Treppengeländer zum Abschied streicheln und selbst die Baustellen gefegt werden, der Grund für ihn ist, nach Deutschland zurückzukehren.

In Alanyalis Erzählung macht sich an der Geschichte des Vaters an dieser Stelle eine Idealisierung der deutschen Verhältnisse für Ausländer anschaulich.⁴²² In den Erinnerungen des Vaters erscheint

Kulturen. Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005. Frankfurt am Main: Peter Lang 2007, S. 128 f. (Bd. 6: *Migrations-, Emigrations-, und Remigrationskulturen – Multikulturalität in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur*)

⁴¹⁹ Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 35. So endet sein erster Besuch des Stuttgarter Tanzkaffees sogleich in einer Liaison: „als der Tanztee vorüber war, nahm sie ihn einfach mit zu sich nach Hause. ‚Ich liebe Deutschland!‘, dachte mein Vater. Kaum war die Wohnungstür hinter ihnen zu, hatte sie die Bluse schon offen. ‚Ich liebe Deutschland!‘, dachte mein Vater. Und als sie zwischen den Laken lagen, da fing die nackte Schwäbin an zu schreien. ‚Feschter! Feschter!‘, rief die Schwäbin. ‚Ich liebe Deutschland!‘, dachte mein Vater.“ (Ebd., S. 35.)

⁴²⁰ Dies verleitet die Erzählerin zu dem Verdacht, der Vater könnte „ein zufällig in der Türkei geborener Deutscher sein.“ Nicht nur diese den Deutschen eigenen Charaktereigenschaften teilt er, sondern er ist zudem glühender Verehrer deutscher Musik: „Wenn es ums Schunkeln ging, war mein Vater immer dabei. Seitdem liebt er auch deutsche Volkslieder mit Männerchören, und ganz besonders Heino.“ (Ebd., S. 39 f.)

⁴²¹ Ebd., S. 40 f.

⁴²² Diese Perspektive, das Dasein von Ausländern in Deutschland und speziell das Gastarbeiterdasein als idealisierend zu bezeichnen, wird der Verfremdung der Lage dieser Menschen nicht gerecht. Ein Zitat über die Beschäftigungssituation ausländischer Arbeiter im Deutschland des Jahres 1962 mag dies verdeutlichen: „1962 streikten über 100 türkische Bergarbeiter in der Essener Schachtanlage Hagenbeck. Die Delegation von zehn streikenden Arbeitern, die ihre Forderungen dem Arbeitgeber mit einer Resolution überreichten, wurde kurz danach verhaftet und abgeschoben. [...] Anfang November legten rund 4.000 italienische Arbeiter, die in einem mit Maschendraht von der Außenwelt abgeschlossenen ‚Italienerdorf‘ lebten, wegen zu niedriger Löhne, schlechtem Essen und unzureichender ärztlicher Versorgung die Arbeit nieder. Dieser eintägige Streik wurde mit Hilfe der Bereitschaftspolizei und des italienischen Vizekonsuls aus Hannover niedergeschlagen.“ (Kamalak; Ufuk 2006: *Arbeitsmigration in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 59.)

Deutschland aufgrund seiner positiven Erfahrungen, dort in seiner Funktion als Hochqualifizierter gebraucht und als solcher anerkannt zu werden, als ihm gemäÙes Land. Doch liegt der Grund dafür nicht zuletzt in seiner Freiheit, sich gerade wegen seiner Ausbildung aussuchen zu können, wo er ein Praktikum macht oder arbeitet. Seine Rückkehr nach Deutschland 1962 mündet denn auch in einer Festanstellung als Architekt in Stuttgart. Wieder sind die Erlebnisse des jungen Architekten geprägt von einem Zusammengehörigkeitsgefühl und unvoreingenommener Anerkennung.⁴²³ Selbst für ihn ungewöhnliche Situationen führen nicht zu einer unüberwindbaren kulturellen Schranke, sondern gehen als Bereicherung in seinen Erfahrungsschatz ein. Kurz nach dem Antritt seines Jobs wird er von Kollegen zur Sauna eingeladen, was bei dem Vater jedoch nur kurz zu Irritationen führt:

„Der Türke, der seine Mutter nie unbekleidet gesehen hatte, saÙ mit wildfremden Kollegen, wildfremden Kolleginnen und noch wildfremderen Fremden in einem heißen Zimmer in Stuttgart und schwitzte. [...] Dann dachte er an den fetten Murat mit den gelben Pickeln, der immer furzen musste, wenn er eine Antwort nicht wusste. Langsam konnte mein Vater den Blick wieder heben. Und ungefähr nach dem zweiten Aufguss war er ein glühender Verehrer der finnischen Saunakultur geworden.“⁴²⁴

Anstatt, dass die kulturelle Differenz der in der Türkei getrennten Badehäuser bei dem Vater zu einer Abwehrreaktion führt – und ihn damit von der deutschen Gesellschaft ausschließt –, konterkariert dieser die Notwendigkeit einer solchen kulturell bedingten Reaktion mit einem kalkulierenden Umgang seiner Scham.⁴²⁵ Die Gedanken an den ehemaligen Schulkameraden Murat ermöglichen es ihm, sich von dem unmittelbaren Gefühl der Scham zu emanzipieren und das Saunaerlebnis als solches zu bewerten. Ähnlich souverän meistert der Vater auch andere Begebenheiten im fremden Deutschland: Auf eine etwas mürrische Stehimbissmitarbeiterin, die ihm auf Anfrage eines Frühstücks im schwäbischen Dialekt unverständlich und schnell die zu wählenden verschiedenen Variationen entgegenwirft, hat er die passende Antwort:

„Da beugte sich mein Vater ebenfalls über die Theke und antwortete ebenso laut: ‚GRRRRRRRR! Wau! Wau! GRRRRRR!!!‘ Nach wenigen Minuten stand ein perfektes Frühstück vor ihm, an diesem und an allen folgenden Morgen.“⁴²⁶

⁴²³ Wieder ist es die Arbeitsstelle, die dieses Gefühl vermittelt: „Und dann war da wieder das Zusammengehörigkeitsgefühl in diesem deutschen Büro, wie damals auf der Baustelle.“ (Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 44.) Wie schon auf der Baustelle erfährt der Vater die Arbeit als Gesamtwerk eines gemeinsamen Zwecks, zu dem jeder seinen wichtigen Teil beiträgt. Dass es sich dabei um eine Idealisierung der Arbeit als Gemeinschaftswerk im Interesse ihres Ergebnisses handelt, veranschaulicht – neben der oben erwähnten Idealisierung der Arbeitsverhältnisse der Gastarbeiter in Deutschland als Idylle – nicht zuletzt das *Entgelt*, welches der Vater erhält.

⁴²⁴ Ebd., S. 45.

⁴²⁵ Insofern kontrastiert der Vater der Erzählerin die in der Literaturwissenschaft vertretene Auffassung, durch die Migration in ein fremdes Land müsse es zu einem Interesse der Bewahrung der eigenen Identität kommen, weil diese durch die fremd-kulturelle Erfahrung infrage gestellt sei. Petra Thore wählt dieses Paradigma als Prämisse ihres theoretischen Zugangs zur Migrantenliteratur, wenn sie sagt, es solle in ihrer Arbeit ein Identitätsbegriff angenommen werden, „der eher davon ausgeht, dass das Subjekt zum aktiven Gestalter seiner Biographie, dass Identität zum Projekt geworden ist“ und, dass „das Subjekt um Kontinuität und Kohärenz bemüht ist, wobei beides keine Selbstverständlichkeit mehr ist“. (Thore, Petra: „*wer bist du hier in dieser stadt, in diesem land, in dieser neuen welt*“. *Die Identitätsbalance in der Fremde in ausgewählten Werken der deutschsprachigen Migrantenliteratur*. Stockholm: Elanders Gotab 2004, S. 68) Eben diese Selbstverständlichkeit, die Thore einem in der Heimat per se integrierten Individuum zu- und einem Zuwanderer abspricht, kontrastiert der Vater der Erzählerin, indem bei ihm eine fremd-kulturelle Erfahrung weder eine Auswirkung auf die eigene Identität hat, noch er dadurch eine Oszillation von Eigenem und Fremden erfährt, wie Thore es formuliert: „Aus dem in die Ursprungsgesellschaft als *per definitionem* integriert verstandenem Individuum wird im Zuge der Integration eines, das sich mit einer völlig neuartigen Integrationsaufgabe in gänzlich neuen Kontexten konfrontiert sieht. Wahrgenommen durch den gespaltenen Blick tauschen das Eigene und das Fremde oszillierend ihre Plätze miteinander und vermischen sich zu nicht mehr eindeutig entflechtbaren Geweben.“ (Ebd., S. 149) Weder ist in der Perspektive des Vaters der Erzählerin das Leben in Deutschland eine von ihm zu bewältigende Integrationsaufgabe, noch lässt sich bei ihm überhaupt die Kategorie des Fremden als Moment seiner Perspektive erkennen; im Gegenteil fühlt er sich gerade zugehörig, anerkannt und in seinen Bedürfnissen und Werten verstanden.

⁴²⁶ Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 46.

Die Mitarbeiterin trägt dem Vater das Frühstücksangebot wenig servil vor; angesichts seines Nichtverstehens schreit sie es ihm gar im Duktus der Selbstverständlichkeit, dass man nur lauter sprechen müsse, damit ein Ausländer es verstehe, ins Gesicht. Die so zunächst zur Anschauung gebrachte gegnerische Haltung wird jedoch durch die bellende Antwort des Vaters außer Kraft gesetzt – es erfolgt kein Rauswurf, sondern die verlangte Bedienung. Auf die darauf bezogene besorgte Frage seiner Tochter, ob er die deutsche Gesellschaft anfangs als abweisend empfunden habe, antwortet dieser:

„Also, dass die deutschen Kellner immer so mürrisch waren, das hat mich gewundert. Man ist freundlich und lässt sein Geld da und wird zur Strafe angemuffelt.‘ Es ist zum Verzweifeln. Sogar die Klagen meines Vaters über Deutschland sind deutsch.“⁴²⁷

Die auf Mitleid abzielende Frage der Tochter ist im Verständnis einer nationalkulturellen Andersartigkeit gestellt, aufgrund derer ihr Vater sich von der deutschen Gesellschaft abgewiesen gefühlt haben müsse. Jedoch antwortet er ihr, ganz im Sinne der fremdenfreundlichen Anerkennung, die seine deutsche Tochter für seine Gefühlslage als Ausländer in Deutschland bemitleidend präsumiert. Mehr noch, er desavouiert eben jene Haltung, die den Status des Ausländers in Deutschland zum Anlass nimmt, in ihm das Opfer fehlender gesellschaftlicher Anerkennung zu sehen und daraus schuldbewusst die Forderung nach Toleranz für seine Andersartigkeit abzuleiten. Mit der in Deutschland wohlbekanntem Klage über die Unfreundlichkeit von Kellnern, die sich aus dem moralischen Bewusstsein speist, dass es sich für Dienstpersonal gehöre, freundlich zu sein – schließlich sichere die eigene Bezahlung deren Unterhalt und damit das eigene Recht auf Servilität –, bekennt sich der Vater nämlich als Anhänger derselben ‚urdeutschen‘ Moralität. Gleichermaßen entkräftet er die Sorge seiner Tochter und damit ihre Vorstellung einer notwendig unter der deutschen Gesellschaft leidenden Ausländerexistenz.

In Bezug auf das Thema von Alanyalis Erzählung wird durch die Inszenierung der Vaterfigur und seiner Migration also das Urteil bloßgestellt, Migrantenexistenzen seien per se der Ausdruck kultureller und nationaler Kollektivbestimmungen. Die Fragen der Ich-Erzählerin erfüllen dabei ein erzählstrategisches Moment: Die von ihr vorgetragenen Urteile werden von ihr als gesellschaftlich allgemeingültig behandelt. In der Selbstverständlichkeit, sie daher auch im Vater wiederfinden zu wollen, offenbaren sie sich zugleich als stereotype Zuschreibungen, denn indem die individuellen Erfahrungen des Vaters sich als unzutreffend erweisen, wird der Maßstab der Erzählerin seiner Allgemeinheit beraubt. Eine letzte Anekdote veranschaulicht dies:

Ganz im Gegenteil zu der Vorstellung seiner Tochter wird dem Vater selbst im restriktiven Stammtischplatzvergabemilieu gastronomischer Einrichtungen der Zugang nicht verwehrt, womit er auch die letzte ‚Hürde‘ von Nicht-Zugehörigkeit überwindet:

„Eines Abends war er in der Kneipe, die er in Stuttgart immer mit den Kollegen besuchte, kein Platz mehr frei. Nur der Stammtisch, den mein Vater immer neidisch beobachtete und auf dessen Mitte ein Aschenbecher mit Wimpel thronte, stand leer in der Ecke. Während mein Vater sich umsah, erkannte ihn der Wirt und winkte ihn heran: ‚Scho rächd!‘ Mein Vater nahm Platz und fühlte sich wie der König der Kneipe, sagte er. Er saß am Stammtisch. Jetzt war er in Deutschland angekommen.“⁴²⁸

⁴²⁷ Ebd., S. 47.

⁴²⁸ Ebd., S. 49.

Resümierend lässt sich also festhalten, dass die Biographie des Vaters schon in der Türkei deren individuelle Besonderheit in dem von weiblicher Liebe bestimmten Familienverhältnis vermittelt, welches frei ist von der sonst die Kultur bestimmenden patriarchalen Konstitution. Zudem ist die materiell gesicherte Ausbildung begleitet von Erziehungsprinzipien, die in der Familie durch deren bürgerlich-liberales und aufgeklärtes Selbstbewusstsein bestimmt sind. Mit *diesem* Familienkontext ausgestattet, erfährt der Vater der Erzählerin Deutschland als ein Land in Übereinstimmung mit seinen Auffassungen, die dortigen gesellschaftlichen Verhältnisse, die ihm beruflichen und damit materiellen Erfolg beschere, als ihm gemäß und sich selbst als ihnen zugehörig und von ihnen anerkannt.

Die Entscheidung, nach Deutschland auszuwandern, wird zudem nicht etwa aufgrund materieller, kultureller oder gesellschaftspolitischer Nöte im Heimatland vorgestellt. Vielmehr verdankt sie sich der individuellen Kongruenz von Subjekt und Gesellschaft, die der Vater in Deutschland erlebt. Sein *Erfolg* in den deutschen Verhältnissen und die dort gesellschaftlich und kulturell herrschenden Werte und Normen selbst sind es also, die ihn zu einem Aufenthalt im fremden Land bewegen. Damit wird an der Figur des Vaters herausgestellt, dass das Subjekt sich nicht notwendig über seine Herkunft als ‚Anderer‘ konstituiert. Umgekehrt erweisen sich kulturelle Fremderfahrungen nicht als Folge kultureller Bestimmung der Identität, sondern als Resultate der Urteile der Subjekte. Um die Tragweite der so zur Anschauung kommenden Position zu erläutern, ist an dieser Stelle ein kurzer Exkurs zur Konstruktion des Fremden notwendig.

Exkurs II

Interkulturelle Literatur als Gegenbeispiel zur Konstruktion des Fremden

Die Forschung um die Kategorie der Fremdheit und des Fremden erfreut sich schon seit langer Zeit eines solch großen wissenschaftlichen Interesses, dass – um es mit Uta Schaffers Worten zu sagen – in dieser Hinsicht von „Inflation zu sprechen [...] schon fast als euphemistisch gelten“ könnte.⁴²⁹ Daher sei an dieser Stelle aus den vielfältigen Definitionen, Ansätzen und Kategorisierungen zum Thema des Fremden und der Fremdheit der reduzierte Versuch gemacht, einige allgemeine Konstruktionsprinzipien kurz und daher auch nur rudimentär zusammenzutragen und in einen logischen Zusammenhang zu bringen. Im Ausgangspunkt der Bestimmung des Fremden finden sich in der Forschungsliteratur häufig Überschneidungen zur Kategorie des ‚Anderen‘.⁴³⁰ Für den Unterschied zur Kategorie des Fremden lässt sich diesbezüglich jedoch zweierlei anbringen: Folgt man der Philosophie der Alterität⁴³¹, wie es beispielsweise bei Selyha Benhabibs Argumentation zu diesem Thema der Fall zu sein scheint, so ist die Kategorie des Anderen zum einen als eine anthropologische Konstante des Subjekts zu begreifen, denn das „Ich ist nur deshalb ein Ich, weil es sich von

⁴²⁹ Schaffers, Uta: *Konstruktionen der Fremde. Erfahren, verschriftlicht und erlesen am Beispiel Japan*. Berlin, New York: de Gruyter 2006, S. 21. (*Spectrum Literaturwissenschaft. Komparatistische Studien* Bd. 8.)

⁴³⁰ Selyha Benhabib beispielsweise benutzt den ‚Anderen‘ synonym zu dem ‚kulturell Anderen‘, was dieselben Implikationen mit sich bringt, die der Differenz der Kulturen überhaupt zugeordnet werden. (Vgl. Benhabib 2007: *Gleichheit und Vielheit im öffentlichen Diskurs Europas*, S. 59-82.)

⁴³¹ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.; Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani (Hg.) Freiburg, München: Alber 1998. (*Alber Studienausgabe*) Michael Hofmann beschreibt diesen philosophischen Ansatz folgendermaßen: „Die Philosophie der Alterität, die Bernhard Waldenfels und insbesondere Emmanuel Lévinas entwickelt haben, geht von der Grundthese aus, dass die Begegnung mit dem Anderen eine ursprüngliche Erfahrung darstellt, ohne die eine Konstitution des Ich gar nicht denkbar ist. Im Gegensatz zu der traditionellen Bewusstseinsphilosophie [...] fasst diese philosophische Konzeption den Anspruch des Anderen als eine fundamentale Gegebenheit der menschlichen Existenz und die Antwort auf den Anderen als die Konstituierung auch des Eigenen.“ (Hoffmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 19.)

einem imaginären ‚Anderen‘ unterscheidet.⁴³² In dieser Perspektive bleibt jedoch das Subjekt bei sich, da es *sich* zu allen Anderen in ein abgrenzendes Verhältnis setzt und setzen kann; das Begreifen als Gemeinschaft ist hier also nicht prioritär. Zum anderen lässt sich der Abgrenzung des Subjekts als Ich vom Anderen zunächst kein Urteil über diesen Anderen entnehmen. Dem Ansatz von Alois Wierlacher folgend, müsse angesichts der Kategorie des Fremden eben ein solches jedoch supponiert werden:

„Menschen sehen und erleben unbekannte und abweichende Alteritäten im Rahmen des Spannungsverhältnisses von personaler und kultureller Identität durch den Filter ihres Vorverständnisses. Das Fremde ist folglich nicht das Andere (Alterität, *alterity*), auch nicht das von uns Abweichende, sondern stets das ‚aufgefasste‘ Andere (*foreignness, strageness*), also ein Interpretament der Andersheit und Differenz [Herv. i.O.]“⁴³³

Mit diesem Paradigma der Xenologieforschung ist – in Anlehnung an eine die kulturelle Identität auszeichnende Auffassung einer determinierten Wahrnehmung des Subjekts – das Fremde doppelt bestimmt. Es ist einerseits keine objektive Größe, sondern der Interpretation des urteilenden Subjekts geschuldet und damit einer „komplexen Beziehung“⁴³⁴ ausgesetzt, und andererseits wird es deswegen als reine Konstruktion aufgefasst. In diese psychologisierende Richtung gehen daher viele Ansätze des imaginierten Fremden. Julia Kristeva, deren Konzept einen sehr prominenten Platz in dieser Hinsicht einnimmt, erklärt den Fremden konsequent als bloßes Produkt der Psyche, und zwar als Resultat seiner eigenen Existenz in ihr:

„Auf befremdliche Weise ist der Fremde in uns selbst: Er ist die verborgene Seite unserer Identität, der Raum, der unsere Bleibe zunichte macht, die Zeit, in der das Einverständnis und die Sympathie zugrunde gehen. Wenn wir ihn in uns selbst erkennen, verhindern wir, dass wir ihn selbst verabscheuen. Als Symptom, das gerade das ‚wir‘ problematisch, vielleicht sogar unmöglich macht, entsteht der Fremde, wenn in mir das Bewußtsein meiner Differenz auftaucht, und er hört auf zu bestehen, wenn wir uns alle als Fremde erkennen, widerspenstig gegen Bindungen und Gemeinschaften.“⁴³⁵

Ellen Brokopf schließt aus dieser Bestimmung zweierlei. Zum einen entnimmt sie Kristevas Ansatz zum Fremden dessen schon erwähnte Konstruiertheit, jedoch zum anderen als *Funktion*: „In diesem Sinne sollte beachtet werden, dass [...] der Fremde eine konstruierte Kategorie für eine identitätsstiftende Funktion ist“⁴³⁶. Damit benennt sie den Übergang, das Fremde als notwendiges Komplement zu einer eigenen überindividuellen, also kollektiven Identität zu verstehen, die nur dadurch geschaffen sei und erhalten bleibe. Dass dieser Übergang schon in der Semantik des Wortes enthalten ist, darauf verweist Michael Hofmann, ohne jedoch auf die damit implizierte kollektive Zu-

⁴³² Benhabib 2007: *Gleichheit und Vielheit im öffentlichen Diskurs Europas*, S. 68. Die logische Unmöglichkeit, die Benhabib dem Leser aufgibt, wie das Subjekt eine *Imagination* des Anderen vollziehen kann, um *damit* sich selbst zu schaffen, sei an dieser Stelle nicht weiter hinterfragt.

⁴³³ Wierlacher, Alois; Albrecht, Corinna: *Kulturwissenschaftliche Xenologie*. In: Nünning, Ansgar; Nünning, Vera (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2008, S. 284.

⁴³⁴ „Obwohl das Fremde in der unmittelbaren, unreflektierten Wahrnehmung als eine Eigenschaft der damit in Verbindung gebrachten Person oder Sache verstanden wird, ist diese Kategorie viel eher der Ausdruck einer komplexen Beziehung: In welchem Verhältnis sehe ich mich selbst zu einer Person, Sache oder Situation? In welchem Verhältnis steht diese Person, Sache oder Situation zu der augenblicklichen Umgebung? Ob jemand oder etwas als fremd bezeichnet wird, ist abhängig davon, was als Eigenes wahrgenommen und was dem Anderen zugeschrieben wird.“ (Schaffers 2006: *Konstruktionen der Fremde*, S. 22.)

⁴³⁵ Kristeva, Julia: *Fremde sind wir uns selbst*. Übers. von Xenia Rajewsky. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 11. Inwiefern Ellen Brokopf darin die Konstruktion des Fremden im Gegensatz zum Anderen wiederfindet, erscheint rätselhaft und nicht nachvollziehbar: „Damit zeigt Kristeva den Unterschied zwischen dem Anderen und dem Fremden und entlarvt letzteren als eine Konstruktion“ (Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 55.)

⁴³⁶ Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 57.

schreibung des Subjekts Bezug zu nehmen. Den Progress der Bestimmung des Fremden als Objekt der subjektiven Kollektivverortung anscheinend antizipierend, bezeichnet Hofmann diese semantische Ebene in seinem Überblicksartikel zu Konzepten und Modellen zur Fremdheit jedoch als „ganz wichtige Bedeutung“:

„Fremd ist, was von fremder Art ist und als fremdartig gilt. Hier erscheint der Fremde als das Unvertraute, als das, was in seiner Erscheinung und möglicherweise auch in seinem ‚Wesen‘ als grundsätzlich verschieden von dem Subjekt betrachtet wird, von dem die Bestimmung ausgeht.“⁴³⁷

In der Beurteilung des Fremden als Nicht-Zugehöriger ist durch ihn selbst in seiner Andersartigkeit der Beweis dafür geliefert und gleichermaßen die eigene überindividuelle Gesamtheit ins Recht gesetzt. In der Forschung wird dies als faktisch durch die Kultur vorgegebene Wahrnehmung⁴³⁸ bestimmt, oder aber als für die eigene Kultur konstituierend charakterisiert, wobei die Nähe zur Theorie der Alterität auf der Ebene kollektiver Identitätskonstruktionen wieder aufscheint, wie Ortrud Gutjahr veranschaulicht:

„Das solchermaßen für den eigenen kulturellen Kontext inszenierte Fremde ist demnach auch Teil einer kulturdistinktiven Beziehungsdefinition, die erst Selbstdefinition ermöglicht, da jede Selbstzuschreibung Alterität, von der sich das Selbst abgrenzend profiliert, in Anspruch nehmen muss.“⁴³⁹

Auf Basis dieser Bestimmung des Fremden und seiner Beziehung zur Kultur als überindividuelle Gemeinsamkeit, welche für die Stringenz ihrer Existenz den Anderen als den *Fremden* benötigt, kehrt dieser theoretische Fortschritt wiederum zur Anthropologie zurück und entzieht sich damit dem Urteil des Individuums. So verstanden ist Kultur also a priori als kollektive Selbstbeschreibung losgelöst vom Subjekt, in dem das Verhältnis von Eigenem und Anderen auf das kulturelle Kollektiv übertragen wird. Dies beinhaltet gleichermaßen, dass die Übersetzung, den Anderen als Fremden zu beurteilen, notwendig für den Erhalt der Kohärenz eigener Kultur sei. So wird das Urteil, welches den Fremden als den Nicht-Zugehörigen charakterisiert und ihn als Interpretament von Differenz konstituiert, in das ‚notwendige‘ Verhältnis kultureller Distinktion aufgelöst. Werner Faulstich, der in seinem Artikel von Fremdheit als einem Beziehungsmodus ausgeht – geprägt durch die Antipoden Anziehung und Abstoßung, Bedrohung und Faszination –, schreibt, dass diese „Dramaturgie von Kultur“ durch das Fremdartige eine „anthropologische Universalie“ sei, da „[e]rst das Andere [...] Identität“ als einen immerwährenden Prozess ermögliche. Deswegen sei das „Phänomen des Fremden als solches [...] kulturkonstitutiv“.⁴⁴⁰ Jene Bestimmungen dienen nun als Basis einer sie selbst relativierenden Bestrebung im wissenschaftlichen Diskurs: Fremdheit selbst wird zum Gegenstand eigener wissenschaftlicher Betrachtung, und zwar im Sinne ihrer Aufhebbarkeit. Ob dies jedoch überhaupt möglich sei, ist dementsprechend ‚bisher‘ einem wissenschaftlichen Konsens ent-rückt:

⁴³⁷ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 15.

⁴³⁸ „Obgleich die Deutung *fremd* durch das Subjekt auch von der persönlichen Geschichte sowie der individuellen Wahrnehmungshaltung abhängig ist, ist diese Interpretation aber auch fest verankert in der kulturellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit des Subjekts. Die Kultur gibt – durchaus wandelbare – Deutungsrahmen und verschiedene Modelle der Wahrnehmung und Funktionszuschreibung vor, die dem Einzelnen meist gar nicht bewusst sind, seine Interpretation und Konstruktion aber entscheidend bestimmen. [Herv. i.O.]“ (Schaffers 2006: *Konstruktionen der Fremde*, S. 23.)

⁴³⁹ Gutjahr, Ortrud (2002): *Fremde als Literarische Inszenierung*. In: Gutjahr, Ortrud (Hg.): *Fremde*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 48. (*Freiburger Literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* Bd. 21.)

⁴⁴⁰ Faulstich, Werner: *Zwischen Exotik, Heil und Horror. Das Fremdartige als Dramaturgie von Kultur*. In: Hess-Lüttich, Ernest W. B.; Siegrist, Christoph; Würffel, Stefan B. (Hgg.): *Fremdverstehen in Sprache, Literatur und Medien*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1996, S. 418 ff. (*Cross Cultural Kommunikation* Bd. 4.)

„Gerade in den heutigen Gesellschaften ist die interkulturelle Begegnung also nicht mehr nur etwas, das denen widerfährt, welche die Heimat verlassen; nein, auch denen, die zu Hause bleiben, wird eine Begegnung mit dem Fremden zugemutet oder ermöglicht. Dass der Fremde zunächst bedrohlich erscheinen, aber auch Faszination auslösen kann, gehört offenbar zu den Grundkonstellationen einer Phänomenologie des Fremden. Das Bedrohliche kann durch eine Überwindung des Unbekannten durch Wissen entschärft werden; ob die Fremdheit des Fremden vollständig aufgehoben werden kann und soll, steht dahin und ist Gegenstand kontroverser Debatten.“⁴⁴¹

Dadurch, dass das Fremde – so verstanden immer auch eine Zumutung – als anthropologische Konstante gesetzt wird, lässt sich die negative Konsequenz daraus nur durch eine Aufhebung der Fremdheit erreichen, also dadurch, dass in einer Auseinandersetzung mit dem Fremden *Verständnis* erzielt werde. Arpad A. Sölter, der die Theorien von Simmel, Habermas und Huntington zur kulturellen Fremdheit thematisiert, kommt in dieser Hinsicht zu einem Ergebnis, aufgrund dessen er für Bedingungen eines interkulturellen Konsens plädiert, damit „Verständigung gelingen kann“:

„Auch in modernen Gesellschaften ist das Bedürfnis nach Abgrenzung, nach ‚Andersein‘, sind Unterscheidungen und exklusive Gruppenbildungen nicht nur unvermeidlich, sondern durchaus normal und erforderlich.“⁴⁴²

Insofern also der Fremde nunmehr Urteil und reale Existenz ist, er zudem in allen modernen Gesellschaften, die sich wiederum als Kulturen definieren, anzutreffen ist, sind Verständnis und Verständigung für den Fremd-Kulturellen laut Schaffer gerade aufgrund der Konsequenzen, die aus der Beurteilung über ihn gezogen werden können⁴⁴³, allen wissenschaftlichen Ansätzen ein Bedürfnis:

„Ohne Ausnahme verweisen alle Erklärungs- und Definitionsansätze über das Fremde, von den philosophischen über die psychologischen, soziologischen bis hin zu den kompilatorischen immer wieder darauf, welche unmittelbaren Konsequenzen insbesondere das unhinterfragte Bild vom Fremden für den konkreten Umgang damit und für die konkreten Begegnungen haben kann. Nicht zuletzt diese Tatsache macht es notwendig, dass der Begriff und die Kategorie im gesellschaftlichen und vor allem im erzieherischen Kontext weiterhin intensiv reflektiert wird.“⁴⁴⁴

Zusammenfassend lässt sich zu den Konstruktionsprinzipien des Fremden also Folgendes festhalten: Ausgehend von dem Paradigma der Alterität, nachdem das Bewusstsein sich über die Abgrenzung zu (imaginierten) Anderen konstituiert, wird der Fremde als Interpretation, also subjektive Auffassung über den Anderen bestimmt. Ist also im ersten Schritt nur ein abstraktes Verhältnis vom Subjekt als sich von der Welt getrennt Begreifendes aufgemacht, tritt nun ein Urteil über den Anderen hinzu. Als Fremder ist er nicht mehr nur Nicht-Ich, sondern er wird ebenso zum Nicht-Wir, und zwar als Konstrukt mit der Funktion, das Wir als Identität zu stiften. Die Notwendigkeit dieser Funktion wiederum wird entweder der Kultur selbst entnommen, die wahrnehmungsspezifische

⁴⁴¹ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 18.

⁴⁴² Sölter, Arpad A.: *Die Einbeziehung des Fremden. Reflexionen zur kulturellen Fremdheit bei Simmel, Habermas und Huntington*. In: Sölter, Arpad A.; Breuer, Ingo (Hgg.): *Der fremde Blick. Perspektiven interkultureller Kommunikation und Hermeneutik. Ergebnisse der DAAD-Tagung in London, 17.-19. Juni 1996*. Wien: Studien Verlag 1997, S. 48 f.

⁴⁴³ Die negative Konsequenz aus dem ‚unhinterfragten‘ Bild des Fremden macht Faulstich sehr plastisch und leitet so aus dieser Universalie des Fremden die notwendige Existenz von Feindbildern ab, die die Existenzbedrohung der eigenen Gemeinschaft durch sie überfremdende fremde Massen legitimiert: „Das Fremde oder die Fremden sind nicht einfach nur das Nicht-Ich oder das Nicht-Wir, sondern sie rücken uns auf die Pelle, stellen uns selbst, und eigentlich von uns gar nicht gewollt, infrage. Das Fremde bedroht die Identität des Ich, sein Selbstverständnis, seine Selbstwahrnehmung, seine Selbstdarstellung. Die Fremden bedrohen die Identität der sozialen Gruppe, des Kollektivs, der Nation.“ (Faulstich 1996: *Zwischen Exotik, Heil und Horror*, S. 418.)

⁴⁴⁴ Schaffers 2006: *Konstruktionen der Fremde*, S. 27.

Deutungsrahmen vorgebe, oder aber als in ihrer Kohärenz sie konstituierend begriffen. So wird der Fremde als konstruierte Kategorie kulturkonstitutiv und damit in den Rang kulturanthropologischer Distinktion gehoben; dem Urteil des Individuums einerseits entrückt und gleichermaßen als Produkt seiner Auffassung, seines Urteils festgehalten. Damit nun der Umgang mit dem allgegenwärtigen Fremden für ihn nicht negativ ausgeht, ist daher einerseits die Frage eröffnet, ob Verständigung bis hin zu seiner Transformation ins Eigene möglich sei, was andererseits nur über die Reflektion der eigenen Wahrnehmungskonstruktion und durch das Wissen um den Fremden ermöglicht werden könne. Da all diese Bestimmungen von Fremd und Eigen zwar als Urteil festgehalten, jedoch rein in ein Verhältnis notwendiger Distinktion aufgelöst werden, ergeben sich daraus keine inhaltlichen Konkretionen. Denn schon die Kategorie Fremdheit ist eine ‚leere‘ Abstraktion, da sie ohne das Konkrete auskommt, das nötig ist, das Verhältnis zu klären, *wozu* etwas oder jemand fremd ist. Das heißt, ohne eine inhaltliche Bestimmung, was oder wer fremd ist, bleibt bei Fremdheit oder Fremde nur die negative Existenz des Nichtfremden bestehen, die wiederum das Eigene konstituiert – eine weitere leere Abstraktion, die ohne Inhalt zu denken schwerfällt, jedoch eine produktive Kraft in Bezug auf Differenzen kultureller oder nationaler Kollektivbestimmungen darstellt.

Eben diese kulturellen beziehungsweise nationalen Kollektivbestimmungen konterkariert der Vater der Erzählerin. Er macht anschaulich, dass fremde, also ungewöhnliche und dem Subjekt unbekanntere Situationen dem eigenen Verständnis gewahr und in Bezug auf die eigenen Urteile überprüft werden. Je nach dem daraus folgenden Resultat wird – so stellt es der Vater dar – die Situation angenommen oder abgelehnt. Fremdes, also das Urteil einer Differenz aus dem Vergleich eigener Sitten, Normen und Werte mit anderen, erweist sich ebenso wenig als Problem seiner Identität, wie Fremdheit selbst ihm und seiner späteren Frau kein *eigenes* Problem ist. In den elterlichen Erinnerungen ist dementsprechend weder der Versuch thematisiert, Fremdheit zu überwinden, noch wird die Fremdheit als Hindernis für Verständigung und Verständnis überhaupt beurteilt. Es ist ebenso wenig der Fall, dass Fremdheit oder das eigene Fremdsein als unüberwindbare Schranke der Akzeptanz des Eigenen thematisiert wird.

Insofern stehen die Figuren in Alanyalis autobiographischer Familiengeschichte und ihre interkulturellen Erfahrungen konträr gegen die in der interkulturellen Literaturwissenschaft sehr häufig anzutreffende Perspektive, nach der die interkulturelle Literatur einen Ausdruck eben jener Konstruktion des Fremden darstellt und ihr gerade deswegen – dies wird in einem späteren Exkurs näher zu erläutern sein – das spezifische Potenzial zugesprochen wird, Fremdheit abzubauen.

4.3.2 Die Zurückweisung kultureller Antagonismen

Die Geschichte, wie ihre Mutter mit ihrem Vater zusammenkamen, erfragt die Erzählerin „mit dem angemessenen kritischen Bewusstsein einer für multikulturelle Probleme sensibilisierten Deutsch-Türkin“⁴⁴⁵ und wird, wie die folgenden Beispiele zeigen, auf ganzer Linie enttäuscht. Weder der kulturelle Hintergrund des Vaters und seiner Familie, noch die deutsche Gesellschaft im Allgemeinen oder die moralisch-sittlichen Werte und Normen der Mutter und ihrer Familie bieten Anlass für multikulturelle Gegensätze.

Wurde an der Figur des Vaters das Urteil des ‚Fremden‘ anschaulich konterkariert, so wird anhand der Liebesgeschichte mit der Mutter das Urteil plausibel gemacht, dass aus der Differenz verschiedener nationalkultureller Hintergründe nicht notwendigerweise ein sich in den Individuen einstel-

⁴⁴⁵ Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 56 f.

lender Gegensatz resultiert. Vielmehr zeigt sich, dass der kulturelle Umgang miteinander abhängig von den Urteilen und sozialen Voraussetzungen der Individuen ist.

Auf die Frage, ob die Beziehung einer Deutschen mit einem Türken in den 60er-Jahren nicht schwierig gewesen sei, antwortet die Mutter:

„Nö‘ [...] Die Türken, die meine Mutter über ihre Freundin kennengelernt hatte, waren auch keine Gastarbeiter, sondern Studenten und meist stammten sie aus wohlhabenden Familien. In denen gehörte es jahrzehntelang zum guten Ton, die Söhne an deutsche Universitäten zu schicken. ‚Außerdem‘, sagt meine Mutter, ‚war dein Vater gar nicht türkisch. Er war eigentlich ziemlich untürkisch. Eher kosmopolitisch. [...] Dein Vater meinte immer, er könne überall leben.‘ Das gefiel dem Mädchen aus Korbach.“⁴⁴⁶

Entgegen der selbstbewusst vorgetragenen nationalen Identität der türkischen Kommilitonen des Vaters weist dieser gerade keine ‚türkischen‘ Eigenschaften dieser Art auf und ist daher frei von einer nationalkulturellen Parteinahme gegen Deutschland. Eine solch kosmopolitische Haltung bewahrt ihn nicht nur vor einer türkischen Engstirnigkeit, sondern sichert ihm zudem die Zuneigung seiner späteren Frau.⁴⁴⁷ Die Frage der Tochter wiederum, ob sie nie als „Ausländerflittchen“ beschimpft worden sei, muss diese negieren, denn „für eine Hure“ sei sie „auch ohne meinen Vater gehalten worden“.⁴⁴⁸ Selbst die Religion, die die Mutter als Pastorentochter vom muslimischen Freund trennt, wird nicht als kulturelle Schranke, sondern als ein sich harmonisch ergänzendes Verhältnis dargestellt, wie der Besuch bei einem Weihnachtsfest im heimischen Korbach der Mutter zeigt. Während der Rest der Familie das Huhn isst, welches für den muslimischen Gast gedacht war, „stürzte sich mein Vater auf den Schweinebraten [...] Dabei erzählte mein Opa Geschichten aus der Bibel und mein Vater ergänzte mit Berichten von Originalschauplätzen.“⁴⁴⁹ Das nicht-dogmatische Verhältnis des Vaters zur islamischen Religion rührt von seiner kemalistischen Erziehung. Sein Großvater, der die Reformen Atatürks verehrte, lehrte ihn, dass das Wichtigste nicht die Gebete seien, sondern der Glaube, und den habe „man im Kopf und im Herzen.“⁴⁵⁰ Dieses Verständnis vom Islam als eine durch die *individuelle* Gläubigkeit sich auszeichnende Religion erlaubt dem Vater nicht nur eine relativierte Handhabung des fünfmal täglich abzuhaltenden rituellen Gebets und die Nichteinhaltung des Fastens, sondern ebenso das Verzehren von Schweinefleisch, *ohne* dabei seinem islamischen Glauben zu widersprechen.

Genau diese durch den Kemalismus liberalisierte religiöse Auffassung ist es, die die Gemeinsamkeit des Vaters und des Pastors stiftet:

⁴⁴⁶ Ebd., S. 57.

⁴⁴⁷ Somit erfüllt der Vater der Erzählerin die wesentliche Bedingung, die Rafael de la Vega für ein harmonisches multikulturelles Zusammenleben erachtet: „Der wichtigste davon, ja vielleicht der einzige, der – Erfolg vorausgesetzt – eine dauerhafte und solide Brücke zwischen zwei Kulturen herstellen kann, ist die ‚Mestizierung‘ durch Mischehen.“ (Vega de la, Rafael: *Einige soziokulturelle Überlegungen zum Problem der multikulturellen Gesellschaft*. In: Ertelt-Vieth, Astrid (Hg.): *Sprache, Kultur, Identität. Selbst- und Fremdwahrnehmung in Ost- und Westeuropa*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1993, S. 140. (*Europäische Hochschulschriften*: Reihe 21, *Linguistik* Bd. 123.)

⁴⁴⁸ Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 58. Die dazugehörige Anekdote soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden: „Einmal hatte sie nach einer Party früh am Morgen auf der Heimfahrt in der Straßenbahn kein Kleingeld für den Schaffner, der damals noch durch die Züge ging. Während sie in der Tasche kramte, starrte der Mann auf ihren Minirock und grinste anzüglich: ‚Na, du willst mir doch nicht erzählen, dass du heute Nacht nicht genug verdient hast!‘ – ‚Doch, doch‘, habe sie da geantwortet, ‚aber nur große Scheine!‘ Ich seufzte.“ (Ebd.)

⁴⁴⁹ Ebd., S. 61.

⁴⁵⁰ Ebd., S. 62 f. Dass diese moderne Auffassung nicht nur vom Vater geteilt wird, demonstriert ebenso seine Tante, die die moralisch-religiösen Gebote ihren Bedürfnissen gemäß anzuwenden weiß: „Ebenso gerne ließ sie sich während des Sonntagsbrunches belügen, wenn eine Schweinewurst ihr gar zu gut schmeckte. Denn wenn ein Moslem belogen werde, komme der Lügner in die Hölle und nicht der Moslem. War ihr nach Alkohol zumute, griff sie zu einer anderen Taktik. Whiskey und Rakı waren gut gegen ihren chronischen Husten, Rotwein gut fürs Herz und zu Weißwein ließ sie sich überreden, weil es schließlich die Höflichkeit gebot.“ (Ebd., S. 146.)

„Wilhelm war Hobbyhistoriker und hielt Atatürk zufällig für eine der spannendsten Figuren der Weltgeschichte. So leerten sie Bier um Bier und so manchen Schnaps, und stritten. Über einen Gott, der einen Sohn gezeugt haben soll wie ein Mensch, und einen Staatsmann, der Religion fürchtete wie der Teufel das Weihwasser. Der eine verehrte das Mitgefühl Jesu, der andere pries Mohammeds Kampfgeist, beide schwärmten von Atatürk“⁴⁵¹

So wie die moderne türkisch-islamische Auffassung des Vaters kulturelle Gegensätze in den deutschen Verhältnissen obsolet macht, indem dieser kulturelle Differenzen produktiv für sich aufzulösen weiß, so ist umgekehrt die Reise der Mutter zur Familie des Vaters nach Izmir ebenso wenig von antagonistischen Erfahrungen, kulturellen Problemen oder schockierenden Fremderfahrungen geprägt:

„Und“, frage ich, „was hast du über die Reise gedacht?“ Das Mädchen aus Korbach, zum ersten Mal im Orient! „Schön war’s“, sagt meine Mutter. „Und?“, frage ich noch einmal. Ich werde ungeduldig: „Das muss doch alles ganz fremd gewesen sein! Was hat dich am meisten gewundert?“ „Na ja“, sagt meine Mutter, „das Mittelmeer hat mich sehr enttäuscht.“⁴⁵²

Wie schon zuvor wird der Maßstab der Erzählerin, laut dem die Erfahrungen der Eltern doch – aufgrund der verschiedenen Herkunft beider – multikulturell bedingte Probleme oder Besonderheiten in der jeweiligen Gesellschaft oder der eigenen kulturellen Wahrnehmung beinhalten müssten, mehr als enttäuscht. Das von ihr unterstellte Fremdheitsgefühl, welches aufgrund der eigenen kulturellen Sozialisation angesichts der davon abweichenden türkischen Lebenswelt doch eintreten, der Mutter zumindest auffallen, wenn nicht sie gar erschüttern müsste, kann diese nicht bestätigen. Vielmehr desavouiert sie die Vorstellung einer mit der Differenz von kulturellen Lebenswelten einhergehenden Rückwirkung auf die Wahrnehmung, die sich im Gefühl der Fremdheit, also der Nicht-Zugehörigkeit äußere. Weder macht die Mutter eine solche Erfahrung, als sie in die Heimat ihres zukünftigen Mannes reist, noch während oder nach der Hochzeit. So scheitert auch der letzte Versuch der Erzählerin, multikulturelle Probleme in der Beziehung der Eltern aufzufinden. Deren Hochzeitsbild betrachtend äußert sie die Sorge, die Mutter sei aufgrund der türkischen Verwandtschaft des Vaters nach der Eheschließung unglücklich gewesen. Jedoch offenbart diese die Befürchtungen ihrer Tochter als haltlos, indem sie ihren konsternierten Blick damit begründet, dass sie mit ihrer Frisur unzufrieden gewesen sei:

„Meine Mutter aber hat als Einzige einen merkwürdig ernsten, fast resignierten Blick im Gesicht, als würde sie gleich mit den Schultern zucken: ‚Sehr glücklich siehst du aber nicht aus...‘, meine ich besorgt und denke an die türkische Familie, denke an den feindlichen Harem, der meinen Vater streng bewachte. ‚Guck dir doch mal die blöde Frisur an!‘, schimpft meine Mutter. ‚So eine blöde türkische Friseurin hat mir die Haare zum Monsterturm toupiert!‘“⁴⁵³

Die Sorge der Erzählerin, das Lebensglück der Mutter könnte aufgrund der neuen türkischen Verwandtschaft zerstört sein, wird durch ihr Frisurenproblem nicht nur kontrastiert, vielmehr wird das Unterfangen, überall kulturelle Probleme entdecken zu wollen, der Lächerlichkeit preisgegeben. Die Haltung der Mutter zeigt also, dass das Urteil, es gebe per se kulturelle Probleme, der Allgemeingültigkeit, die es für sich beansprucht, entbehrt. Eben das herauszustellen, erweist sich als konterkariierende narrative Strategie von Alanyalis Werk.

⁴⁵¹ Ebd., S. 63 f.

⁴⁵² Ebd., S. 74.

⁴⁵³ Ebd., S. 76.

Dass die individuelle Auffassung ihres Vaters von türkischen Sitten und Geboten *bestimmt*, ob aus ihnen archaische Praktiken folgen, lernt die Erzählerin spätestens, als ihr Vater sich über ihr Verhalten im pubertären Alter beschwert:

„Mit dem richtigen Vater hätte ich eine hervorragende türkische Tochter abgegeben: Küssen fand ich nämlich eklig. [...] Aber ich wusste damals noch nicht, dass es zu den Pflichten eines türkischen Vaters gehörte, die Töchter einzusperren und zu verhüllen. Sonst hätte ich auf meine Rechte gepocht, anstatt von ihm ständig vorgeworfen zu bekommen, wieso ich denn nie abends wegginge [...] und wieso ich denn immer diese kartoffelsackartigen weiten Pullis trüge [...] ‚Kannst du dich nicht mal ein bisschen zurecht machen wie andere Mädchen in deinem Alter?‘⁴⁵⁴

In dieser Anekdote kommt die Ironie eines verkehrten kulturellen Antagonismus zur Geltung. Sie basiert auf der stereotypen Vorstellung, dass die Rolle eines türkischen Vaters generell darin bestehe, ein Sittengesetz durchzusetzen, das einer selbstbestimmten Adoleszenz jegliche Freiheit verwehrt.

Zum einen zeigt die Erzählerin entgegen ihrer Freiheit, pubertären Bedürfnissen ungehemmten Lauf zu lassen, daran überhaupt kein Interesse. Der türkische Vater wiederum – dies ist der Kern der ironischen Verkehrung – bringt *dagegen* seinen elterlichen Willen auf und nimmt damit zum anderen eine einer konservativen türkischen Autorität entgegengesetzte Position gegenüber der Tochter ein. Anstatt ihr jeden individuellen Freiraum bezüglich Mode, Ausgehens oder gar sexuellen Erfahrungen strikt zu verbieten, ärgert sich der Vater gerade darüber, dass sie einen solchen Individualismus vermissen lässt und fordert ihn gar von seiner Tochter.⁴⁵⁵ Entgegen der Kritik, dass ein ‚normaler‘ türkischer Vater das kindliche individuelle Interesse nach Selbstbestimmung seinem sittlichen Gesetz unterwerfen würde, zwingt der Vater der Erzählerin diese jedoch nicht dazu, seinen Wunsch zu erfüllen. So beglaubigt die Erzählerin das Urteil, die türkisch-islamische Minderheit in Deutschland sei in ihrem sittlich-religiösen Verständnis geprägt von atavistischen antimodernen Normen und Werten. Gleichmaßen steht die Haltung ihres Vaters dem entgegen, womit die Vorstellung entkräftet wird, die von der Erzählerin kritisierten negativen Momente seien der türkisch-islamischen Kultur *naturwüchsig* immanent.

4.3.3 Kulturelle Adaption als Bereicherung

Anhand der kosmopolitischen Auffassungen ihres Vaters negiert die Erzählerin also, dass kulturelle Differenzen unüberwindbare Schranken seien, indem sie ein Bild einer aufgeklärten modernen türkisch-islamischen Kultur vorstellt. Anhand ihrer eigenen Kindheit veranschaulicht sie nun progressiv, dass die kulturelle Herkunft ihres Vaters ihre eigene Person bereichert hat. An ihrer Figur wird plausibel nachvollzogen, dass das Individuum nicht von nationalkulturellen Konstitutionen bestimmt wird, indem sie abhängig von den sie vertretenden Individuen vorgestellt werden.

Dies wird vor allem in den Geschichten über ihre türkische Großmutter und deren Schwester, die dem Sohn und Neffen nach Deutschland folgen, deutlich. Das türkische Verständnis von Familie zum Beispiel erfährt die Erzählerin durch ihre Großtante und Großmutter als rein von Liebe und Zuneigung geprägt:

⁴⁵⁴ Ebd., S. 125 f.

⁴⁵⁵ Die Auffassung des Vaters, seine Tochter verhalte sich in ihrem Desinteresse für adoleszente Bedürfnisse unnormal, lässt in ihm einen Verdacht keimen: „Eines Tages dann muss ihm ein schrecklicher Gedanke gekommen sein. ‚Hast du immer noch keinen Freund?‘, blaffte er mich mit einer Mischung aus Angst und Anklage an: ‚Bist du lesbisch, oder was?‘“ (Ebd., S. 126.)

„Sie war die einzige, wahre Oma, eine Oma, die direkt aus dem Bilderbuch entstieg, um uns mit Liebe zu überschütten und bedingungslos zu verwöhnen. ‚Oma und Teyze‘ wurde zum stehenden Begriff, der alles umfasste, wozu sonst eine türkische Großfamilie nötig ist: Liebe, Wärme, Geborgenheit, und Unmengen von Essen.“⁴⁵⁶

Die Großmutter und Großtante werden als Personifikation von Liebe dargestellt. Indem sie so die ‚eigentliche Aufgabe‘ einer türkischen Großfamilie ersetzen, vermittelt die Erzählerin die Vorstellung eines auf Harmonie basierenden Familienideals, welches im Prinzip normaler Bestandteil der türkischen Kultur sei, da sie sie ausschließlich durch diese Verwandtschaft kennenlernt. Insofern sind Eigenarten dieser türkischen Kultur, welche die Großmutter und Großtante in Deutschland praktizieren, aus der Perspektive der Erzählerin positiv bestimmt, fördern die kindliche Entwicklung und sind also bereicherndes Moment ihrer deutschen Sozialisation. So beschreibt die Erzählerin den Alltag bei Teyze und der Großmutter als „privates orientalisches Ferienlager“, in dem die Oma „inmitten einer mittelalterlichen Playmobil-Stadt“ betet, während die Erzählerin und ihre Schwester „unauffällig den ein oder anderen Playmobil-Ritter zur Seite schob, der sich auf ihren grünen Teppich verirrt hatte.“⁴⁵⁷ In dieser mit „orientalischer Gelassenheit“ zelebrierten Normalität wachsen die Schwestern mit türkisch-islamischen kulturellen Normen wie der im Islam vorgegebenen rituellen Waschung oder dem fünfmaligen Gebet der Großmutter auf, ohne dass sie davon negativ betroffen wären. Eher wirken sie sich positiv auf die Erziehung der Enkelinnen aus, wie zum Beispiel ihre Ernährung zeigt:

„Dank der Kochkünste meiner Großtante und dem Wert, den meine Oma einer Vielfalt an Obst beimaß, wuchsen wir zu Feinschmeckern heran, die bereits im Alter von zehn Jahren zu schätzen wussten, dass es mehr auf der Welt gab, als die durchaus geliebten Miracoli oder Hähnchen mit Pommes frites.“⁴⁵⁸

Der von Tante und Großmutter vermittelte islamische Glaube ist in der Erinnerung der Erzählerin frei von religiösen Pflichten, ausschließlich positiv bestimmt als eine Macht, „der man vertrauen, auf deren Güte und unendliche Weisheit man sich einfach verlassen konnte.“⁴⁵⁹ Für die Erzählerin ist Gott daher lange Zeit „eine Art Weihnachtsmann im Ganzjahres-Einsatz“, bei dem man sich nur abends für Glück und Gesundheit bedanken müsse, ansonsten jedoch zu keinem weiteren Gehorsam verpflichtet sei; „von Korantreue und rituellen Gebeten war nie die Rede.“⁴⁶⁰ Den religiösen Fastenmonat Ramadan erleben die Erzählerin und ihre Schwester als „das Größte“, denn sie durften „mitten in der Nacht zum *sahur*, dem letzten Essen vor Sonnenaufgang, aufstehen und mit Oma und Teyze Toast essen“.⁴⁶¹

Da die kulturellen Normen und religiösen Auffassungen von der Großmutter und Tante weder für die Enkelinnen noch für sie selbst als verpflichtende Lebensart praktiziert werden⁴⁶², stehen sie zum alltäglichen Leben in Deutschland in keiner Weise in Widerspruch.⁴⁶³ Sie werden vielmehr produk-

⁴⁵⁶ Ebd., S. 87. „Teyze“ ist die türkische Bezeichnung für Tante.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 88.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 92.

⁴⁵⁹ Ebd. Dass die islamische Religion – wie im übrigen jede andere auch – vereinbar mit der Anwendung von Gewalt ist, erfährt die Erzählerin nach eigenen Angaben erst spät: „Den Koran lernte ich erst kennen, als ich schon über dreißig war und immer mehr Menschen im Namen Allahs in die Luft gesprengt wurden.“ (Ebd., S. 93.)

⁴⁶⁰ Ebd., S. 93 f.

⁴⁶¹ Ebd., S. 95.

⁴⁶² Vgl. Kapitel 4.3.2 *Die Zurückweisung kultureller Antagonismen*

⁴⁶³ Dass die kulturellen Gebote und Sitten nur als nicht zur Geltung kommender Verweis existieren, veranschaulicht die Großtante. Auf das Bestreben der Enkelinnen der Oma deutsche Wörter beizubringen – „Oma, sag mal bumsen, hihihi!“ – reagiert sie mit unwirksamen „Drohungen aus dem reichen pädagogischen Arsenal anatolischer Großeltern, wie etwa jener, sie werde uns den Mund mit Pfeffer ausreiben [...], aber dafür ertete sie empörte Blicke von ihrer älteren Schwester, die sie [...] darauf hinwies, sie selbst werde gleich jemanden mit Pfeffer einreiben.“ (Ebd., S. 98.)

tiv mit den dortigen kulturellen Eigenarten verflochten. Das Weihnachtsfest beispielweise wird von der Tante zwar abgelehnt, von der Großmutter jedoch innig geliebt und mit Freuden gefeiert:

„Der alljährliche Höhepunkt in der deutsch-türkischen Begegnungsstätte Alanyali aber war Weihnachten. Meine Oma, die Weihnachtsschmuck über alles liebte, war ein großer Christbaum-Fan. [...] Auch gegen unseren Vorschlag, zur Feier des Tages Omas grünen Gebetsteppich mit silbernen Lamettafäden zu schmücken, hatte Oma nichts einzuwenden: ‚O ja, das glitzert sehr hübsch, das gefällt Allah bestimmt.‘⁴⁶⁴

Während in den bisher analysierten Werken das Weihnachtsfest als der Moment dargestellt wurde, durch den die eigene Ausgeschlossenheit von der deutschen Gesellschaft und die eigene kulturelle Fremdheit erkannt wurden, steht es in Alanyalis *Die Blaue Reise* für die harmonische Ergänzung beider kultureller Welten. Dass das Weihnachtsfest als religiöse Feier der Geburt Christi nicht im Gegensatz zum islamischen Glaubensverständnis der Großmutter steht, offenbart, dass ihre Religionsauffassung eine säkulare ist. Dieses Verständnis, den Islam als individuelles Glaubensbekenntnis zu praktizieren, wird in Alanyalis Werk als modernes und daher zu befürwortendes Element der türkisch-islamischen Kultur ausgezeichnet. Plausibel gemacht wird dies über die Möglichkeit, *dadurch* das im fremden Land gefeierte und für die Kinder normale Weihnachtsfest ohne Weiteres kulturell zu adaptieren, anstatt dass es zu einem gesellschaftlichen Ausschluss führt.

4.3.4 Die Kritik an den Landsleuten

Dass türkische Herkunft und deutsche Heimat sich unproblematisch vereinbaren lassen, sieht die Erzählerin in den spezifischen Auffassungen ihrer türkischen Familie begründet. Sie ordnet diese dem von ihr sogenannten Westtürkentum zu:

„Westtürken nenne ich die laizistischen Türken, die oft aus Großstädten wie Izmir, Istanbul oder Ankara stammen. Sie gehören meist einer gut verdienenden Mittelschicht an, und sie haben von einer Welt außerhalb ihres Heimatortes nicht nur vom Imam oder aus amerikanischen Fernsehserien gehört. Ihre Hochachtung für den Westen fängt beim Beuteltee an und setzt sich bei ihren Kindern fort, die nach Möglichkeit zum Studieren ins Ausland geschickt werden – allerdings längst nicht mehr nach Deutschland, das ihnen inzwischen zu rückständig erscheint, sondern möglichst nach Amerika. Westtürken verehren Atatürk und hassen die Islamisten, ihre tiefste Verachtung allerdings gilt im Grunde dem, ‚wie diese Landeier herumlaufen‘. Wie es beim Anblick eines Kopftuchs in einem Westtürken brodelt, kann man sich in etwa vorstellen, wenn man einen Stier in der Arena von Sevilla denkt.“⁴⁶⁵

Der Vater ist ein herausragender Vertreter dieses Westtürkentums. Als Mitglied einer erfolgreichen Bildungsbürgerschicht repräsentiert er den Teil der türkischen Gesellschaft, der für eine Trennung von islamischem Glauben und Staat eintritt, also der Religion ihre lebensweltliche Normativität abspricht und sie als dem staatlichen Recht untergeordnete betrachtet. Seine Zustimmung für den Westen basiert demnach auf der dort herrschenden säkularen Staatlichkeit und setzt sich darin fort, dass er westliche Normen und Werte befürwortet. Aufgrund dieser Übereinstimmung kann die Erzählerin sich Amerikaner und Westtürken als eine Familie vorstellen, die nur zufällig getrennt wurden:

⁴⁶⁴ Ebd., S. 160 f.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 101.

„Ich denke manchmal, dass Türken im Grunde die islamische Version der Amerikaner sind, nur eben ohne die Macht und das Geld, eine Art verarmter Zweig der Verwandtschaft. Beide sind fleißig, flexibel und glauben fest an den Weg vom Tellerwäscher zum Millionär; sie teilen die Werte Gott, Familie und Vaterland und hängen mit demselben Enthusiasmus Flaggen auf, mit dem sie im Internet surfen.“⁴⁶⁶

Indem die Erzählerin den Türken und Amerikanern dieselben Charaktereigenschaften zuerkennt, die sie als türkisches und amerikanisches Volk auszeichneten, setzt sie das Tertium Comparationis einer sich aus der nationalen und kulturellen Zugehörigkeit ergebenden kollektiven Identität ins Recht. Die Ununterscheidbarkeit in Familiensinn, Religiosität und Patriotismus weist beide Volksgruppen wiederum als verwandte aus, was die türkische Identität als prinzipiell mit der westlichen Kultur kongruente vorstellt und damit jeden aus dieser türkischen Kultur abgeleiteten Antagonismus als nicht-türkisch ausschließt.

Jedoch gelten diese Charaktereigenschaften nicht für alle Türken, wie die Erzählerin im Geiste ihres Vaters feststellt:

„Westtürken sind nicht unbedingt im westlichen Ausland lebende Türken. Im Gegenteil, schließlich leben im Ausland meist die Ehrenmörder und Töchtereinsperker, weil das Ausland doof genug war, sie aufzunehmen.“⁴⁶⁷

Dieser Teil der eigenen Landsleute wird von der Familie der Erzählerin abwertend als „Alibabas“ bezeichnet. Die Kritik des Vaters, dass gerade in Deutschland die meisten Türken nicht seine Auffassung von einer modernen türkischen Kultur vertreten, führt dieser auf die anatolischen Landsleute zurück. Sie seien halt rückständig. Mit dem Urteil, dass fehlende Bildung negative Charaktereigenschaften wie Mord aus Ehre oder autoritäre Familienverhältnisse bedinge, wird Bildung per se das Urteil zugesprochen, moderne westliche Auffassungen hervorzubringen. Umgekehrt beurteilt der Vater die konkreten Auffassungen der anatolischen Landsleute, deren kulturelle Normen und gelebte Religiosität als ein Bildungsdefizit. Damit ist ein negatives Urteil über die Landsleute gefällt, ohne dieses tatsächlich ihren jeweiligen Auffassungen entnommen zu haben; die Differenz zu den laizistischen Auffassungen des Vaters ist der Grund, aus dem sie sich diskreditieren: Dass sie nicht Vertreter einer modernen und aufgeklärten westlichen Türkei sind, bescheinigt der Vater ihnen daher als *ihren* Mangel, der sie zu einem anachronistischen Teil der türkischen Gesellschaft mache. Als dieser ist in der Auffassung des Vaters ihre ‚ungebildete‘ Lebensart gleichermaßen der Grund für ihre fehlende Integration in Deutschland, weswegen er sich über ihr Dasein in Deutschland beschwert:

„Meine Eltern klagen übrigens gern darüber, dass es in Deutschland einfach zu viele Ausländer gebe. Wenn ich kritisch die Augenbraue hebe, ergänzen sie: ‚Zu viele Alibabas.‘ Das ist der Sammelbegriff meiner Familie für die einfachen Anatolier mit Schnauzbart und Kopftuch. ‚Nur wer gebildet ist, kann sich assimilieren‘, doziert mein Vater dann. ‚Das kann man bedauern, aber es ist leider so.‘“⁴⁶⁸

Das Urteil ‚Bildungsdefizit‘, das eine kulturelle Rückständigkeit eines Teils der türkischen Gesellschaft begründet, womit die Landsleute gar als nicht integrierbare verurteilt werden, teilt die Erzählerin nicht. Die elitäre Haltung ihres Vaters, durch die die Vorstellung thematisiert wird, die Menschen selektierten sich in gute Gebildete und schlechte Unzivilisierte, will die Erzählerin als allgemeingültiges Urteil nicht gelten lassen. Wiederum lehnt sie einen Standpunkt generalisierender Zu-

⁴⁶⁶ Ebd., S. 151.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 100.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 100 f.

schreibung ab. Zurückgewiesen wird dieser Standpunkt jedoch nicht durch eine inhaltliche Widerlegung – der Vater erweist sich nämlich als resistent gegen das Argument der Tochter, dass Sprachkurse integrationsfördernd seien. Diesen Einwand lehnt er kategorisch als Illusion ab: „Dass du in deinem Alter immer noch diese albernem Multikulti-Ideen im Kopf hast! Du bist doch sonst so eine vernünftige Frau!“⁴⁶⁹ Jedoch offenbart die Erzählerin durch ihre ironische Perspektive, dass dieses Urteil in seiner Verallgemeinerung unzutreffend ist. Dies geschieht, indem es sich selbst ad absurdum führt: Die Familie der Güleroglus, die Nachbarn ihrer Oma und Teyze, stammen beispielsweise aus der Großstadt Konya, „was nach Meinung meiner Großtante aber nicht viel zu sagen hatte, schließlich lag Konya 500 Kilometer östlich von Izmir und war somit Teil der anatolischen Steppe, wo die Männer direkt neben ihren Schafen schnarchten und die Frauen hinterm Haus Dungfladen zum Feuern ihrer Hütten herstellten.“⁴⁷⁰ Dass es zwischen der Herkunft und der Beurteilung der Nachbarn eine offensichtliche Diskrepanz gibt, macht einerseits die Auffassung der Oma und Teyze, die die streng religiöse Lebensführung der Nachbarn aus einer rückständig primitiven Lebensart ableiten, als haltlos deutlich.⁴⁷¹ Andererseits drückt sich so die distanzierte Haltung der Erzählerin aus, die gegen die Urteile ihrer westtürkischen Familie opponiert und damit prinzipiell generalisierende Zuschreibungen wenn nicht gänzlich ablehnt, so doch wenigstens einer eigenen Überprüfung unterziehen will. Diesen kritischen Standpunkt, den sie als Resultat ihrer Erziehung vorstellig macht, hält die Erzählerin gegen die verallgemeinernde kollektive Zuschreibung fest, womit sie auf ihrer Haltung nun auch gegenüber ihrer Familie beharrt. So will sie weder deren Auffassung Recht geben noch damit gleichzeitig die Lebensart der streng islamischen Nachbarn befürworten. Gegenüber den Nachbarn kann und will sie kein Urteil abgeben, da sie „bis heute“ die „Wohnungen anatolischer Großfamilien nur aus engagierten deutschen Fernsehdokumentationen, türkischen Slapstickshows oder den Kinofilmen von Sinan Cetin oder Fatih Akin“ kenne.⁴⁷² Genau so verhält sie sich gegenüber den immer schlechter werdenden Deutschkenntnissen ihrer Oma und Großtante. Aufgrund der sukzessiv größer werdenden Masse an türkischen Einwanderern und türkischen Angeboten wie Fernsehen, Zeitschriften und Warenangeboten wird die deutsche

⁴⁶⁹ Ebd., S. 101. Schon der Standpunkt Vaters, dass alle Türken mit Kopftuch und Schnauzbart ein rückständiges Bauernvolk ohne die *richtige* Bildung sei, ist nichts anderes als das Ergebnis eines negativen Abgleichs. Weil seine Landsleute *ihm* nicht entsprechen, muss dies seines Erachtens ein Ausdruck *ihres* Mangels und *ihres* Defizits sein. Genau so borniert behandelt er nun seine Tochter. Ihr Einwand wird kategorisch als Unvernunft eines infantilen Bewusstseins abgelehnt. Aus dem Selbstbewusstsein des Vaters, den eigenen Standpunkt als objektives Urteil zu behandeln, erhält der Einwand der Tochter das Prädikat „albern“ und „entlarvt“ sich als „weltfremd“.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 104 f.

⁴⁷¹ Stellt sich die Erzählerin noch ironisch zu diesem Urteil, so lässt sich diese Distanz bei der Autorin nicht mehr finden. In einem Kommentar zu dem sogenannten Ehrenmord an der Türkin Hatun Sürücü durch ihren Bruder schreibt sie über diese Familie, welche zudem das Sorgerecht für das Kind der ermordeten Mutter beantragt hatte: „Natürlich darf der kleine Sohn der ermordeten Hatun keinesfalls von diesen Primaten erzogen werden, und am besten sollten sie zurückgehen in ihre anatolische Wildnis.“ (Alanyali, Iris: *Ich bin Deutschland, und ich bin beleidigt*. In: *Welt Online* vom 24.04.2006: http://www.welt.de/print-welt/article212327_Ich_bin_Deutschland_und_ich_bin_beleidigt.html. Abgerufen am 08.03.2010 um 23:37 Uhr.) Damit bedient sich Alanyali, wie auch die Eltern der Erzählerin in *Die Blaue Reise*, des Topos des Barbaren und ‚beweist‘ die Motive, Glaubens- und Wertvorstellungen und Taten dieser Menschen als Unrechtmäßigkeit, indem sie sie als Momente vorzivilisatorischer Nichtmenschen beurteilt. Hinrich C. Seeba beschreibt den Topos folgendermaßen: „Barbaren“ nennen wir alle, die außerhalb unserer Vorstellung der dominanten Zivilisation leben. Sie sind primitiv, unzivilisiert, brutal, hemmungslos, unmoralisch [...] und, so muß es uns scheinen, eigentlich immer die anderen, die Fremden, die Zugewanderten, die Ausländer. [...] Antithetische Identitätsbildung gehört zur nationalen Abgrenzung des Eigenen und scheint fast immer auf die Herabsetzung der Fremden als Barbaren angelegt zu sein.“ (Seeba, Hinrich C.: *Barbaren. Zur nationalen Stereotypisierung des Anderen*. In: Hess-Lüttich, Ernest W. B. (Hg.): *Kommunikation und Konflikt. Kulturkonzepte in der interkulturellen Germanistik*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, S. 285. (*Cross Cultural Kommunikation* Vol. 16. *Publikation der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* (GiG) Vol. 11.) Dieses Absprechen jeglicher Humanität, das den Sürücüs ebenso wie den Anatoliern in *Die Blaue Reise* zugeordnet wird, basiert auf denselben Verfahren wie jeder andere Rassismus auch. Siegfried Jäger bezeichnet diesen Rassismus als die „Verknüpfung bestimmter Sitten und Gebräuche von Kultur und Geschichte allgemein“, die in ihrer Kopplung „mit natürlichen Gegebenheiten [...] in gleicher Weise eine Biologisierung des Sozialen dar[stellen]“. Deswegen sei es falsch „einen kulturellen bzw. Ethnozentrismus als weniger gefährliche Form“ anzusehen. (Jäger, Siegfried: *Brandsätze. Rassismus im Alltag*. Duisburg: DISS 1993, S. 222. (*Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung*))

⁴⁷² Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 109 f.

Sprache für sie überflüssig. Demgegenüber ist die Erzählerin prinzipiell kritisch eingestellt⁴⁷³, jedoch nicht ohne gleichzeitig ihre Verurteilung zu hinterfragen:

„So viele Jahre ich das Radebrechen auch toleriert hatte – je älter ich wurde, desto mehr stört mich diese Entwicklung. Aber wenn ich ehrlich bin – störte sie mich, weil ich es für falsch hielt, dass Oma und Teyze sich aus dem Land zurückzogen, in dem sie lebten, und es sich in einer Art Puppenhaus-Türkei gemütlich machten? Oder war ich einfach nur eifersüchtig, weil sie damit unseren Pakt gebrochen hatten, einfach aus unserem Oma-Teyze-Enkel-Land ausgezogen waren in eine Gegend, die ihnen vertrauter war als uns?“⁴⁷⁴

In dieser uneindeutigen Haltung offenbart sich die distanzierte Stellung der Erzählerin. Zum einen befürwortet sie, dass Einwanderer Deutschkenntnisse erwerben. Zugleich begegnet sie jedoch dem Bedürfnis, sich nach der vertrauten eigenen Sprache und Lebenswelt zu sehnen, mit Verständnis. So wendet sie kritisch ihren Maßstab auf sich an: Sie überprüft, ob ihre moralisch-pädagogische Kritik, die schlechter werdenden Sprachkenntnisse der Großeltern abzulehnen, sich nicht aus ihrem individuellen Bedürfnis nach der altbekannten vertrauten Umgebung mit Oma und Teyze ergibt. Denn damit würde sie ihr objektiv vorgetragenes Urteil, es sei falsch, sich in einem fremden Land der eigenen Kultur und Sprache zu widmen, nur für ihr partikulares Interesse instrumentalisieren. Erst als sie nach Berlin zieht und erfährt, dass sie tatsächlich eine Ausnahme der in Deutschland lebenden türkischen Migranten darstellt, erfährt ihre Kritik durch die Entwicklung ihrer eigenen Sichtweise auf ihre türkische Herkunft eine Verschärfung.

Gleichermaßen vollzieht der zweite Teil des Buches literarisch die kritische Prüfung der Identität der Erzählerin. Dies geschieht auf der Grundlage der im ersten Teil vorgestellten und plausibel gemachten Haltung der Erzählerin. Nach dieser beurteilt sie generalisierende Zuschreibungen in der Regel als unzutreffende Verallgemeinerungen und lässt sie für sich daher nur auf der Basis einer eigenen kritischen Überprüfung gelten. Jedoch ist ihre distanzierte Position nicht zuletzt dem geschuldet, dass ihre Person in ihrer Kindheit in Sindelfingen von generalisierenden Zuschreibungen und Subsumtionen nicht betroffen war. Mit dem Auszug aus dem elterlichen Heim und dem Studium in Berlin wird sie nun selbst zum Objekt nationalkultureller Vereinnahmungen – wie zuvor lässt sie diese jedoch nicht unmittelbar gelten, sondern ordnet sie ihrem Maßstab der Betrachtung unter.

Die folgenden Kapitel erörtern daher, wie dieser Umgang ästhetisch inszeniert und welcher Progress im Standpunkt der Protagonistin damit dargestellt wird. Denn das Thema von Alanyalis Werk, einerseits nationalkulturelle Zuschreibungen für sich infrage zu stellen, diesen jedoch andererseits inhaltlich nichts entgegengesetzen zu können, wird so anhand der Erzählerin selbst aufarbeitet.

4.4 Die kritische Annahme des Maßstabs nationaler Identität

Kurz vor dem Mauerfall 1989 zieht die Erzählerin nach Berlin, wo sie Theaterwissenschaft und Germanistik studiert, um ihr Berufsziel Journalistin zu realisieren.⁴⁷⁵ Ihr Kommentar, dass sie in

⁴⁷³ So kontrastiert ihre Entwicklung gleichermaßen ihre Auffassung, sich von den Anatoliern wesentlich zu unterscheiden, da sie bald die in Deutschland erscheinende Zeitschrift „Hürriyet“ mit Begeisterung lesen, die der Vater der Erzählerin als „widerwärtige[s] Klopapier für hirnlos Alibabas“ ablehnt: „Denn meine Großtante hatte außerdem längst die ‚Hürriyet‘ abonniert, die für Deutschland gedruckte Ausgabe des türkischen Boulevardblattes mit haarsträubenden Geschichten über die Ausländerfeindlichkeit der Deutschen und ganzseitigen Jubelportraits braver Kölnerinnen, die zum moslemischen Glauben konvertiert waren. Ausführlich las sie meiner Oma daraus vor, anschließend schimpften die beiden über dieses niveaulose Bauernvolk. Und meinten die Deutschen.“ (Ebd., S. 153 f.)

⁴⁷⁴ Ebd., S. 154 f.

⁴⁷⁵ Der historischen Wiedervereinigung der Bundesrepublik und der DDR steht die Erzählerin unbeteiligt gegenüber; sie ist ihr „relativ egal“. Die Ostdeutschen jedoch berühren sie als Deutsche peinlich: „Allerdings fing ich bald an, die Osis ähnlich peinlich berührt zu betrachten wie meine türkische Verwandtschaft ihre anatolischen Landsleute: Himmel, waren

Berlin „neu erfunden worden“ sei, verdeutlicht zweierlei: Sie wird damit konfrontiert, dass sie einer kulturellen Vereinnahmung unter die türkische Herkunft nicht entkommen kann, und nimmt dies als Ausgangspunkt eines eigenwilligen positiven Bezugs. So resümiert sie ihre Zeit in Berlin folgendermaßen: „Ich glaube, in Berlin bin ich zur Türkin geworden.“⁴⁷⁶

Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist in der retrospektiven Erzählung der Ich-Erzählerin, dass ihre Kommilitonen erstaunt sind über ihre deutschen Sprachfähigkeiten:

„Wo kommt denn dein Nachname her?‘ Damit fing es immer an. ‚Ach, ist ja interessant.‘ Damit ging es weiter. ‚Dafür sprichst du aber gut deutsch!‘ Ich habe fast ein Jahr gebraucht, um zu erkennen, dass das gar nicht als Witz gemeint war. Sondern, dass ich umgeben war von Menschen, für die ich etwas ziemlich Exotisches darstellte, weil sie Türken nur von der Straßenecke als Gemüsehändler oder Goldkettchenmachos kannten. Und jetzt hatten sie mich. Eine Türkin zum Anfassen. Und für soziologisch wertvolle Diskussionen zum Thema Multikulturalismus.“⁴⁷⁷

Von ihren deutschen Freunden wird der Erzählerin bewusst gemacht, dass sie als Deutsche mit türkischer Herkunft originell ist. In Gestalt beispielsweise der Politikwissenschaftsstudentin Carola wird sie von ihren Freunden als Vertreterin der türkischen Migranten in Deutschland vereinnahmt. Sie begreifen die Erzählerin als Experte für deren kulturelle Probleme, denen sie selbst gleichermaßen unterworfen sein müsse. Die Erzählerin entgegnet dem enthusiastischen Interesse an fremdkultureller Diskriminierung mit dem Verweis auf ihre familiäre Herkunft und ihre Unwissenheit um die Verhältnisse der normalen türkischen Migranten. Das hält Carola jedoch nicht davon ab, sich für sie als *Türkin* zu interessieren:

„Jetzt ging es darum, was ich war. Türkin. Und als solche hatte ich zu Carolas Weltbild authentisches Flair beizusteuern. ‚Dass gerade in Deutschland Minderheiten derart diskriminiert werden, finde ich beklemmend‘, sagte Carola. Da stimmte ich ihr zu. Aber ich persönlich sei leider noch nie diskriminiert worden. Carola schien enttäuscht. [...] Es würde noch einige Carolas geben in meinem Studentenleben, aber ich hatte bald Übung darin, von Anfang an deutlich zu machen, dass ich leider keine Ahnung vom einfachen türkischen Volk hatte.“⁴⁷⁸

Den verabsolutierenden Blick Carolas, nach dem die Erzählerin in ihrem Türkischsein gleichermaßen Diskriminierung erfahren haben muss, enttäuscht diese in seiner Gültigkeit. Anstatt Carola beizupflichten, dass ein Land wie Deutschland seinen eigenen Maßstäben nicht genüge und Minderheiten ungleich behandle – womit das Ideal einer aufgeschlossenen deutschen Gesellschaft behauptet wird – und so Carolas tolerantem Bewusstsein, auf der richtigen Seite zu stehen, Recht zu geben, verweigert sich die Erzählerin, denn sie mag für diese Sichtweise nicht als türkischer Beleg herhalten. Ironisch entschuldigt sie sich, diese Erfahrung nicht gemacht zu haben, nimmt Carolas humanistischer Fremdenfreundlichkeit damit den *Grund* der Betätigung und überführt diese als positive Seite der Diskriminierung, von der sie lebt. Zwar kann die Erzählerin dieser Vereinnahmung weitgehend entkommen, indem sie die kritisierten gesellschaftlichen Diskriminierungen als nur beim „einfachen türkischen Volk“ zutreffend beurteilt, dabei auf ihre bürgerliche Existenz verweist und

die schlecht angezogen, und Herrgott nochmal, besaßen die denn überhaupt keine Würde, so wie diese Leute die Supermarktregale von Aldi und Plus leer räumten?“ (Ebd., S. 202.) Von der Kritik ihrer türkischen Verwandtschaft am anatolischen ‚Landvolk‘ ist die Erzählerin wenig affiziert, an ihren ostdeutschen Landsleuten jedoch entdeckt sie im ihrem Empfinden nach ungebührlichen Verhalten der Ostdeutschen ihr Betroffensein als *Deutsche*. Dass sich ein Teil des deutschen Volkes so aufführt, stört das positive Gefühl und die stolze Sichtweise, welche die Erzählerin von sich als Teil eines deutschen Kollektivs hat. Ebenso wie die Anatolier vergehen sich demnach die Ostdeutschen an dem, was die Familie der Erzählerin und die Erzählerin selbst jeweils als die nationalkulturelle Gemeinschaft erachten und machen *sich selbst* zur schlechten Abweichung davon.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 203.

⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 204.

sich so als nicht zuständig für derartige Diskussionen multikultureller Art erklärt. Jedoch wird sie auf andere Art unter ihre türkische Herkunft subsumiert. Sie sei zwar kein Belegexemplar für Problematik, als türkischer Migrant in Deutschland zu leben, aber *als Ausnahme* davon mindestens ebenso exotisch:

„Und tatsächlich änderte sich das Interesse an meiner Nationalität, bis ich schließlich meine Funktion erkannt hatte: Ich war die ‚ganz andere Türkin‘. Die sensationell untypische Türkin, die weder aus einer Groß- noch aus einer Arbeiterfamilie kam und noch nie ihn ihrem Leben als Kanakin oder Türkensau beschimpft worden war. Aber Türkin blieb ich.“⁴⁷⁹

Entgegen ihrer Vorstellung, deutsch zu sein, und entgegen ihrer fehlenden ‚Probleme‘ einer fremdkulturellen Existenz, wird der Ich-Erzählerin offenbart, dass nationalkulturelle Zuweisungen in Deutschland die Person bestimmen. So erfährt sie, dass selbst in der absoluten Inkongruenz ihrer Person zu der herrschenden Sichtweise über ‚die Türken‘, sie als Ausnahme davon auf diese nationale Identität festgelegt wird. Als ‚Türkin zum Anfassen‘⁴⁸⁰ kommt sie dann in den interessierten Blick ihrer deutschen Freunde.

Durch die ironische Darstellung in Alanyalis Erzählung wird die Erfahrung der Ich-Erzählerin, beständig auf der Basis einer ihr zukommenden nationalen Identität beurteilt zu werden, mit ihrem eigenen Erstaunen darüber konterkariert. Die Gewissheit, mit der die Erzählerin auf eine ihr entsprechende nationale Identität verwiesen wird, die sie zur Türkin überhaupt erst *macht*, ist ihr selbst überhaupt nicht selbstverständlich. Insofern Alanyalis *Die Blaue Reise* damit eine Kritik an dem formuliert, was nationale Identität für sich beansprucht, stellt sich die Frage, was eine nationale Identität überhaupt ist. Um dies zu klären, folgt an dieser Stelle ein Exkurs zu dem wissenschaftlich vielbeachteten und folglich in einer Vielzahl von Beiträgen untersuchten Thema der Nation, Nationalität und nationaler Identität.

Exkurs III

Interkulturelle Literatur als Gegenbeispiel zu nationaler Identität

Im öffentlichen und politischen Diskurs wird die Frage nach der Gemeinsamkeit aller Deutschen im Allgemeinen wie folgt beantwortet:

„Was nun ist das Bestimmte, das uns als Deutsche verbindet? Es ist keine Substanz, die wir komplett vorzuweisen und als ‚Deutschtum‘ rein zu erhalten hätten. Es ist eine *gemeinsame Haftung*. Wir haften für unsere gemeinsame Geschichte mit ihren Höhen und Tiefen, und wir haften füreinander für unsere gemeinsame Zukunft. [...] Also: wir [...] sind Deutsche, weil uns unser Vaterland, unsere Muttersprache, unsere Geschichte und unsere Kultur verbindet. [Herv. i.O.]“⁴⁸¹

Über die Erklärung hinaus, dass die Individuen einer Nation durch ihre Geschichte, ihre Muttersprache, ihre Kultur miteinander gemeinschaftlich verbunden seien und damit in einer gemeinsamen Pflicht stehen, was, wie Brigitte Seebacher-Brandt festhält, durchaus normal sei, denn die „Nation bleibt der natürliche und normale, der selbstverständliche Bezugsrahmen der Menschen, die in sie

⁴⁷⁹ Ebd., S. 205.

⁴⁸⁰ Ebd., S. 207.

⁴⁸¹ Schröder, Richard: „*Ich bin Deutscher*“, was heißt das? In: Weidinger, Dorothea (Hg.): *Nation – Nationalismus – Nationale Identität*. Leck: Claussen & Bosse 1998, S. 110. (*Bundeszentrale für politische Bildung*)

hineingeboren werden⁴⁸², existiert ein weiteres Argument für den inneren Zusammenhang einer nationalen Gesellschaft. Die Nation sei der Ausdruck einer tiefen emotionalen Verbundenheit aller zu ihrem Vaterland, wie Roman Herzog es Kurt Tucholsky zitierend auf den Punkt bringt:

„Ich pflege in diesem Zusammenhang gern einen Satz zu zitieren, der genau zum Ausdruck bringt, was ich meine: ‚In allen Gegensätzen steht – unerschütterlich, ohne Fahne, ohne Leierkasten, ohne Sentimentalität und ohne gezücktes Schwert, die stille Liebe zu unserer Heimat.‘⁴⁸³

All diesen Argumentationen, die die Existenz einer alle in einer Nation geborenen Individuen einenden Gemeinsamkeit hervorheben – die Liebe zur Heimat, die Verantwortung für das Vaterland, die Kultur, die Muttersprache, die Herkunft –, liegt eine Prämisse zugrunde: Von einer außerhalb des Willens der Individuen existierenden, diese gleichermaßen jedoch einenden Konkretheit wird in all diesen Bestimmungen von *nationaler Identität* nicht nur ausgegangen, sondern sie als das Bestimmende, welches das Individuum exklusiv zu einem Deutschen macht, behauptet. In der modernen Fassung nationaler Verbundenheit wird diese die Menschen einende Gemeinsamkeit jedoch nicht mehr in einer tatsächlichen Substanz – wie z.B. Rasse – gesehen, sondern auf Kulturprodukte wie Muttersprache, Herkunft und Geschichte oder einem vorbewussten Gefühl der Heimatliebe zurückgeführt. Als gemeinsame Basis einer alle Individuen bewusst und unbewusst einenden Nationalität werden diese Kulturprodukte also quasi anthropologisch als genuin deutsch, türkisch, griechisch, etc., also von sich aus das Attribut ‚national‘ beinhaltend, behauptet. In der wissenschaftlichen Befassung mit Nation und nationaler Identität ist das Urteil, es existierten die nationale Identität objektiv fundierende Momente, also eine im menschlichen Wesen empirisch nachweisbare nationale Substanz, längst als Konstruktion verworfen. Jedoch ist damit nicht die Frage geklärt worden, ob die Idee der nationalen Identität, welche das Subjekt in seiner nationalen Zugehörigkeit auszeichnet und es verpflichtet, und die sich zudem in den Nationen und deren Bevölkerungen großer Aktualität erfreut, sich *deswegen* nicht doch auch objektiven Faktoren verdanke:

„In einem großen Teil des Schrifttums über kollektive Identität, vor allem im Blick auf nationale Identität, wird auf deren Konstruktcharakter hingewiesen und werden Intellektuelle sowie interessierte Politiker als deren Konstrukteure ‚entlarvt‘. Ist Identität jedoch nur eine soziale Konstruktion und liegt sie damit, zumindest in den von der Aufklärung sowie genereller Skepsis gegenüber kollektiven Vereinnahmungen und ideologischen Deutungsangeboten geprägten modernen Gesellschaften, im Bereich des dem Einzelnen optional Verfügbaren? Oder ist sie zu einem gewissen Teil doch der Wählbarkeit entzogen und vorgegeben?“⁴⁸⁴

Um den wissenschaftlichen Antworten auf diese Frage, die in fast jedem theoretischen Beitrag zu Nation und nationaler Identität implizit oder explizit aufgeworfen wird, näher zu kommen, ist die Klärung des von Benedict Anderson geprägten Begriff der Nation als „vorgestellter Gemeinschaft“ unerlässlich – nicht zuletzt deswegen, weil dieser paradigmatisch für die wissenschaftliche Beurteilung von Nation und nationaler Identität wirkte.⁴⁸⁵ Anderson geht in seinem Werk *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts* als Ausgangspunkt seiner Theorie davon

⁴⁸² Seebacher-Brandt, Brigitte: *Nation im vereinigten Deutschland*. In: Weidinger, Dorothea (Hg.): *Nation – Nationalismus – Nationale Identität*. Leck: Claussen & Bosse 1998, S. 111. (*Bundeszentrale für politische Bildung*)

⁴⁸³ Herzog, Roman: *Ohne Fahne, ohne Schwert, die stille Liebe zu unserer Heimat*. In: Weidinger, Dorothea (Hg.): *Nation – Nationalismus – Nationale Identität*. Leck: Claussen & Bosse 1998, S. 109. (*Bundeszentrale für politische Bildung*)

⁴⁸⁴ Bergem, Wolfgang: *Identitätsformationen in Deutschland*. Wiesbaden: VS-Verlag 2005, S. 21.

⁴⁸⁵ Diesbezüglich erklärt Dieter Langewiesche: „Dieser Titel, weniger wohl der Inhalt des Buches, hat eine steile internationale Karriere erlebt. Er bietet ein Stichwort, auf das offensichtlich die Wissenschaft wie auch die Öffentlichkeit gewartet haben. Sie nahmen es sofort begierig auf und prägen es seitdem massenhaft in kleiner Münze.“ (Langewiesche, Dieter: *Was heißt „Erfindung der Nation?“*. In: Beer, Mathias (Hg.): *Auf dem Weg zum ethnisch reinen Nationalstaat? Europa in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Attempto 2004, S. 19.)

aus, dass „Nationalität – oder, wie man angesichts der vielfältigen Bedeutungen des Wortes auch sagen könnte, Nation-Sein – und gleichermaßen Nationalismus kulturelle Produkte einer besonderen Art sind.“⁴⁸⁶ Die Eigenart dieses von Menschen hergestellten Produkts fasst er nun in einer Definition von Nation:

„Sie ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän. *Vorgestellt* ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert. [...] Die Nation wird als *begrenzt* vorgestellt, weil selbst die größte von ihnen mit vielleicht einer Milliarde Menschen in genau bestimmten, wenn auch variablen Grenzen lebt, jenseits derer andere Nationen liegen. Keine Nation setzt sich mit Menschheit gleich. [...] Schließlich wird Nation als *Gemeinschaft* vorgestellt, weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als ‚kameradschaftlicher‘ Verbund von Gleichen verstanden wird. Es war diese Brüderlichkeit, die es in den letzten zwei Jahrhunderten möglich gemacht hat, daß Millionen von Menschen für so begrenzte Vorstellungen weniger getötet haben als vielmehr bereitwillig gestorben sind. [Herv. i.O.]“⁴⁸⁷

Der fortschrittliche Ansatz von Andersons Theorie besteht demnach in der Begründung dessen, was die Nation als eine von anderen unterschiedene Gesellschaft auszeichne: Die *Vorstellung* der Individuen, Teil einer nationalen Gemeinschaft zu sein, unabhängig von einer sie materiell begründbaren Gemeinsamkeit der in ihr versammelten Interessen. Jeder Begründung der Nation als Produkt einer wie auch immer gearteten Natürlichkeit in Form einer dem Menschen zukommenden Essentia ist damit einerseits der Boden entzogen;⁴⁸⁸ andererseits beschränkt sich Anderson jedoch nicht bloß auf die kritische Negation dieser Erklärung, sondern liefert eine Begründung für die paradoxe Existenz der nationalen Identität, indem er den Zusammenhalt und die Gemeinsamkeit dessen, was die Nation exklusiv macht, als Produkt der Vorstellung ihrer Mitglieder, also als ihren Willensakt, erklärt. Die sich anschließende Frage, worin das Bedürfnis nach einer solchen Vorstellung gründet, sieht Anderson u.a. im kulturellen Umbruch durch die Aufklärung begründet:

„Das Jahrhundert der Aufklärung, des rationalistischen Säkularismus brachte auch seine eigene, moderne Dunkelheit mit sich. Mit dem Verfall der Religiosität verschwand das Leid, in das der Glaube eine Ordnung gebracht hatte, keineswegs. Der Zusammenbruch des Paradieses macht den Tod willkürlich und überführt jeden Erlösungsgedanken der Absurdität. Notwendig wurde somit eine Umwandlung des Unausweichlichen in Kontinuität, der Kontingenz zu Sinn. Wie wir sehen werden, waren (und sind) nur wenige Dinge hierzu geeigneter als die Idee der Nation. [...] Es ist das ‚Wunder‘ des Nationalismus, den Zufall in Schicksal zu verwandeln.“⁴⁸⁹

Das, was die Religion dem Menschen geboten hat – die Vorstellung, das eigene Leben werde durch Gott als sinnhaftes gerechtfertigt –, sieht Anderson durch den Rationalismus infrage gestellt. Diese ‚Leerstelle‘, das gerade nicht verschwundene Leid der Menschen sich dennoch als notwendig und

⁴⁸⁶ Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. 2. Aufl. d. Neuausgabe v. 1996. Frankfurt, New York: Campus 2005, S. 14.

⁴⁸⁷ Ebd., S. 15 ff.

⁴⁸⁸ Dieter Langewiesche sieht darin gar den Kern der Andersonschen Theorie verortet: „Es ist vor allem anderen ein Widerspruch gegen jeden Versuch, die Nation als etwas überzeitlich Gültiges auszugeben, in grauer Vorzeit entstanden, als die dem Menschen vermeintlich wesengemäße Form des Zusammenlebens und deshalb auch in Zukunft verbindliches Orientierungsmaß. [...] Nation als vorgestellte Gemeinschaft bedeutet im Kern: Die Nation ist nichts Ewiges. Sie ist geworden, und sie kann vergehen, denn sie ist ein Geschöpf von Menschen, eine Ordnungsvorstellung, die auf bestimmte geschichtliche Herausforderungen Antworten bietet, die mehr und mehr Menschen überzeugt haben und deshalb in Normen gegossen wurden – habitualisierte gesellschaftliche Verhaltensnormen und staatlich gesetzte Normen“ (Langewiesche 2004: *Was heißt „Erfindung der Nation?“*, S. 19 f.) Gleichermäßen verweist auch Langewiesches Begründung der Nation als *Überzeugung* und *Habitualisierung* auf doch nicht gänzlich subjektive Momente in der Konstruktion der Nation. Zwar sei sie ‚bloß‘ ausgedachte Gemeinschaft, jedoch mit einer ihr innewohnenden *überzeugenden* Anziehungskraft.

⁴⁸⁹ Anderson 2005: *Die Erfindung der Nation*, S. 20.

für die eigene Existenz sinnreich zu erklären, fülle nun die Idee der Nation, die damit dem nunmehr mit seiner eigenen Endlichkeit unwiderruflich konfrontierten Bewusstsein den Ausweg aus diesem bietet. Die Funktion der nationalen Idee sieht Anderson also darin, dass durch die Nation das Leben als sinnvolles erscheint. In der wissenschaftlichen Errungenschaft des Buchdrucks und dem sich nach und nach durchsetzenden Kapitalismus erkennt er wiederum Voraussetzungen, die die Verbreitung der nationalen Idee und damit die Nation als vorgestellte Gemeinschaft ermöglichen:

„Aus dem bisher Gesagten ergibt sich als Schlußfolgerung: Vor dem Hintergrund der unausweichlichen Vielfalt menschlicher Sprachen machte die Verbindung von Kapitalismus und Buchdruck eine neue Form vorgestellter Gemeinschaft möglich, deren Grundzüge bereits die Bühne für den Auftritt der modernen Nation vorbereiteten.“⁴⁹⁰

Ebenso beurteilt Anderson ein durch wissenschaftlichen Fortschritt sich neu etablierendes Zeitverständnis, welches die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit beinhaltet, als Ausgangspunkt die Präsentation nationaler Gemeinsamkeit durch Zeitung und Roman, welche dafür die technisch-stilistischen Mittel lieferten, technisch umzusetzen.

Was sind nun die Bestimmungen dieser vorgestellten Gemeinschaft, und wie leistet der nationale Gedanke die Sinnstiftung? Anderson macht dies anhand dreier Punkte fest, wie die Nation vorgestellt wird. Zum einen verweist er auf die Unausweichlichkeit der Nation durch das Verfahren ihrer Naturalisierung, zum zweiten erkennt er in der Sprache eine Methode der Identifizierung, und zum dritten charakterisiert er die Einbettung der Nation in ein Narrativ der Geschichte als Verfahren, dieser eine überzeitliche Kontinuität zu verleihen. Den ersten Punkt erläuternd verweist Anderson auf zwei Seiten, die die nationale Identität als nationales Bewusstsein auszeichneten:

„In einer Zeit, da (besonders in Europa?) fortschrittliche und kosmopolitische Intellektuelle so gerne den pathologischen Charakter des Nationalismus hervorheben, seine Verwurzelung in Angst und Haß gegenüber dem Anderen und seine Affinität zum Rassismus, sollten wir uns vor Augen führen, daß Nationen Liebe hervorrufen, nicht selten tiefe, selbstaufopfernde Liebe. [...] Die Natur dieser politischen Liebe läßt sich zu einem gewissen Teil der Begrifflichkeit entnehmen, mit der die verschiedenen Sprachen den Gegenstand dieser Liebe benennen: es geht um Verwandtschaft (*motherland*, Vaterland, *patria*) oder Heimat (*home* oder *tanah air* [...]). Beide Sprechweisen bezeichnen etwas, an das man auf natürliche Weise gebunden ist. [Herv. i.O.]“⁴⁹¹

Eben jene natürliche Verbundenheit zeichnet laut Anderson die Nationenidee gerade deswegen aus, weil sie, frei von einer individuellen Wählbarkeit, ein positives Verhältnis imaginieren:

„Wie wir bereits gesehen haben, findet sich in allem ‚Natürlichen‘ immer ein Element des ‚Nicht-bewußt-Gewähltem‘. So kommt es, daß Nation-Sein der Hautfarbe, dem Geschlecht, der Herkunft, der Zeit, in die man geboren wird, nahe steht – all dem also, was nicht zu ändern ist. Was man in diesen ‚natürlichen Bindungen‘ verspürt, könnte man die ‚Schönheit der Gemeinschaft‘ nennen. Mit anderen Worten: Gerade weil solche Bindungen nicht bewußt eingegangen werden, erhalten sie den hehren Schein, hinter ihnen stecken keine Interessen.“⁴⁹²

Was Anderson hier mit Schönheit der Gemeinschaft charakterisiert, ist demnach jene sinnstiftende Funktion der Nation, die der Willkür und dem Zufall von natürlichen Gegebenheiten wie der Hautfarbe, der Herkunft oder auch der Kultur den Schein verleiht, das Individuum als Teil der nationalen

⁴⁹⁰ Ebd., S. 53.

⁴⁹¹ Ebd., S. 142.

⁴⁹² Ebd., S. 144.

Gemeinschaft auszuzeichnen. In diesem Schein erkenne sich das Individuum frei von allen es bedrängenden Interessen und frei von allen rational am eigenen Interesse gemessenen Grundlagen einer Interessenidentität in der nationalen Gemeinschaft wieder und diese selbst als seine eigene. Diese die „Schönheit der Gemeinschaft“⁴⁹³ auszeichnende Identität findet sich laut Anderson ebenso als Möglichkeit in der Sprache:

„Erstens muß man die ‚Ursprünglichkeit‘ selbst der modernen Sprachen konstatieren. [...] Die Wurzeln der Sprachen scheinen darum praktisch nichts mit heutigen Gesellschaften zu tun zu haben. Gleichzeitig verbindet uns gerade die Sprache gefühlsmäßig mit den Verstorbenen. [...] Zweitens gibt es eine besondere Art zeitgenössischer Gemeinschaft, die allein in der Sprache gründet – vor allem als Dichtung und Gesang. [...] Das Singen von Marseillaise, Waltzing Mathilda und Indonesia Raya bietet eine Gelegenheit für Einstimmigkeit, für eine greifbare Realisierung der vorgestellten Gemeinschaft im Widerhall der Stimmen.“⁴⁹³

Während die Sprache als überzeitliches Moment menschlicher Existenz hervorragend dazu geeignet scheint, die Nation als ursprüngliche zu begründen – in der Art und Weise, dass die Sprache die Konstitution der Nation begründet und sie damit vorwegnimmt⁴⁹⁴ –, so bestätige sich ihre Existenz und Wirksamkeit in Nationalhymnen u.Ä. Indem nämlich die Identität des nationalen Bewusstseins zelebriert wird, bewahrheitet sich die Nation durch das gemeinsame Bekenntnis. In der Vorstellung einer die Nation einenden Geschichte wiederum erkennt Anderson einerseits die *Herstellung ihrer Kontinuität*,⁴⁹⁵ andererseits die *Notwendigkeit* ihres historischen Narrativs:

„So wie es bei modernen Personen der Fall ist, so ist es auch bei Nationen. Ein Bewußtsein davon zu haben, in eine säkulare voranschreitende Zeit eingebettet zu sein, mit allen Implikationen der Kontinuität und dennoch die Erfahrung dieser Kontinuität ‚vergessend‘ – ein Produkt der Brüche im späten achtzehnten Jahrhundert – hat notwendig zur Folge, ein Narrativ der ‚Identität‘ zu erzeugen. [...] An Sterblichkeitsraten desinteressiert, entreißt die Biographie der Nation dagegen den sich unbarmherzig anhäufenden Friedhöfen Braudels beispielhafte Selbstmorde, ergreifende Martyrien, Attentate, Exekutionen, Kriege, Völkermorde. Aber – um der Absicht des Narrativs zu dienen – diese gewaltsamen Tode müssen erinnert/vergessen werden als ‚unsere eigenen‘.“⁴⁹⁶

Laut Anderson wird der Nation einerseits dadurch Kontinuität verliehen, dass sie schriftlich als nationale Geschichte fixiert wird, womit sie andererseits den Schein ihrer eigenen historischen Notwendigkeit erhält. Benedict Andersons Theorie über das Nation-Sein als eine über verschiedene Verfahren der Sinnstiftung vorgestellte politische Gemeinschaft verlegt also die nationale Identität in die Vorstellungs- und Gefühlswelt der Individuen als ihre besonderen kulturellen Produkte, unabhängig von „realer Ungleichheit und Ausbeutung“⁴⁹⁷. Einem Sinnbedürfnis genügend charakterisiert sein theoretischer Ansatz also die Nation und die sie einende nationale Identität als eine Art und Weise des Individuums, sich positiv auf die Gesellschaft zu beziehen. Zugleich habe der positive Bezug aller jedoch ausschließlich in der Vorstellung der sie teilenden Individuen Bestand und sei

⁴⁹³ Ebd., S. 145 f.

⁴⁹⁴ Als ein Beispiel dafür kann wohl Theodor Frings mittlerweile als nicht zutreffend geltende Theorie der Bildung des Neuhochdeutschen herangezogen werden, in der die neuhochdeutsche Schriftsprache als Produkt des Volks beurteilt wird: „Ein unübersehbarer Weg führt von der Sprache der Siedler zur Sprache der Schreiber, zu Luther und zur neuhochdeutschen Schriftsprache.“ (Frings, Theodor: *Sprache und Geschichte III*. Mit Beiträgen von Käthe Gleisner, Rudolph Grosse, Helmut Protze. In: Frings, Theodor; Bischoff, K. (Hg.): *Mitteldeutsche Studien*. Halle/Saale: VEB Max Niemeyer Verlag 1956, S. 5. Vergleich auch Frings, Theodor: *Sprache und Siedlung im mitteldeutschen Osten*. Leipzig: S. Hirzel 1933. (*Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig* Bd. 84.)

⁴⁹⁵ „Die Unausweichlichkeit, die der Nationalität ihre Aura verleiht, ist gleichwohl in die *Geschichte* eingebettet.“ (Anderson 2005: *Die Erfindung der Nation*, S. 146.)

⁴⁹⁶ Ebd., S. 207 f.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 17.

nur dort tatsächliche Wirklichkeit. Dies wiederum sei der Grund dafür, dass der Vorstellung nationaler Identität nur mit Hilfe kulturell-technischer ‚Errungenschaften‘, die sie als ‚objektive‘ inszenieren, Ausdruck verliehen werden könne.

Jene Verortung der Nation und der nationalen Identität im individuellen Bewusstsein als kulturelles Produkt und damit gleichermaßen *konstruierte* Gemeinschaft fand gerade nach dem Ende des Kalten Krieges, der Wiedervereinigung Deutschlands und der damit einhergehenden Popularisierung des Begriffs der (nationalen) Identität⁴⁹⁸ auch im wissenschaftlichen Diskurs rege Anteilnahme, wie beispielsweise Wolfgang Kaschuba verdeutlicht:

„So bleibt als wissenschaftliches wie politisches Erklärungsproblem nach wie vor die Tatsache bestehen, daß von der Wissenschaft als obsolet klassifizierte, weil durch die Moderne vermeintlich überholte Bilder nationaler und ethnischer Identität in der politischen Arena zugkräftig eingesetzt werden; offenbar doch, weil sie in den Alltagswelten durchaus plausibel und sinnvoll erscheinen. Warum dies so ist, weshalb die in den Ohren der Wissenschaft als ‚Rattenfängermelodie‘ klingenden nationalen und ‚völkischen‘ Töne solche Resonanz finden, ob es die ‚alten‘ oder doch ‚neue‘ sind und ob dieses ‚Verführungsmodell‘ überhaupt zutrifft – dies sind empirisch wie analytisch noch weiterhin ungelöste Fragen.“⁴⁹⁹

Im Versuch des wissenschaftlichen Diskurses diese Frage zu klären, nimmt Andersons Ansatz eine herausragende Stellung ein; keine moderne Theorie zu Nation und nationaler Identität verzichtet mehr auf den Verweis, die Nation sei konstruiert. Gleichermäßen wird in vielen wissenschaftlichen Beiträgen auf die sinnstiftenden Verfahren im nationalen Gedanken hingewiesen.⁵⁰⁰ Dennoch enthalten die Erklärungsansätze – gerade im Anschluss an Andersons Theorie – häufig einen anthropologisierenden Übergang, wie an der Beurteilung nachvollzogen werden kann, dass in Deutschland nach 89’ nationale Argumentationen populär wurden. So beschreibt auch Siebo Siems die nationale Identität als eine Konstruktion mit sinnstiftender Funktion⁵⁰¹, jedoch leitet er daraus gleichermaßen ein anthropologisches Bedürfnis nach Zugehörigkeit ab:

„Die Ableitung ‚kollektiver Identität‘ aus Kultur und Ethnizität erzeugt den Schein eindeutiger Zuordnung. Das imaginierte Eigene wird vertraut, das als fremd Wahr-

⁴⁹⁸ „[B]is Mitte der 80er Jahre war von ‚nationaler‘ oder ‚deutscher Identität‘ nur vereinzelt und ‚ethnischer‘ oder ‚kultureller Identität‘ so gut wie gar keine Rede. Die aktuelle Selbstverständlichkeit, mit der auf Herkunft, Kultur und Vergangenheit Bezug genommen wird, wenn es um ‚Identität‘ geht, ist etwas Neues.“ (Siems, Siebo: *Die deutsche Karriere kollektiver Identität. Vom wissenschaftlichen Begriff zum massenmedialen Jargon*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2007, S. 11.)

⁴⁹⁹ Kaschuba, Wolfgang: *Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich*. In: Binder, Beate; Kaschuba, Wolfgang; Niedermüller, Peter (Hgg.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001, S. 19. (*Alltag und Kultur* Bd. 7.)

⁵⁰⁰ So beispielsweise in der Einleitung zu dem Sammelband *Inszenierungen des Nationalen*, wo auf die Popularität des Identitätsbegriffs und ihren sinnstiftenden Gehalt hingewiesen wird: „Identität‘ ist heute ein charakteristischer Topos des Nachdenkens über gesellschaftlich wie subjektive Ortsbestimmung in Europa geworden. Trotz oder wegen des inflationären Gebrauchs dieses Begriffs verweist er auf ein Deutungsmodell, auf das sich auch die Rede von der nationalen Identität bezieht: Angesprochen werden durch ihn erstens politische Koordinationslinien, die unsere Gegenwart sinnstiftend zwischen Geschichte und Zukunft zu verspannen suchen, die zweitens dem angestrebten gesellschaftlichen Profil doch recht ‚nationale‘ Züge verleihen sollen und drittens auf eine konsensfähige Basis dieser Deutung hinweisen. [...] Zu beobachten ist dabei, daß gerade Geschichte bzw. Argumente einer gemeinsamen Herkunft und Kultur verstärkt zur Legitimierung kollektiver Sinnstiftungen und des ‚nationalen Gedankens‘ herangezogen werden.“ (Binder, Beate; Niedermüller, Peter; Kaschuba, Wolfgang: *Inszenierungen des Nationalen – einige einleitende Bemerkungen*. In: Binder, Beate; Kaschuba, Wolfgang; Niedermüller, Peter (Hgg.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001, S. 7-15. (*Alltag und Kultur* Bd. 7.)

⁵⁰¹ „Dieser fast durchgängig affirmative Bezug von ‚Identität‘ auf Tradition zeichnet gerade die deutschen Identitätskonstruktionen aus [...] politisch und medial etabliert hat sich ‚Identität‘ in Verbindung mit dem erst über Geschichte, dann über eine angebliche kulturelle Verwurzelung laufenden Phantasma nationaler Homogenität. [...] Zusammen mit der notorischen inhaltlichen Unklarheit wird ‚kulturelle Identität‘ daher zum fungiblen, scheinbar wissenschaftlich neutralen und doch mit der Aura naturwüchsiger Legitimität versehenen Sinnstiftungsangebot.“ (Siems 2007: *Die deutsche Karriere kollektiver Identität*, S. 222.)

genommene identifizierbar. In dieser Struktur liegt die subjektive Funktionalität, durch die eine nähere inhaltliche Bestimmung dieser angeblichen ‚Identitäten‘ überflüssig wird.⁵⁰²

Die Struktur, auf die Siems Bezug nimmt, die sich subjektiv funktional auswirke, unterstellt ein Bedürfnis nach eben einer solch klaren und eindeutigen Zugehörigkeit. Dieses wiederum verortet Siems in der Psyche des Menschen, womit das Bedürfnis nach Zugehörigkeit deswegen einerseits politisch instrumentalisierbar sei und andererseits eine subjektive salvierende Wirkung zeitige:

„Scheinbar besitzt ‚Identität‘ einen Emotionswert, der sich politisch instrumentalisieren lässt. In diesem Schema liegt eine psychische Leistung, durch die eine nähere inhaltliche Bestimmung dieser angeblichen ‚Identität‘ überflüssig wird. Sie hängt zusammen mit einer Simplifizierung gesellschaftlicher Sachverhalte, die anscheinend aktuellen Bedürfnislagen entspricht: Die Vorstellung eine ‚kollektive Identität‘ gründe in Kultur und Ethnizität erzeugt den Schein eindeutiger Zuordnung. ‚Identität‘ regelt soziale Zugehörigkeit und kann damit Ängsten und Unsicherheiten vermeintliche Lösungen entgegensetzen.“⁵⁰³

Mit dieser Erklärung, dass der Mensch sich vor Unordnung und Unsicherheit fürchte, was letztlich dafür verantwortlich sei, ex negativo der Vorstellung nationaler Identität zu ihrer Konjunktur zu verhelfen, ist Identität selbst charakterisiert als eine Form des dem Menschen immanenten Wunsches nach Sicherheit durch Zugehörigkeit. Dieses Bedürfnis wird in der Forschung auf vielfältige Weise mit *Identität* verknüpft. Siems beispielsweise erkennt in der Umbruchszeit nach der Wiedervereinigung, ebenso wie beispielsweise Annette Treibel⁵⁰⁴ und Wolfgang Kaschuba⁵⁰⁵, den *Verlust* von vertrautem Gemeinschaftsbewusstsein, gepaart mit politökonomischen und sozialen Unsicherheiten, die letztlich auf eine Krisensituation verweisen, in der die Konjunktur nationaler Ethnisierung *integrativ* wirke:

⁵⁰² Ebd.

⁵⁰³ Ebd., S. 11.

⁵⁰⁴ „Selbst- und Fremdidifikationen von Gesellschaften und ihren Mitgliedern werden verstärkt nicht mehr nur an der nationalen, sondern auch an der ethnischen Zugehörigkeit festgemacht. [...] Kulturelle ‚Eigenheiten‘ können nicht mehr einfach nur als Modernisierungshemmnisse diskriminiert werden. Ich gehe davon aus, daß die Reaktivierung nationaler bzw. ethnischer Wir-Gefühle auf *krisenhafte Situationen* in mehr oder weniger modernen Gesellschaften wirkt.“ (Treibel, Annette: *Transformationen des Wir-Gefühls. Nationale und ethnische Zugehörigkeiten in Deutschland*. In: Blomert, Reinhart; Kuzmics, Helmut; Treibel, Annette (Hgg.): *Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 317.) Gerade bei Treibel wird klar, dass sie mit ihrer Bestandsaufnahme fehlender Zugehörigkeit ein *gesundes* Zusammengehörigkeitsgefühl für eine Nation als immens wichtig erachtet und sich daher nach der Wiedervereinigung Deutschlands um ein solches Sorgen macht: „Ein nationales Wir-Gefühl ‚der Deutschen‘ ist gegenwärtig also immer noch problematisch, wenn auch nicht aus einem Schuld- und Minderwertigkeitsgefühl heraus, sondern wegen der gegenseitigen Fremdheit der Deutschen untereinander. Es wird zwar als angenehm empfunden, wieder auf selbstverständlichere Weise Deutsche oder Deutscher sein zu können [...], aber die innerdeutschen Probleme verhindern eine entspannte Identifikation mit dem neuen, dem gesamten Deutschland.“ (Ebd., S. 314) Bezeichnend ist allerdings der Anlass, anhand dessen Treibel eine fehlende Entspanntheit deutscher Identität festmacht: „Die Brandanschläge auf Asylbewerberwohnheime und Attentate auf dunkelhäutige und ‚ausländisch aussehende‘ Menschen machen deutlich, wie wenig entspannt das neue nationale Wir-Gefühl vieler Deutschen ist und wie massiv ihre Abwehr sichtbarer Wir-Gefühle ethnischer Gruppen werden kann.“ (Ebd., S. 314)

⁵⁰⁵ Kaschuba wiederum bezieht sich mehr auf die Seite der Politik, die aufgrund des Verlustes ihrer innerstaatlichen Plausibilität aufgrund von Krisen zu nationalen Argumentationsweisen greife: „Im Inneren der europäischen Gesellschaften wird eine zunehmende Desintegration gesellschaftlicher Orientierungsprozesse festgestellt, in deren Verlauf viele der herkömmlichen staatlichen und politischen Ordnungsvorstellungen sowie die damit verbundenen Werte- und Deutungsmuster entscheidend an Plausibilität und Bindungskraft verlieren.“ (Kaschuba 2001: *Geschichtspolitik und Identitätspolitik*, S. 26) Der verlustigen Plausibilität, an der die Gemeinschaft also hänge, werde durch kulturelle Ethnisierung von Minderheiten entgegengewirkt – eine Notreaktion der Staaten, die um ihren inneren Zusammenhalt besorgt seien: „Pointiert gesagt: Soziale Ungleichheit wird umthematisiert in kulturelle Differenz, die sich wiederum in den Termini des Nationalen oder Ethnischen, der Mentalität oder des Modernitätsdefizits als der Ursache der Ungleichheit beschreiben lässt. Damit sind herkömmliche soziale Frontstellungen aufgebrochen [...] An ihre Stelle treten neue Konstruktionen *kulturell* gezeichnete Eigen- und Fremdbilder, mit denen sich eine ‚Politik der Differenz‘ betreiben läßt“ (Ebd., S. 27.)

„Hier lassen sich in erster Linie zwei Entwicklungen nach 1990 anführen: Erstens korrespondiert die Verkehrung abstrakter gesellschaftlicher Vermittlungsverhältnisse in scheinbar eindeutige und unmittelbare Zugehörigkeiten durch ‚Identität‘ mit einem neuen kulturalistischen Wahrnehmungsschema gesellschaftlicher Realität. Nach dem Zerfall der realsozialistischen Gesellschaften entstand eine Welt, in der Kultur und Herkunft scheinbar die neuen Formen von Kriegen und sozialen Konflikten bedingen. Insbesondere für die Bundesrepublik gilt, dass die Wahrnehmungsmuster von gesellschaftlicher Integration und Kriegsursachen koinzidieren: Die ‚Wiedervereinigung‘ genannte neue staatliche Einheit Deutschlands wird von denselben Vorstellungen einer gleichsam natürlichen, organisierten Homogenität von Volk und Nation begleitet wie beispielsweise das Kriegsgeschehen in Ex-Jugoslawien. Zweitens sorgt nicht nur der Zusammenbruch vertrauter Ordnungsschemata, sondern auch die Verschärfung sozialer Ungleichheit und ökonomischer Unsicherheit für einen erhöhten Bedarf an Erklärungsmustern, die Orientierung und Legitimation versprechen. Unter diesen Bedingungen ist ‚kultureller Identität‘ anscheinend eine unaufhaltsame Konjunktur beschieden.“⁵⁰⁶

Selbstverständlich geht Siems davon aus, dass eine materielle Existenzversorgung, die unsicherer wird, unmittelbar das Bedürfnis hervorbringt, sich diese Lage in einer Art und Weise plausibel zu machen, wodurch gleichermaßen Orientierung und Legitimation sichergestellt würden. Die von Siems implizit aufgeworfene Frage, wie also gerade Identität als kollektive oder nationale Identität diese Orientierung in der Zugehörigkeit als Gefühl hervorbringe, das wiederum a priori präsumiert und für die Existenz von Gemeinschaften als konstitutiv erachtet wird, darauf gibt z.B. Ben Möbius eine erste Antwort:

„Nationale Identität ist eine Variante kollektiver Identität. Sie schafft Orientierungswissen und [...] mithin Ordnungswissen. Die Bedeutung kollektiver Identität – auch, aber nicht einzig nationaler – für die Integration moderner Gesellschaften liegt darin, daß aus mangelndem oder fehlendem Zusammengehörigkeitsempfinden gesellschaftliche Auflösung resultiert.“⁵⁰⁷

Folgt man Möbius’ Argumentation, so ist erst durch die kollektive Identität überhaupt eine Gemeinschaft von Individuen möglich, da durch sie das Wissen aller Individuen über die Ordnung, in der sie sich als Kollektiv befinden, also ihre Zusammengehörigkeit, vermittelt werde.

Damit wird die kollektive und als Sonderform nationale Identität zur *Conditio sine qua non* der Gesellschaft. Insofern sei daher für in Gesellschaften lebende Individuen – also für den Menschen als gesellschaftliches Lebewesen – eine ihn auszeichnende kollektive Identität konstitutiv.⁵⁰⁸ Um es mit Wolfgang Bergem zu sagen:

„Identität ist ebenso wie Individualität ein Kennzeichen der *condition humaine*. [...] Die Identität eines Einzelnen ist zwar individuell, aber notwendigerweise – insofern diese Einzelnen als *zoon politikon* in Gemeinschaften lebt, handelt, kommuniziert – als soziale Identität und damit in der Dualität von personaler Identität und kollektiven Identitäten ausgeprägt [Herv. i.O.].“⁵⁰⁹

Somit erklärt sich letztlich die Besonderheit der nationalen Identität aus der nationalen Gemeinschaft, die für ihre Zusammengehörigkeit auf eine sie konstituierende Vorstellung angewiesen

⁵⁰⁶ Siems 2007: *Die deutsche Karriere kollektiver Identität*, S. 11.

⁵⁰⁷ Möbius, Ben: *Die liberale Nation. Deutschland zwischen nationaler Identität und multikultureller Gesellschaft*. Opladen: Leske + Budrich 2003, S. 39.

⁵⁰⁸ Vgl. auch Hobsbawm, der Nation als eine Form der Befriedigung eines anthropologischen Bedürfnisses charakterisiert, wenn er sagt: „Menschen haben sich seither als Mitglied einer ‚Wir-Gemeinschaft‘ definiert im Unterschied (und meistens im Gegensatz) zu den anderen ‚Sie‘-Gemeinschaften, und daran wird sich wohl in absehbarer Zeit nichts ändern.“ (Hobsbawm, Eric J.: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Übers. von Udo Rennert. Frankfurt, New York: Campus 1991, S. 7.)

⁵⁰⁹ Bergem 2005: *Identitätsformationen in Deutschland*, S. 55.

sei.⁵¹⁰ Insofern werden in der sozial-, politik- und kulturwissenschaftlichen Betrachtung Nation und nationale Identität als geistige Produkte ihrer Konstruiertheit überführt und als Bewusstsein der Zugehörigkeit – in Form kollektiver Identität – gleichermaßen als dem Subjekt notwendig zukommendes Bedürfnis, sich über faktische und vorgegebene ‚Gemeinsamkeiten‘ als Gemeinschaft zu denken, anthropologisiert. Irene Götz fasst dies mit Bezug auf Andersons Theorie par excellence zusammen:

„Nationale Identität als eine spezifische Form der kollektiven Identität bezeichnet das subjektive Gefühl oder Bewußtsein, einer Nation zuzugehören. Die Einzelne weiß durch Erfahrung und Vermittlung, daß sie mit den anderen Mitgliedern ihrer Nation viel gemeinsam hat: z.B. Eigenschaften und Wertvorstellungen, Rechte, Pflichten, Erfahrungen, Traumata, Privilegien und Erfolge, Bedrohungen und Aufgaben. Die Merkmale oder Merkmalsbündel, über die einzelne dieses nationale Gemeinschaftsgefühl herstellen, über die sie die ‚imagined community‘ überhaupt erst konkret machen, können sich sehr unterschiedlich gestalten. [...] Denn als Mitglieder ihrer Nation stehen sie in einer nationalen Überlieferung, die grundsätzlich vorgibt, über welche Merkmale die ‚imagined community‘ als begreifbare ‚kulturelle Alltagsgemeinschaft‘ üblicherweise vergegenwärtigt werden kann.“⁵¹¹

Wurden bei Anderson Geschichte, Kultur, Herkunft, Sprache etc. noch als sinnstiftende *Formen* charakterisiert, durch die die vorgestellte Gemeinschaft der Nation sich als Unausweichlichkeit, historische Notwendigkeit, Natürlichkeit, interesselose Gemeinschaftlichkeit etc. inszeniert, so ist bei Irene Götz – paradigmatisch für die wissenschaftliche Betrachtung der nationalen Identität – dieses Verhältnis umgekehrt: Dass die Nation als vorgestellte Gemeinschaft konkret werde, hänge von einer nationalen Überlieferung ab, die vorgebe, wie sie als Alltagsgemeinschaft subjektiv vergegenwärtigt werden könne. Durch diese wiederum erkenne das Individuum nicht bloß, dass es viele Gemeinsamkeiten mit allen anderen teile, vielmehr werde dadurch seine eigene gesellschaftliche Befähigung überhaupt erst ermöglicht, also als *Conditio sine qua non* der Gemeinschaft vorgestellt. Erst über das die kollektive und, als davon getrennte Sonderform, nationale Identität konstituierende Wissen und Gefühl, ist das Individuum laut Götz als Teil der Gemeinschaft integriert.⁵¹²

Der Umgang, der in Alanyalis Werk mit der nationalen Identität inszeniert wird, steht konträr zu dieser Charakterisierung – die Erzählerin besteht darauf, sich gerade weder willentlich noch affektiv mit allen Elementen kollektiver Identität und des nationalen Topos von sich aus beschäftigen zu müssen: Weder ist ihr Heimat, Sprache, Vaterland, Kultur, Haftung, Pflicht oder Liebe zur Nation ein individuelles Bedürfnis, noch die Problematisierung desselben. Erst die Behandlung ihrer Person führt bei ihr zu einem Bruch, indem sie die ihr *zugewiesene* nationale Identität annimmt, um sie jedoch mit ihren eigenen Maßstäben zu beurteilen. Damit wird das im wissenschaftlichen Diskurs vorgestellte Urteil, nationale Identität sei zwar nicht real, da reines Konstrukt, jedoch praktisch in

⁵¹⁰ Bernd Estel spricht in dieser Hinsicht von zwei Formen dieses Bewusstseins: „Nämlich einmal als das Bewusstsein der *einzelnen Person* (oder auch einzelner Gruppen) über die eigene Nation bzw. über sich als Angehörige der Nation, wobei dieses Wissen oft nur rudimentär ausgeprägt ist und nach seinen Inhalten sehr idiosynkratisch ausfallen kann. Zum anderen als sozial *geteiltes* bzw. *verbindliches* Wissen in der Form eines offiziellen, herrschenden Selbstverständnisses der fraglichen Nation bzw. Nationalgesellschaft, das als *nationale Identität* den Nationsangehörigen in dafür geeigneten oder bestimmten Institutionen wie Massenmedien, öffentlichen Schulen, Eliteeinrichtungen u.ä. vermittelt wird. [Herv. i.O.]“ (Estel, Bernd: *Nation und Nationale Identität. Versuch einer Rekonstruktion*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2002, S. 39.)

⁵¹¹ Götz, Irene: *Arbeiten, etwas Leisten, Helfen. Leitmotive nationaler Identifizierung im biographischen Kontext*. In: Binder, Beate; Kaschuba, Wolfgang; Niedermüller, Peter (Hgg.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001, S. 309. (*Alltag und Kultur* Bd. 7.)

⁵¹² Dies ist in verwandelter Form die ordnungsstiftende Funktion, die Identität zugewiesen wird, die wiederum als in einem anthropologischem Bedürfnis gegründet von Siems, Treibel, Kaschuba, Möbius oder auch Hobsbawm angenommen wird.

jedem Menschen wirksam, da kulturelles Produkt und als kollektive Identität gar gemeinschaftskonstitutiv, da sie als *Conditio humana* begriffen wird, mit einem literarischen Gegenentwurf infrage gestellt.

Indem die Erzählerin erfahren muss, dass sie durch ihre Behandlung auf eine ihr – ex negativo in Form der untypischen Ausnahme – zukommende türkisch-nationale Identität *festgelegt* wird, inszeniert sich so ihr individuelles Selbstverständnis in Distanz zu einem wie auch immer gearteten kollektiven Zugehörigkeitsbedürfnis. Dagegen deckt Alanyalis autobiographische Erzählung ironisch auf, dass die nationale Identität weniger vom Subjekt selbst abhängt, als eine Betrachtungsweise des negativen Ausschlusses darstellt und damit ein *Urteil* enthält. So lernt die Ich-Erzählerin aus ihren ersten sexuellen Erfahrungen, dass sie, selbst als allgemein anerkannter Sonderfall einer türkischen Migrantenexistenz, gewissen Stereotypen über die türkisch-islamische Kultur nicht entkommt. Am Morgen nach ihrer ersten Liebesnacht muss sie ihren Freund davon überzeugen, dass er sie nun nicht heiraten oder vor der Reaktion ihres Vaters Angst haben müsse:

„Und?“, fragte Phillip. „Jetzt muss ich dich wohl heiraten, haha.“ Ich war ein bisschen enttäuscht, ging aber auf das Spiel ein. „Nein, du hast nicht genug Kamele.“ „Na, da hab ich aber noch mal Glück gehabt.“ Das fand ich nun äußerst uncharmant. „Ich kann ja meinen Vater mal fragen, ob er eine Ausnahme macht“, sagte ich neckisch, um ihm die Chance der Wiedergutmachung zu geben. Phillip starrte mich entgeistert an. „Du erzählst deinem Vater doch nichts, oder?“ Jetzt wurde es mir allmählich zu blöd. „Nein, so toll war es nämlich nicht.“ [...] Ich lernte aus der Episode: Wenn ich zukünftig Männer traf, die mir gefielen, stellte ich sicher, in den begierig aufgenommenen Informationen zu meiner halbtürkischen Herkunft möglichst früh die Anekdote von der Sorge meines Vaters um meine sexuelle Orientierung unterzubringen.⁵¹³

Obwohl die Erzählerin also nicht der stereotypen Vorstellung türkischen Daseins in Deutschland zuzuordnen ist, muss sie erfahren, dass sie dennoch immer wieder versichern muss, ihre Familie sei fortschrittlich und modern. Gerade *unabhängig* von ihrer Person, ihrem Charakter oder ihrer Einstellung wird sie einem fremden Kollektiv mit anderen Sitten zugeordnet. In dieser Inszenierung wird somit offenbar, dass die Existenz einer nationalen Identität ihre Konsistenz gerade dadurch erhält, dass sie beständig von außen als solche beurteilt wird.

Zwar ironisiert die Ich-Erzählerin in ihren Anekdoten, dass ihre deutschen Freunde sie anhand ihres fremd-kulturellen Interesses beurteilen, zugleich genügt sie diesem jedoch auch. So bereitet sie beispielsweise auf Drängen ihrer Kommilitonen ein türkisches Mahl nach altem Familienrezept. Da allerdings die Rezeptvorlagen ihrer Großtante unleserlich sind, kauft sie sich ein türkisches Kochbuch und überführt so die ihr kulturell zugewiesene Fähigkeit, aufgrund ihrer Herkunft die türkische Küche zu beherrschen, als nicht gültig:

„Meine Freunde waren von der Küche meiner ‚Heimat‘ tief beeindruckt. Natürlich erzählte ich ihnen nicht, dass für neun Mark achtzig die türkische Küche auch zu ihrer Heimat werden könnte. Ich hatte das Buch längst versteckt und stattdessen die Blätter mit den Rezepten meiner Großtante, von ein paar dekorativen Tomatenspritzern verziert, malerisch herumliegen lassen.“⁵¹⁴

Die ironische Stellung der Erzählerin verdankt sich zwar ihrer Distanz zu ihrer Subsumtion unter ihre türkische Herkunft, jedoch führt dies ihrerseits nicht zu einer Kritik an dieser Vereinnahmung. Vielmehr affirmiert die Erzählerin das Urteil, sie sei als Türkin verantwortlich für ihre Kultur, und rechtfertigt so die Vergemeinschaftung ihrer Person als Teil eines türkisch-kulturellen Kollektivs.

⁵¹³ Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 208 f.

⁵¹⁴ Ebd., S. 212.

Dies tut sie jedoch nicht, ohne gleichermaßen Indizien wirklich finden zu wollen, dass sie Türkin ist. So beschäftigt sie sich zwar als Germanistin auch mit türkischer Literatur, und angesichts „des kultivierten Interesses, das mir entgegenschlug, sah ich mich schließlich gezwungen, mir diese langweilige Immigranteliteratur anzusehen.“⁵¹⁵ Ihr Urteil über das literarische Schaffen der ersten Generation deutsch-türkischer Schriftsteller ist jedoch niederschmetternd, da sie meint, dass diese „in Sachen Fremde und Einsamkeitsmotiv noch einiges von den deutschen Romantikern lernen könnten, und ich wandte mich wieder meinen Helden Thomas Mann und John Irving zu.“⁵¹⁶

An dieser Stelle wird der Progress der erzählerischen Position deutlich. Obwohl der Erzählerin von allein nicht bewusst wird, dass ihre Identität problematisch sei, nimmt sie die ihr aufgezwungene Frage an und teilt gleichermaßen nicht die Maßstäbe, die an sie herangetragen werden. Weder bewährt sie sich als personifizierter Ausdruck authentischer türkischer Küche, noch lässt sie sich in eine Verantwortung für fremdenfreundliche Diskriminierungsdebatten zwingen, in denen sie als Vertreterin die an sie herangetragene Sichtweise legitimieren soll. Vielmehr überprüft sie, inwiefern sie der Subsumtion unter ihre kulturelle Herkunft entspricht und beantwortet diese, je nach Konfrontation. Der Migrantenliteratur ihrer Landsleute zum Beispiel entnimmt sie keine affizierende Regung einer geteilten Fremdheitserfahrung, sondern vergleicht sie mit der literarischen Bearbeitung gleicher Motive durch deutsche Klassiker und kommt schließlich zu einer ästhetischen Bewertung. Diese unterzieht sie einer weiteren Überprüfung, da sie sich durch die vermehrte öffentliche Aufmerksamkeit abermals der Migrantenliteratur zuwendet:

„Aber dann bekam Emine Sevgi Özdamar 1991 den Bachmann-Preis, und ich entdeckte weitere Autoren, die bei ‚richtigen‘ Verlagen ‚richtige‘ Romane publizierten. Allerdings ging es darin immer noch um Fremde und Einsamkeit. Als ich Lesungen dieser Autoren besuchte, begriff ich auch, warum sie sich fremd und einsam fühlten. Es handelte sich um Türken, die seit zehn, zwanzig Jahren in Deutschland lebten, und ihr Deutsch entsprach in etwa meinem Türkisch.“⁵¹⁷

Einer türkischen Literatur, die laut *Die Blaue Reise* stets das Gefühl der Fremde und Einsamkeit in der deutschen Gesellschaft thematisiert, kann die Erzählerin noch immer nichts abgewinnen. Den von den Schriftstellern literarisch verarbeiteten Mangel fehlender Akzeptanz oder fehlender Zugehörigkeit beurteilt sie wiederum als deren Defizit. So kehrt sie die Perspektive der Schriftsteller um, die von einer Inkongruenz der deutschen Gesellschaft zu *ihnen* ausgehen, indem die Erzählerin die gefühlte Fremdheit auf die schlechten Deutschkenntnisse der Künstler zurückführt. Mit dieser Reduzierung der interkulturellen Literatur auf das Fremdheitsmotiv wird an den Verfassern solcher Literatur die Kritik anschaulich, sie verschuldeten selbst die von ihnen so gepflegte Fremdheit. Diese Kritik wird an anderer Stelle verschärft zur Geltung gebracht. Mit ihrem Urteil, dass die Fremdheitserfahrung nur dann tatsächlich überprüft werden könne, wenn die als fremd behauptete deutsche Gesellschaft verstanden werde, entlarvt die Ich-Erzählerin umgekehrt dieses Leiden als selbst einer generalisierenden Perspektive geschuldet und deduziert daher einen fehlenden Willen der türkischen Migranten, die deutsche Sprache zu erlernen. Sie muss nämlich feststellen, dass tatsächlich sehr viele Türken nur schlecht deutsch sprechen. Das wiederum steigert ihr Verständnis für das deutsche Erstaunen, dass sie so gut Deutsch könne, und radikalisiert ihre Kritik an ihren Landsleuten:

„Nicht nur, weil manche türkische Schneiderinnen nach zwanzig Jahren Kreuzberg kaum mehr Deutsch konnten als meine Oma nach drei Jahren Maichingen. Und mich mitleidig fragten, wie ich denn so mit den kalten Deutschen auskäme. Ob ich

⁵¹⁵ Ebd.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Ebd., S. 212 f.

meine Familie nicht furchtbar vermissen würde. Sondern auch, weil ich türkische Studenten kennen lernte, deren Deutsch noch schlechter war als das der Imbissverkäufer.“⁵¹⁸

Nicht nur, dass ihr fehlende Sprachkompetenzen bei seit Jahren in Deutschland lebenden Arbeiterinnen begegnen, die zudem – empirisch nicht nachzuvollziehende – Urteile über die ‚Deutschen‘ artikulieren und dabei ihren national bornierten Standpunkt offenbaren; darüber hinaus begegnet der Erzählerin diese Haltung bei in Deutschland lernenden türkischen Studenten. Diese vertreten die Meinung, dass die deutsche Sprache zu erlernen überflüssig sei; sie sähen sich der Türkei verpflichtet, und außerdem seien die Deutschen „so kalt, und Deutschland sei ja nun nicht gerade brennend interessiert an Ausländern. ‚Es sei denn die Ausländer brennen.“⁵¹⁹ Diese nationale Einstellung, fremde Sprachen zu beherrschen, als unnötig zu deklarieren und gleichzeitig ein feststehendes Urteil über einen schlechten Charakter des deutschen Volkes als *Grund* des Desinteresses anzugeben, echauffiert die Erzählerin, und sie kritisiert, Ausländer als bloße Opfer zu stigmatisieren:

„Da platzte mir der Kragen. Natürlich entsetzte mich der Anstieg der Ausländerfeindlichkeit seit der Wiedervereinigung. ‚Aber ich kann dieses Gejammer nicht mehr hören‘, fauchte ich. ‚Die meisten Türken leben hier jahrelang, verlieren trotzdem kein gutes Wort über Deutschland und begründen ihre Ignoranz mit diesem Soziologendeutsch, das alle erstaunlich gut beherrschen. Ach, diese emotionale Kälte der Deutschen! Und die fatalen Integrationsversäumnisse der Politik! Wahrscheinlich ist das schlechte Wetter auch mit schuld?‘ Meine deutschen Kommilitonen schauten noch betretener. ‚Du klingst ja wie ein deutscher Stammtisch!‘, sagte einer. ‚Wieso‘, sagte ich, ‚ich bin doch auch Türkin, schon vergessen?‘“⁵²⁰

Die Erzählerin, die ihre ‚Landsleute‘ heftig kritisiert, nutzt dafür die ihr von der deutschen Gesellschaft zugewiesene kulturelle Identität als Türkin. Den Rückzug auf die Position einer geschundenen Minderheit, die wegen ihrer nationalen Identität immer bloß Opfer der Deutschen seien, lehnt sie entschieden ab. Dass ihre Landsleute seit Jahren in Deutschland leben, also ihrer Ansicht nach einen guten Grund dafür haben müssten, sich jedoch immer bloß negativ über Deutschland äußern und ihre Sprachbeherrschung und Lage als Versäumnis des Gastlandes bewerten, kritisiert die Erzählerin als ignorante Schuldzuweisung. Aus ihrer Perspektive sollten die Migranten weder einer nationalen Charaktereigenschaft der Deutschen, noch einer fehlgeleiteten Integrationsbemühung der Politik die Schuld ihrer Lage – was letztlich die Ausländerfeindschaft ihnen gegenüber, wenn auch relativiert, einschließt – und ihres Gefühls des Ausgeschlossenseins geben, sondern verweist umgekehrt auf eine Pflicht, in der die Migranten *für* Deutschland stünden. Nicht nur Sprachbeherrschung fordert die Erzählerin von ihren Landsleuten. Sie klagt darüber hinaus eine positive Einstellung zu Deutschland und der deutschen Gesellschaft ein, also eine positive Bezugnahme auf die Verhältnisse, in denen und von denen ihre Landsleute leben.

Die nationalkulturelle Inanspruchnahme ihrer Person als Türkin, die die Erzählerin in Berlin erfährt, und die Erfahrung mit ihren türkischen Landsleuten beantwortet diese also einerseits mit einer Annahme ihrer türkischen Herkunft: sie setzt sich individuell mit ihr auseinander. Indem sie sich mit ihren heimatlichen Wurzeln und mit Themen multikulturellen Zusammenlebens von türkischen Migranten und deutscher Gesellschaft befasst, entwickelt sie – die sich als deutsch betrachtet und keine multikulturell begründeten Probleme kennt – andererseits eine Kritik an den türkischen Migranten. Zwar verurteilt sie jegliche Gewalt gegenüber Migranten, jedoch attestiert sie ihren Landsleuten, dass es ihnen an Anpassungsbereitschaft und an einem positiven Bekenntnis zu Deutschland

⁵¹⁸ Ebd., S. 213.

⁵¹⁹ Ebd., S. 214.

⁵²⁰ Ebd., S. 214 f.

fehle. So inszeniert sich in Alanyalis Erzählung das Bewusstsein der Ich-Erzählerin, kritisch Position beziehen zu müssen und somit *Verantwortung* für ihre Landsleute und ihre nationale Herkunft zu beweisen, als Resultat einer ihr von der Gesellschaft zugewiesenen türkischen Ausnahmeerscheinung. Gleichmaßen ist der Erzählerin damit die Frage anheimgestellt, inwiefern ihre Person der Subsumtion unter die türkische Identität entspricht.

An dieser Stelle erscheint die Auseinandersetzung mit dieser Frage als Zwang, dem die Erzählerin gehorcht. Allerdings beweist sie unabhängig von ihrer steten Subsumtion unter ihre türkische Nationalität die Befassung mit dieser als Resultat ihrer freiheitlichen Entscheidung – dies wird durch einen Mangel, den *sie* an sich feststellt, plausibel gemacht. So bewahrt die Erzählerin selbst in dem ihr durch die Gesellschaft ständig zugewiesenen nationalen Charakter ihre distanzierte Haltung. Sie hält sich offen und stellt zur Überprüfung, ob und auf welche Art und Weise sie ihre nationale Zugehörigkeit für sich annimmt. Indem sie die Frage nach ihrer türkischen Identität freiheitlich für sich annimmt, rechtfertigt sie jedoch gleichermaßen die Behauptung, aufgrund ihrer Herkunft müsse sie ihre türkische Identität individuell betreffen und daher aus eigenem Antrieb beschäftigen.

4.5 Die Suche nach der ‚wahren‘ Türkei und das Dilemma nationaler Zuschreibung

Die Suche nach der wahren Türkei beginnt für die Erzählerin durch die Erkenntnis eines Mangels. Ihre Eltern fahren mit ihr zwar jedes Jahr in die Türkei, jedoch ist sie „siebzehn Jahre lang als Tourist“ dort:

„Aber in den langen Sommerferien verschleppten uns meine Eltern jedes Jahr in die Türkei. In den Club Méditerranée Foca bei Izmir. Jedenfalls glaube ich, dass es die Türkei war. Wegen der Putzfrauen. Hätten meine Eltern mir zu Beginn der Reise die Augen verbunden und die Binde erst am Ankunftsort wieder abgenommen – nur die türkischsprechenden Putzfrauen wären ein Hinweis darauf gewesen, dass ich mich in der Türkei befand.“⁵²¹

Dass die Erzählerin die Heimat ihres Vaters nur als streng bewachte Feriensiedlung westlicher Garnitur kennenlernt, ist der Grund dafür, dass sie nichts über die türkische Kultur weiß und sich für sie auch nicht interessiert. Erst als ihr Vater mit ihr und ihrer Schwester die „Blaue Reise“⁵²² unternimmt und sie in Berlin auf ihre türkische Zugehörigkeit verwiesen wird, beginnt sie, sich für ihre Herkunft zu interessieren.

In der ironisch erzählten Subsumtion der Ich-Erzählerin unter eine ihr zugeschriebene nationale Identität wurde diese als rein der fremden Beurteilung entsprungene offenbar. In der Inszenierung, wie die Erzählerin beginnt, sich für ihre Herkunft zu interessieren, zeigt sich nun, dass die Heimatverbundenheit das Resultat eines Willensaktes und einer Entscheidung ist.

Denn ebenso wie der türkische Schriftsteller Kabağaçlı, der Namensgeber der Blauen Reise, *entdeckt* auch die Erzählerin auf der Reise an die türkische Küste ihre Zuneigung zu ihrer Herkunft. Zudem wirft ihr auf einer Flugzeugreise eine Deutsch-Türkin mangelhafte Türkischkenntnisse vor.

⁵²¹ Ebd., S. 165.

⁵²² Der Istanbuler Schriftsteller Cevat Şakir Kabağaçlı, der in der türkischen Hafenstadt Bodrum im Exil leben musste, entdeckte dort seine Liebe zur kulturellen Geschichte seiner türkischen Heimat. „Er lud seine alten Freunde aus Istanbul ein, Künstler, Gelehrte und Schriftsteller, und begeistert, so dicht dran zu sein am einfachen Volk, fuhren sie mit den Fischern die Küste entlang, rezitierten altgriechische Epen und suchten zwischen den antiken Trümmern im Gebüsch nach ihren eigenen Wurzeln. Kabağaçlı schrieb ein Buch über diese natur- und nationalromantischen Fahrten, und er nannte es, nach der Farbe des Meeres, *Mavi Yolculuk*. Die Blaue Reise war seine Grand Tour.“ (Ebd., S. 196.)

Dies nimmt die Erzählerin nicht unkritisch hin⁵²³, jedoch sieht sie sich von dem Urteil richtig getroffen:

„Ja, mein Türkisch war miserabel. Mein Vokabular umfasste einen Grundwortschatz für den Maichinger Alltag, von der Grammatik hatte ich keine Ahnung, und schreiben konnte ich auch nicht. Aber ich war inzwischen Türkin genug, um das ändern zu wollen.“⁵²⁴

Sie fährt nach Istanbul und macht dort einen Sprachkurs. Dort erkennt sie, dass ihre Sprachkenntnisse doch nicht so schlecht sind, und nutzt die Zeit, um Istanbul kennenzulernen. Nach einem Monat kehrt sie nach Berlin zurück und ist begeistert von der türkischen Stadt:

„Ich hatte in Istanbul die großartigste Stadt der Welt entdeckt und sprach von ihr, als sei ich dort aufgewachsen. Aber insgeheim fragte ich mich, ob ich jetzt wohl die wahre Türkei kennengelernt hätte.“⁵²⁵

Die Suche nach der „wahren“ Türkei ist die Suche der Erzählerin nach einem authentischen Bild der Kultur ihrer Herkunft, eines, das ihrem Wunsch nach Identifikation entspricht. Damit wird nochmals die Haltung der Erzählerfigur offenbar. Sie nimmt die Maßstäbe, die an sie herangetragen werden, nicht als ihr Identitätsproblem an, d.h., sie *affirmiert* die Identitätsfrage nicht so, wie sie ihr zugeschrieben wird. Zugleich bejaht sie sie, indem sie auf einer Entsprechung zu *ihrer* Person beharrt.

So inszeniert sich in *Die Blaue Reise* das Bedürfnis der Ich-Erzählerin nach einer Entsprechung nationaler Zugehörigkeit mit der eigenen Person durch ihre Suche, für dieses Bedürfnis objektive Anhaltspunkte zu finden. In einer Reise mit ihrem Schulfreund Alex, der wie sie in Berlin studiert, erfüllt sie sich diesen Wunsch. Ihre Reise durch die „wahre Türkei“ ist bestimmt von ihrem differenzierten Blick, frei von touristischen Egalisierungen, die Kultur, Tradition und alltägliche Lebensweise zu finden. Schon zu Beginn der Reise offenbart die Erzählerin diese Perspektive ihrer Suche eines ‚unverzerrten‘ Blicks. In Istanbul ist sie Beobachterin einer Szene, in der Sicherheitsbeamte willkürlich Verdächtige vernehmen:

„Auf einmal stürmten zwei aufgelöste junge Frauen quer über den Platz [...] ‚Ihr Schweine!‘, brüllte sie und weinte. ‚So könnt ihr doch nicht mit einem umspringen! Das ist hier doch keine Krimiserie! Sind wir nicht endlich ein Rechtsstaat!‘ [...] Ich war von dem Vorfall begeistert. Diese Türkei-Reise, spürte ich, würde anders werden als alle zuvor.“⁵²⁶

Obwohl die Ich-Erzählerin mit dieser Anekdote auf eine kritisch-authentische Erfahrung hofft, erfährt ihre Beziehung zu der Heimat ihres Vaters durch ihre Reise durch den Westen der Türkei, ins Landesinnere und in die Berge keine wesentliche Veränderung. Die Andersartigkeit im Vergleich zu ihren vorherigen Besuchen besteht in ihren Eindrücken des Alltags, den sie im ganzen Land

⁵²³ Sie ärgert sich über die Türkin, die seit über dreißig Jahren in Deutschland wohnt und nur rudimentär deutsch kann, ihr jedoch mangelhaftes türkisch vorwirft: „Die Deutsche in mir hatte nämlich gedacht: ‚Immer noch besser als deine drei Brocken Deutsch, du anatolische Schreckschraube – du willst seit fünfunddreißig Jahren in Berlin leben?‘ Aber als Türkin spricht man nicht so mit Älteren.“ (Ebd., S. 217.) Als Türkin stimmt sie der Kritik der Frau zu, als Deutsche jedoch entgegnet sie ihr mit einem moralischen Gegenangriff: Ebenso wie die Türkin mit dem Verweis auf die türkische Zugehörigkeit der Erzählerin das dazugehörige Sprachvermögen einklagt, klagt diese wiederum mit Verweis auf ihre deutsche Zugehörigkeit das Recht ein von einer in Deutschland lebenden Türkin deutsche Sprachkenntnisse erwarten zu können. In beiden Fällen wird die Zugehörigkeit zur moralischen Waffe ein *Recht* einzufordern, sich diesem gemäß zu verhalten – als ‚Gast‘ oder als Mitglied.

⁵²⁴ Ebd., S. 218.

⁵²⁵ Ebd., S. 223.

⁵²⁶ Ebd., S. 227 f.

sammelt. Die vielen verschiedenen historischen Monumente, landschaftlichen Eigenarten und kulturellen Eindrücke dokumentieren ihre Begeisterung, liefern ihr authentische Einblicke, bereichern und vertiefen ihr Wissen um die Türkei.

Nach ihrer Rückkehr in die deutsche Hauptstadt beendet sie ihr Studium und wird auf eine Bewerbung an einer Journalistenschule in München angenommen. Sie verwirklicht ihren Berufswunsch und bekommt eine Stelle als Redakteurin. Aufgrund eines Beitrags mit dem Thema „persönliche Lieblingsplätze“ wird sie zur Kulturexpertin der Zeitung ernannt. In ihrem Artikel thematisiert sie ihre türkische Familie, die sie auf einen Balkon in Istanbul versammelt. Von allen Seiten wird sie für ihren Text beglückwünscht:

„Kollegen, auch welche, die ich überhaupt nicht kannte, sprachen mich an, Leser schrieben mir: ‚Diese Türkei gehört nach Europa!‘ – ‚Hoffentlich begreifen endlich mehr Menschen, dass die Türkei nicht nur aus Gemüsehändlern besteht!‘ – ‚Danke für dieses Bild der wahren Türkei! Die wahre Türkei? War meine Familie die wahre Türkei? Fortan musste ich schreiben, wann immer die Türkei in die Schlagzeilen geriet.“⁵²⁷

Die positive Resonanz, die die Erzählerin für ihren Artikel über ihre Familie erhält, basiert auf dem gesellschaftlich geteilten Urteil ihrer Sichtweise und der ihrer Familie über ein aufgeklärtes Türkischsein. Diese Kongruenz macht die Erzählerin in den Augen der Deutschen deswegen zur Repräsentantin einer Türkei und einer türkischen Kultur, weil sie im Gegensatz zu dem deutschen Bild der türkischen „Gemüsehändler“ oder „Kopftuchträger“ für eine deutsch-türkische Identität im Einklang mit den deutsch-europäischen Werten steht. Damit fungiert sie als Beleg des Ideals einer erfolgreichen Symbiose deutscher Heimat und türkischer Herkunft und wird deswegen als Vorbild einer erfolgreichen Integration beglückwünscht. Genau in dieser Rolle führt sie selbstbewusst, den an sie herangetragenem Status wiederum nicht affirmierend, ihre Redaktionstätigkeit. Gleichmaßen besteht genau darin die negative Seite ihrer Repräsentation: Der Erfolg, den sie als Ausnahmererscheinung erreicht, basiert zum einen auf ihrer Singularität, und zum anderen besteht er in der Vereinnahmung ihrer Person durch die an sie herangetragenem Urteile, deren allgemeine Gültigkeit sie als native Expertin bestätigen soll. Die Konsequenz, dass sie sich bewusst zu ihrer türkischen Herkunft hinwendet und sich auf die kulturelle Inanspruchnahme ihrer Person als Türkin positiv, aber kritisch bezieht, besteht in der ständigen Konfrontation mit disparaten kulturell-politischen Standpunkten:

„Aber erst seit mir so türkisch zumute ist, habe ich erfahren, wie schwierig Integration sein kann. Der einfache Anatolier hält mich für einen Verräter, wenn ich seine mangelnde Anpassungsbereitschaft kritisiere. Westlich orientierte Türken sind entsetzt über mein ‚typisch deutsches Multikulti-Verständnis‘ für ihre religiösen Landsleute. Deutsche sind je nach politischer Einstellung enttäuscht, wenn ich auf die Rückständigkeit der Türkei schimpfe, oder sie halten mich für eine undistanzierte Patriotin, wenn ich auf die EU-Tauglichkeit des Landes beharre. Bei jedem islamistischen Terroranschlag habe ich das Gefühl, ich sollte mich entschuldigen, und würde am liebsten von den Playmobil-Männchen auf dem Gebetsteppich meiner Oma erzählen. Und es ist ganz schön schwierig, als Experte in Sachen Parallelgesellschaft zu fungieren, wenn ich doch nie in die Wohnung der Güleroglus durfte.“⁵²⁸

Der Erzählerin wird bewusst, dass die an sie herangetragenem Stellungnahmen von ihr verlangen, die vorgetragenen Urteile zu bestätigen. So offenbart sich, aufgrund der Existenz disparater kulturell-politischer *Standpunkte*, denen sie wiederum nicht unmittelbar entsprechen will, die Problema-

⁵²⁷ Ebd., S. 249.

⁵²⁸ Ebd., S. 253 f.

tik ihrer kulturellen Inanspruchnahme, die sie mit ihrem Bekenntnis zu ihrer türkischen Herkunft befördert. Denn mit jedem Versuch, sie für einen Standpunkt in Anspruch zu nehmen, wird der Erzählerin ihre Position abgesprochen. *Wegen* ihrer kulturellen Doppelstellung wird sie auf den an sie herangetragenen Standpunkt verpflichtet. Sie muss also feststellen, dass sie es als Deutsche mit türkischer Herkunft keiner an sie herangetragenen Position recht machen kann. Ihre Perspektive, die Totalität des jeweiligen Urteils zugunsten eines Kompromisses abzulehnen, wird genau in dieser Distanz nicht zugelassen. Obwohl sie beständig erfährt, dass die ihr vorgetragenen kulturell-politischen Ansichten unvereinbar sind, beharrt sie demgegenüber auf ihren singulären Standpunkt. Sie besteht einfach darauf, dass sich durch die Bereitschaft zum Kompromiss die Gegensätze auflösen. Dies tut sie nicht zuletzt deswegen, weil sie selbst der Beweis dafür ist, dass eine harmonische Auflösung der unvereinbaren Kollektivzugehörigkeiten möglich ist: „Aber ich werde weiter nach der wahren Türkei suchen. Als Deutsche.“⁵²⁹

So verleiht die Ich-Erzählerin, indem sie an einer erfolgreichen Vereinbarkeit türkischer Herkunft und westlicher Lebensart festhält, diesem Standpunkt Nachdruck und erklärt zugleich die Anerkennung ihrer deutschen Zugehörigkeit zum Grund und zur Basis dieses Erfolgs; erst diese Affirmation Deutschlands und der dort herrschenden Normen und Werte macht für die Erzählerin aus dem Zusatz türkisch (in Bezug auf den ‚archaischen‘ Teil der türkischen Gesellschaft) *keine* *Contradictio in Adjecto*. Insofern entkommt die Erzählerin dem Dilemma ihrer nationalen Vereinnahmung nicht. Die Frage nach ihrer türkischen Identität, die ihr allenthalben aufgemacht wird, versucht sie für sich zu beantworten. Im Scheitern, sie zu beantworten, lässt sie zugleich den Widerspruch des ihr aufgeworfenen Problems – türkisch oder deutsch – als offene Frage bestehen.

In Alanyalis autobiographischer Erzählung wird also infrage gestellt, was die nationale Zuschreibung einem in Deutschland lebenden Menschen türkischer Herkunft abverlangt. Gleichermaßen wird durch die Figur der Ich-Erzählerin, die der Frage, inwiefern ihre Identität deutsch oder türkisch sei, nichts entgegensetzen kann, außer ihrem Wunsch nach abstrakter Versöhnung, eben dieser als zu bejahender Standpunkt formuliert. Insofern wird in *Die Blaue Reise* eine Position ins Recht gesetzt, die im Beharren auf der prinzipiellen Vereinbarkeit der als nicht vereinbar dargestellten Positionen in der deutschen Gesellschaft durch die Figur der Erzählerin selbst ihren Ausdruck erhält. Obwohl die Frage nach ihrer Identität für sie als zu lösende bestehen bleibt, wird sie trotzdem beantwortet. Indem die Erzählerin mit dem Verweis auf ihre deutsche Identität, auf deren Basis sie nach türkischen Momenten sucht, sich zur nationalen Frage bekennt, beantwortet sie die offene Frage nach ihrer Identität – sie findet an sich das Türkischsein nicht wieder, gibt aber die Suche danach nicht auf. Die Ich-Erzählerin *bekannt* sich dazu, zur deutschen Gesellschaft zu gehören, und kann zugleich an der Vereinbarkeit mit ihrer türkischen Herkunft festhalten, indem sie die Suche nach ihr fortführt.

4.6 Fazit und Diskussion

In Iris Alanyalis Erzählung *Die Blaue Reise* wird anhand autobiographischer Anekdoten das Beispiel einer türkischen Migrantenexistenz inszeniert, deren bikulturelles Leben und Aufwachsen in Deutschland frei von kulturellen Antagonismen ist.⁵³⁰

⁵²⁹ Ebd., S. 253.

⁵³⁰ Das in *Die Blaue Reise* so gezeichnete Deutschlandbild entspricht ganz und gar nicht dem von Norbert Mecklenburg charakterisierten Bild, welches seinem Urteil zufolge in der Migrantenliteratur über die deutsche Kultur und die deutsche Gesellschaft gezeichnet werde. Er kommt nach reichlicher Analyse der einschlägigen Migrantenliteratur zu dem Schluss, dass in dieser Deutschland als Land von „Ausbeutung und Rassismus“ gekennzeichnet wird. Darüber hinaus zieht Mecklenburg eine „recht spärliche Bilanz, was Informations- und literarischen Wert der betrachteten Texte betrifft“. (Mecklenburg, Norbert: *Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Wissenschaft*. München: Iudicium

Jedoch geht Alanyalis Werk nicht in Karin E. Yeşiladas Zuordnung in einer Reihe von Werken auf⁵³¹, in denen sich ein „gänzlich neuer Typ der Deutsch-Türkin“ zu Wort meldet:

„Von etwaigen Integrationsverhandlungen auf politisch-legislativer Ebene, von restriktiver Zuwanderungs-Gesetzgebung, von Integrationsgipfeln oder Islamkonferenzen ist [...] keine Rede. Hier geht es [...] um das Einrichten im interkulturellen Alltag, im privaten Raum, um das dazugehörige Lebensgefühl – letztlich also um eine neue Leichtigkeit des deutsch-türkischen Seins.“⁵³²

An *Die Blaue Reise* nur negativ das Moment eines Gegendiskurses festzuhalten, durch welches zugleich das gesellschaftliche Ideal gelungener Integrationsbeispiele dargestellt werde, wird Alanyalis Erzählung nicht gerecht. Zwar versteht Yeşilada Momente von *Die Blaue Reise* durchaus treffend als Kontraposition zu den „besonders durch die Medien verbreiteten Vorurteilen über ‚Kopftuch-Türkenmuttis‘“, wodurch eine Opferperspektive türkischer Frauen konterkariert werde, „die neuerdings wieder in melodramatischer Bekenntnisliteratur auf dem Buchmarkt Erfolge feiert.“⁵³³ Ebenso ist ihre Beurteilung zutreffend, nach der auch in *Die Blaue Reise* ein Gegenbild der türkischen Migranten inszeniert wird, wie es im öffentlichen Diskurs, speziell im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs herrscht. Und tatsächlich wird so „sowohl dem traditionellen türkischen Familienprinzip als auch der patriotischen Verpflichtung auf das Türkentum eine Absage erteilt.“⁵³⁴ Jedoch entgeht Yeşilada in ihrer Schlussfolgerung, dass *Die Blaue Reise* nicht nur ihrem „Eindruck von angepasster Harmoniesüchtigkeit [...] der neuen türkisch-deutschen Literatur“ entspricht und in ihrer Spekulation, dass die berufliche Gemeinsamkeit der Autorinnen ein Bedürfnis danach, sich *literarisch* „als mustergültig integrierte Frauen vor[zustellen], die nicht aufbegehren“⁵³⁵, die literarische *Distanz* zum öffentlichen Diskurs.

Die Lebensgeschichte der Protagonistin, die in *Die Blaue Reise* erzählt wird, richtet sich gerade *gegen* den Standpunkt von Integration. Die Migrationsgeschichte ihres Vaters und die Darstellung ihrer Kindheit als Deutsch-Türkin in Sindelfingen ist vielmehr von der erzähltechnischen Strategie geprägt, das Verhältnis von Identität und kultureller Herkunft – prekär oder positiv – als kein das Individuum notwendig betreffendes Bedürfnis zu offenbaren. Insofern entgeht Yeşilada ein sehr kritischer Bezug von Alanyalis Werk. In der Infragestellung nationaler Topoi wird in Alanyalis Erzählung im Verhältnis zum Einwanderungs- und Integrationsdiskurs ein diskursfremder Standpunkt eingenommen. Dies geschieht, indem in *Die Blaue Reise* die nationale Identität als nicht dem Menschen genuin, sondern als Resultat der Behandlung mit ihm vorgestellt wird. Das im Diskurs herrschende Urteil einer gescheiterten Integration, was den Migranten als ihr Defizit zugesprochen wird, sich also explizit auf ihre nationalkulturelle Andersartigkeit als Grund bezieht, wird in Alanyalis Erzählung schon dadurch außer Kraft gesetzt, dass eine deutsche oder türkische Identität abge-

2008, S. 505.) Denkbar ist, dass Mecklenburg in seinem allgemeinen Urteil zur interkulturellen Literatur Alanyalis Werk nicht gelesen hat. Jedoch trifft dieses Urteil auf keines der in dieser Arbeit untersuchten Werke zu, was den Verdacht nahe legt, Mecklenburg generalisiere seine subjektive Perspektive.

⁵³¹ Dazu zählt sie neben Alanyalis *Die Blaue Reise*, Aslı Sevindims *Candlelight Döner*, Dilek Güngörs *Unter uns*, Sibel Susann Teomas *Türkischer Mokka mit Schuss* und Hatice Akyüns *Einmal Hans mit scharfer Soße*.

⁵³² Yeşilada 2009: ‚*Nette Türrinnen von nebenan*‘, S. 125.

⁵³³ Ebd., S. 135. Yeşilada bezieht sich dabei auf Texte „über und von Frauen, die Ehrenmorde überlebt haben oder sonstwie [sic!] Opfer von Unterdrückung durch türkisch/muslimische Männer wurden. Necla Keleks *Die fremde Braut* (2005) ist hier Schlüsseltext für ein Genre, das seit einigen Jahren Erfolge auf dem deutschen Buchmarkt feiert und, entgegen des dokumentarischen Anspruchs, Vorurteile und Klischees wie das der Türkin als Opfer festschreibt.“ (Ebd., S. 119.)

⁵³⁴ Ebd., S. 135.

⁵³⁵ Ebd., S. 134 f. So schließt sie aus dem Umstand, dass sämtliche Autorinnen solcher Bücher „vor allem im Print-Journalismus etabliert“, wo sie „entsprechend ethnischer Zuordnung hauptsächlich für ‚Türkenthemen‘ und dort häufig für die ‚bunten‘ Beiträge zuständig sind“, auf ein nach Harmonie strebendes Assimilationsbedürfnis der Autorinnen. Demnach sei es gerade die Subsumtion unter die kulturelle Herkunft und Verpflichtung auf türkische Themen – Alanyalis Ich-Erzählerin geht darauf explizit ein –, die womöglich bei den Autorinnen das Bedürfnis wecke, sich als Paradebeispiele gelungener Integration darzustellen. (Ebd.)

lehnt wird, weil das Subjekt in dieser gar nicht aufgehe. Zugleich wird in *Die Blaue Reise* auf der Möglichkeit beharrt, dass die von sich aus unvereinbar vorgetragenen kulturell-politischen Standpunkte, unter die sich die Erzählerin nicht subsumieren lassen will, vereinbar seien. Sie hält einfach an dem Wunsch fest, dass die gegensätzlichen Standpunkte nationaler Identität versöhnbar seien, ohne jedoch ein inhaltliches Angebot dafür formulieren zu können. Ihr Ausweg besteht in der Klarstellung, dass es ein freiwilliger Prozess und damit eine Bereicherung ihrer deutschen Zugehörigkeit sei, sich ihrer türkischen Herkunft zuzuwenden. Sie bekennt sich also bewusst zu ihrem Deutschen sein und kann deswegen nicht dem Dilemma der an sie herangetragenen und von ihr angenommenen widersprüchlichen Identitätsfrage entkommen. Insofern charakterisiert Yeşiladas eigenes Fazit *Die Blaue Reise* treffend:

„Fest steht, dass sich die schreibenden Deutsch-Türkinnen der neuen Generation mit ihrem Bekenntnis zu Deutschland und dem Leben in zwei Welten aus jenem Schattendasein befreien, das nicht nur die orientalische Frau in europäischen Diskursen jahrelang eingenommen hat, sondern auch die Figur der bestens integrierten, erfolgreichen Durchschnittsmigrantin, die kaum je in den medialen Statistiken von Kopftuchträgerinnen und Ehrenmordopfern auftaucht.“⁵³⁶

Doch wie begründet sich in Alanyalis Erzählung das Bekenntnis zu Deutschland? In *Die Blaue Reise* erfolgt es auf der Basis einer literarisch inszenierten Zurückweisung von durch die türkische Herkunft begründeten kulturellen Diskrepanzen des Lebensalltags. Damit negiert Alanyalis Erzählerin, von kulturellen Gegensätzen oder ‚Integrationsproblemen‘ betroffen zu sein, und formuliert so selbstbewusst ihre unproblematische Haltung als *Gegenbeweis* zum herrschenden Urteil, deutsche Identität und türkische Herkunft seien unvereinbar. So unterläuft sie den Status als Türkin, der ihr von der Gesellschaft zugewiesen wird, durch das Bekenntnis zu Deutschland. Dies ist es auch, was die sie von den islamisch-türkischen Migranten unterscheidenden Andersartigkeit ausmacht: Sie ist „Deutsche, die über die Türkei einiges mehr weiß, als wie man ‚Döner‘ richtig betont“⁵³⁷ und damit eine „Hobbytürkin“, die das – wenn auch in der Distanz doppelter Herkunft – Bekenntnis zur deutschen Zugehörigkeit letztlich als die Voraussetzung für eine bereichernde und nicht bedrohende „Kombination aus deutscher Heimat und türkischer Verwandtschaft“ versteht.⁵³⁸ Durch diese Selbstcharakterisierung als Ausnahmeerscheinung und durch ihren selbstbewussten affirmativen Bezug auf Deutschland, den sie als die Basis harmonischen Zusammenlebens einfordert, bekräftigt die Ich-Erzählerin jedoch ebenso das mediale Bild, dass die Masse der türkischen Migranten in Deutschland sich dieser Haltung letztlich verweigere.

Wie wird nun also das im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs herrschende Urteil einer gescheiterten Integration in *Die Blaue Reise* reflektiert, und worin besteht die literarische Leistung der autobiographischen Lebensgeschichte?

In Alanyalis Erzählung wird dem im öffentlichen wie politischen Diskurs formulierten *Anspruch*, die deutsche Zugehörigkeit zu beweisen – im Urteil des Integrationsdefizits scheint dieser Anspruch als Maßstab auf –, prinzipiell Recht gegeben und sich ihm zugleich verweigert. In *Die Blaue Reise* wird der Kritik, den Migranten mangle es an deutscher Zugehörigkeit, dadurch entgegnet, dass zum einen der Status, Mitglied der deutschen Gesellschaft zu sein, im Verweis auf die Freiwilligkeit und Distanz zur türkischen Herkunft gerechtfertigt wird. Zum anderen wird eine ablehnende Haltung zu Deutschland individuell und nicht kulturell begründet. Damit ist das im Einwanderungs-

⁵³⁶ Ebd.

⁵³⁷ Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 254.

⁵³⁸ Vgl. ebd., S. 18.

und Integrationsdiskurs herrschende Urteil eines Defizits der Migranten⁵³⁹ bei Alanyali in einer Art und Weise reflektiert, die die in ihm herrschenden Maßstäbe von Integration legitimiert, ohne sie für sich gelten zu lassen oder gar als eigene zu übernehmen. Vielmehr wird eine Versöhnung von Deutschsein und türkischer Herkunft als Ausweg angeboten und daran als eigener Standpunkt festgehalten. Insofern leistet *Die Blaue Reise* die Negation der Auffassung, die türkische Kultur sei per se also quasi kultur-anthropologisch die Ursache für die ‚gescheiterte Integration‘, indem die Erzählerin diese Auffassung für *sich*, und damit nicht generell für *alle* türkischen Migranten gelten lassen will.⁵⁴⁰

Daraus resultiert eine in Alanyalis Erzählung formulierte Distanz zu den türkischstämmigen Migranten in Deutschland: Indem sich die Ich-Erzählerin nicht gemäß ihrer Zuschreibung thematisiert, erklärt sie sich als Nichtbetroffene, tritt mit ihrer Kritik – durch Sprachkurse und einer positiven Einstellung zu Deutschland seien Gegensätze doch obsolet – an die nicht ‚integrierten‘ türkischen Migranten heran und beharrt so gleichermaßen auf die Modernität einer aufgeklärten islamisch-türkischen Kultur.⁵⁴¹ Gemäß ihrer jeweils im öffentlichen Diskurs zugesprochenen diskursiven Rolle wird Alanyalis Erzählung genau diese Distanz sowohl vorgeworfen als auch honoriert. Cordula Meyer beispielsweise erwähnt lobend Alanyalis Erzählung, der sie die Leistung zuspricht, „alle Klischees zum Thema“ zu sprengen:

„Die meisten Menschen wissen wohl nicht einmal, dass Menschen wie sie überhaupt existieren. [...] In ihrem Buch ‚Die Blaue Reise‘ beschreibt sie ihre deutsch-türkische Familie und deren unbekümmertes Elitebewusstsein. [...] Bei allen Gags, Bonmots und türkischen Redewendungen gelingt Alanyali doch ein scharfsinniges Portrait einer übersehenen Einwanderergruppe.“⁵⁴²

Die Scharfsinnigkeit des unbekümmerten Elitebewusstseins, welches Meyer zum Lob der Autorin gereicht, enthält immanent jene Distanz der Erzählerin, die auch Barbara Wahlster positiv an *Die*

⁵³⁹ Dass dieser Standpunkt im öffentlichen Diskurs noch immer beziehungsweise radikaler vorherrscht, veranschaulicht Berthold Kohlers Kommentar anlässlich des Besuchs des türkischen Ministerpräsidenten Erdogan im Jahr 2008: „Die Plakate waren auf Türkisch, die Rede war auf Türkisch und bald werden in der Stadt, in der sie tausendfach bejubelt wurde, die Minarette einer Großmoschee in den Himmel ragen. Sollten das Zeichen jenes ‚Verbrechens gegen die Menschlichkeit‘, der Assimilierung, sein, vor dem der türkische Ministerpräsident Erdogan am Sonntag in Köln warnte? Sie, wie manches andere, lassen sich auch anders deuten: als Symptome einer sich verfestigenden, vielleicht sogar vergrößernden Distanz zwischen türkischen Einwanderern in Deutschland und der Mehrheitsgesellschaft. Man kann nicht erst seit Erdogans Rede den Verdacht haben, dass Türken und Deutsche nicht immer an das Gleiche denken, wenn sie von Integration reden. Und dass die Grundannahme der deutschen Ausländer- und Einwanderungspolitik falsch ist, eine möglichst weitgehende Eingliederung der rund 1,7 Millionen türkischen Staatsangehörigen in Deutschland und Hunderttausender schon Eingebürgerter werde von allen Beteiligten gleichermaßen als erstrebenswert angesehen.“ (Kohler, Berthold: *Die türkische Frage*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 36 vom 12.02.2008, S. 1.)

⁵⁴⁰ Die Autorin selbst bestätigt diese Auffassung wenn sie z.B. auf die Frage, ob einem die „wahre Türkei“ auch in Sindelfingen oder Berlin begegnen könne, antwortet: „Naja, die Kopftuch- und Schnauzbarträger, die das Türkeibild überall in Deutschland und eben auch in Sindelfingen und Berlin bestimmen, sind jedenfalls nur ein Teil der wahren Türkei.“ (Steinleitner, Jörg: *Interview mit Iris Alanyali*. In: http://www.bwd9.de/ueberuns/2006/34/interview_iris_alan... yali.pdf. Abgerufen am 08.03.2010 um 23:13 Uhr.)

⁵⁴¹ Auch hier findet sich die Kongruenz von Autorin und Erzählerin. In einem Kommentar über den Ehrenmord der jungen Hatun Sürücü durch ihren Bruder im Jahr 2006 verurteilt sie diesen *und* das gesellschaftliche Bedürfnis, sie als Expertin dazu Stellung nehmen zu lassen. In der Gleichsetzung der Autorin Alanyali mit Deutschland, aus dessen Perspektive sie spricht, nimmt sie für sich in Anspruch deutsches *Vollmitglied* zu sein: „Ich bin Deutschland, und als solches bin ich beleidigt. Keiner hat mich gefragt, ob ich auf Plakatwände oder in Fernsehspots will. Dabei bin ich perfekt. Ich bin nicht nur in Deutschland geboren, habe Germanistik studiert und konnte zwei Drittel der Fragen des hessischen Einbürgerungstests richtig beantworten (diese Mittelgebirge ...). Sondern ich habe auch noch einen türkischen Vater, der richtige deutsche Relativsätze bilden kann. Und das einzige, mit dem er seine - nur aus weiblichen Mitgliedern bestehende! - Familie terrorisiert, ist sein neues Fotohandy. Wir sind so was von integriert, daß 2006 es mich zur Verzweiflung treibt, wenn ich als Expertin in Sachen Parallelgesellschaft fungieren soll, obwohl ich türkische Großfamilien bis heute leider nur aus engagierten deutschen Dokumentarfilmen oder respektlosen türkischen Slapstickshows kenne. [...] Natürlich darf der kleine Sohn der ermordeten Hatun keinesfalls von diesen Primaten erzogen werden, und am besten sollten sie zurückgehen in ihre anatolische Wildnis. Aber ich bin kein Stammtisch, ich bin Deutschland.“ (Alanyali 2006: *Ich bin Deutschland, und ich bin beleidigt*.)

⁵⁴² Meyer 2006: *Bildungsbürger gegen Alibabas*, S. 123.

Blaue Reise hervorhebt. Zum einen hält sie Alanyali zugute, dass sich durch ihre Erzählung „ein liberales Bürgertum entdecken [lässt], von dessen Existenz wir keine Ahnung haben, weil unser Blick verstellt ist von anderen Vertretern der mittelmeerischen Welt, von ‚Problemtürken‘“⁵⁴³ und verortet so deren Erzählung als Beleg einer Ausnahme von ansonsten die türkische Mehrheit in Deutschland auszeichnenden Problemen.⁵⁴⁴ Als diese Ausnahmeerscheinung erkennt ihr Wahlster zum anderen die Objektivität zu, aufgrund ihrer Distanz zu Deutschen und Türken, diese ihrer Mängel zu überführen:

„Und da sie Glück hatte, sich nie auf eine Seite schlagen zu müssen, behielt sie beide im Blick: Das schärft die Wahrnehmung, macht das Denken elastisch und sorgt für die richtige Portion Witz und Respektlosigkeit und zwar sowohl den Türken als auch den Deutschen beziehungsweise ihren jeweiligen Vorurteilen und Unbeweglichkeiten gegenüber.“⁵⁴⁵

Während Wahlster das von Alanyalis Erzählerin programmatisch vorgetragene Bewusstsein, deutsch zu sein, zugunsten einer ihr attestierten Unvoreingenommenheit gegenüber Deutschen und Türken außer Acht lässt, sieht Ines Schipperges genau darin den einzigen Nachteil im Alanyali'schen Werk:

„Eigentlich gibt es nur einen Wermutstropfen dieser heitren und überaus unterhaltensamen Geschichten [sic!]. Obgleich Alanyali sich durchaus mit ihrer türkischen Herkunft identifiziert und auseinandersetzt, scheint es doch einen Grund zu haben, dass sie weder ‚zwischen allen Stühlen‘ sitzt, noch ‚zwischen zwei Welten‘ wankt. [...] So wie Hacke und Weiler aus der Perspektive eines Deutschen über Italiener schreiben [sic!] schreibt Alanyali aus [sic!] über Türken. Sie scheint eben deswegen nicht zu schwanken, da sie weiß, wo sie zu Hause ist: in Deutschland.“⁵⁴⁶

Schipperges betrachtet den von Alanyalis Erzählerin vorgebrachten Standpunkt, sich als völlig normale Deutsche zu charakterisieren und letztlich die deutsche Zugehörigkeit als ihre ureigene verinnerlicht zu haben, als *Verhinderung* einer authentischen Perspektive. Der von ihr bemerkte Wermutstropfen bezieht sich dementsprechend auf einen ‚schmerzhaften‘ Verlust, der Alanyalis Erzählung zu entnehmen sei. Schipperges diagnostiziert die Distanz, aus der die Erzählerin ihre türkische Familie beschreibt, ihre türkischen Landsleute kritisiert und sich mit ihrer türkischen Herkunft auseinandersetzt als Deprivation ihrer türkisch-kulturellen Identität und damit als Verlust einer Besonderheit.

Martina Wehlte wiederum weist dem Selbstbewusstsein der Erzählerin in Bezug auf die eigene Zugehörigkeit keineswegs zu, den authentischen Bezug auf ihre türkische Herkunft verloren zu haben:

⁵⁴³ Wahlster, Barbara: *Exkursion in deutsch-türkische Verhältnisse*. In: *Deutschlandradio Kultur*: <http://www.dradio.de/dkul/tur/sendungen/kritik/552445/de> vom 20.11.2006. Abgerufen am 23.06.2009 um 10:13 Uhr.

⁵⁴⁴ Welche diese durch die Türken *hervorgerufenen* Probleme seien, dies erläutert Wahlster im Untertitel ihres Artikels: „Türken sind die größte Ausländergruppe in Deutschland. Kopftuch und Hassprediger, Macho-Jungs und Arbeitslosigkeit machen sie zur Problemgruppe.“ (Ebd.) Die quantitative Aussage, Türken seien die zahlenmäßig am häufigsten in Deutschland lebenden Ausländer, vermittelt in der parataktischen Reihung mit ihrer sozialen Lage, ihrer religiösen Einstellung, die Fanatismus einschließe, und ihrem Sozialverhalten *die wesentliche* Charakteristik der ihnen zugewiesenen Problematik. Ihre *Masse* als Nichtdeutsche, die in der deutschen Gemeinschaft leben, mache sie – neben den auch bei anderen Bevölkerungsgruppen zu findenden Eigenarten von Arbeitslosigkeit, religiöser Lebensführung oder patriarchalem Sozialverhalten – zu einer Problemgruppe; nicht sie selbst haben insofern beispielsweise Probleme mit ihrer materiellen Lage, sie stellen vielmehr ein Problem für Deutschland dar. Der Vorwurf, dass die türkischen Migranten ein Defizit aufwiesen, kehrt also das Agens von Subjekt und Objekt durch einen Perspektivwechsel um; ein Problem *mit* den in Deutschland lebenden türkische Migranten wird ihnen so als *ihr* Mangel zur Last gelegt. Die türkischen Migranten seien demnach selbst der Grund eines Problems, welches die deutsche Gesellschaft mit ihnen hat.

⁵⁴⁵ Ebd.

⁵⁴⁶ Schipperges, Ines: *Die „Hobby-Türken“*. In: *„Die Blaue Reise“ erzählt Iris Alanyali von ihrer türkischen Familienhälfte. Und davon, wie amüsant es sein kann, zwischen zwei Kulturen zu stehen*. In: <http://www.a-vela.de/a070205hobbytuermen.php>. Abgerufen am 08.03.2010 um 23:06 Uhr.

„Nein, es ist der herablassende Ton; Iris Alanyalis 10-Meter-über-dem-Boden-Schweben, gegenüber jeder – deutschen oder türkischen – Eigenart und menschlichen Schwäche. Was tatsächlich eine große Chance für hier geborene Deutsch-Türken aus der Mittelschicht ist, nämlich, wie die Autorin schreibt, das Beste aus beiden Kulturen annehmen zu können, das kann offenbar zu einer Identitätskrise besonderer Art führen: einem durch Snobismus kaschierten Gefühl nirgends richtig dazuzugehören.“⁵⁴⁷

Antipodisch im Verhältnis zu Schipperges' Auffassung entnimmt Wehlte Alanyalis erzählerischem Standpunkt dessen Gegenteil. Im selbstgewiss vorgetragenen Deutschsein der Erzählerin und ihrem Verweis, es sei durch die türkische Herkunft eine Kritik beider Nationalitäten möglich, erkennt Wehlte das unerfüllte Bedürfnis nach eindeutiger Zugehörigkeit. Dabei nimmt sie Anstoß an der unbetroffenen Stellung der Erzählerin in Bezug auf ihre anatolischen Landsleute⁵⁴⁸, verwandelt ihre Kritik an ihnen in eine Nichtberücksichtigung menschlicher Schwächen oder kultureller Eigenarten und nimmt dies – mittels der präsupponierten Schlussfolgerung, dass sich aus Zugehörigkeit a priori Verständnis ergebe – zum Anlass, der Erzählerin die deutsche Identität abzusprechen. Insofern misstraut Wehlte der Distanz der Erzählerin, mit der sie selbstbewusst die türkischen Migranten kritisiert, sich als deutsch betrachtet und die eigene kulturelle Herkunft zu einer Freizeitbeschäftigung erklärt. Dass sich türkische Herkunft und deutsche Heimat so problemlos vereinbaren ließen, wie es die Erzählerin für sich zumindest prinzipiell in Anspruch nimmt, erscheint Wehlte daher als Reaktion auf ein Gefühl gerade fehlender Zugehörigkeit. Demgemäß lautet ihre Schlussfolgerung:

„So einfach wie in ihrer Vorstellung, dass Goethe und Atatürk im Himmel Arm in Arm auf einer Wolke schunkeln, so einfach dürfte die deutsch-türkische Symbiose wohl nicht von statten gehen.“⁵⁴⁹

Durch die Inanspruchnahme des Verständnisses einer sich aus der türkischen Herkunft ergebenden kulturellen Differenz und damit einhergehend einer problematischen Vereinbarkeit mit der deutschen Gesellschaft, das den Einwanderungsdiskurs beherrscht, weist Wehlte Alanyalis Erzählung zu, derselben Prädisposition zu unterliegen. Waren sich also Wahlster, Meyer und Schipperges darin einig, Alanyalis Erzählung als honorablen Beleg einer erfolgreichen – deutschen oder deutsch-türkischen – Migrantenexistenz zu verstehen, so misstrauisch tritt Wehlte ihr gegenüber. Erkennen diese in dem Werk die Bestätigung des diskursiven Standpunkts eines türkisch-islamischen Integrationsproblems, so ist Wehlte Alanyalis Erzählerin selbst eine Bestätigung der Problematik „deutsch-türkischer Symbiose“.

⁵⁴⁷ Wehlte, Martina: *Iris Alanyali: „Die Blaue Reise und andere Geschichten aus meiner deutsch-türkischen Familie*. Sendung vom 07.12.2006 um 16:55 Uhr. In: *SWR2 Die Buchkritik*: <http://www.ser.de/swr2/programm/sendungen/buch...kritik/-/id=1796434/property=download/nid=658730/c3551v/buchkritik-20061207.rtf>. Abgerufen am 12.03.2010 um 13:47 Uhr.

⁵⁴⁸ Entrüstet lehnt Wehlte diese ab, jedoch ohne die Kritik der Erzählerin inhaltlich zu bestreiten. Vielmehr diskreditiert diese sich laut Wehlte moralisch: „Dass laizistische Türken aus Izmir, Istanbul oder Ankara ebenso wie viele Deutsche die Nase rümpfen über ihre anatolischen Landsleute mit Schnauzbart und Kopftuch, die – im Alanyali-Familienjargon – ‚Alibabas‘, das ist durchaus nachvollziehbar. Die flapsige Feststellung aber, ich zitiere: ‚schließlich leben im Ausland meist die Ehrenmörder und Töchtereinsperrer, weil das Ausland doof genug war, sie aufzunehmen‘ – das ist unangemessen und peinlich, geradezu eine Anbiederung bei Stammtischbrüdern.“ (Ebd.) So darf man laut Wehlte nicht über türkische Migranten in Deutschland sprechen. Ihr geteiltes Urteil, die islamisch orientierten türkischen Migranten in Deutschland seien lauter gewalttätige Problemfälle, transformiert sie in einen moralischen Rechtsstandpunkt, wie diese Kritik angemessen und weniger flapsig zu formulieren sei. So wechselt Wehlte thematisch vom Inhalt der Kritik zur Art und Weise ihrer Artikulation. Dort wird sie zur wirklich harten Kritikerin.

⁵⁴⁹ Ebd. Wehlte bezieht sich dabei auf eine Vorstellung der Erzählerin. Auf einem Konzert des Sufispieler „Kuzi Eguner und die Muezzins“ aus Istanbul tragen sie in einer christlichen Kirche Goethes „West-östliche-Verse“ vertont vor: „Meditativ begleiteten Ney-Flöte, Zither und Laute die Gesänge. [...] Ich stellte mir Goethe und Atatürk im Himmel vor, Arm in Arm auf einer Wolke schunkelnd. ‚Darauf einen Bembel, Mustafa‘, würde der Hesse Goethe rufen und der alkoholsüchtige Atatürk würde zufrieden zurückprostern.“ (Alanyali 2006: *Die Blaue Reise*, S. 253.)

Der Mehrheit der Rezensionen ist damit bei aller Divergenz eines gemeinsam: Die unmittelbar positive Anerkennung der türkischstämmigen Migranten als Ausländer mit einer anderen und deswegen zu befürwortenden Kultur wird überführt in eine wie auch immer geartete Problematik des gesellschaftlichen Zusammenlebens *aufgrund* kultureller Differenzen.⁵⁵⁰

⁵⁵⁰ Den Prozess im öffentlich-politischen Diskurs, die Unterscheidung von Aus- und Inländern ethnologisch zu beschreiben, stellt Frank-Olaf Radke schon 1996 fest. Diese betreffe zum einen nicht nur fremdenfeindliche Diskurse, „sondern auch der *ausländerfreundliche* Diskurs des Multikulturalismus, der kulturelle und vor allem ethnische Unterscheidungen in die politische Diskussion wieder einführt“. Zum anderen sei die Anerkennung der kulturellen Herkunft von in Deutschland lebenden Migranten und Einwanderern ein funktionales Mittel, diese auf eine deutsch-nationalkulturelle Identität zu verpflichten: „Hervorgehoben wird bei der Beschreibung der Einwanderergesellschaft die *national-ethnische Herkunft* der Zuwanderer, die zu kulturbedingten Konflikten mit ansässigen ‚Ethnien‘ führen werde. Zur Überwindung der nur konfliktverschärfend wirkenden Fiktion einer ‚rassisch-ethnischen Homogenität‘ Deutschlands soll nicht mehr mit der ‚Einheitsidee des Nationalstaats‘ operiert, sondern ‚Einheit in Vielfalt‘ organisiert und als ‚positiver Wert verständlich und erfahrbar‘ gemacht werden.“ (Radke 1996: *Fremde und Allzufremde*, S. 340 f.) Nachdem der Multikulturalismus im öffentlich-politischen Diskurs als gescheitert erklärt wurde und nun Integration zur Pflicht eines jeden Einwanderers und Migranten erklärt worden ist, hat sich die von Radke erkannte Entwicklung radikalisiert. Die ethnische Anerkennung ist nunmehr dem verlangten Bekenntnis zu Deutschland subsumiert.

B. Die Kritik am kulturellen Zusammenleben

0. Die Revision des Multikulturalismus und die Reflexion des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses im wissenschaftlichen Diskurs

0.1 Multikulturalismus als politische Selbstkritik

Im Abschnitt A wurde auf den sich seit Ende der 90er-Jahre wandelnden Einwanderungs- und Integrationsdiskurs hingewiesen. Von politischer Seite wird die soziale Lage ausländischer Minderheiten im Einwanderungsland Deutschland – beispielsweise stieg die Quote der arbeitslosen Ausländer in der Bundesrepublik von 17,1 im Jahr 2000 auf 25,2 im Jahr 2005⁵⁵¹ – zunehmend als eine defizitäre Entwicklung beurteilt. Mit der Anerkennung des dauerhaften Aufenthalts von Ausländern, Migranten oder Deutschen mit Migrationshintergrund geht die politische Forderung einher, sich in die deutsche Gesellschaft positiv einzuordnen: *Integration* lautet das seit zirka einer Dekade den Diskurs bestimmende Schlagwort. Thematisch begleitet wird die vorgetragene Integrationsforderung von öffentlich-politischen Debatten, wie jener, die ein Scheitern der multikulturellen Gesellschaft in Deutschland konstatiert.⁵⁵² Auf den ersten Blick scheint dieses Diskursthema disparat zur politischen Auffassung Deutschlands als Einwanderungsland, denn die Anerkennung der Migranten als Teil der deutschen Gesellschaft geht mitnichten mit einer explizit formulierten Ablehnung ihrer Herkunftskultur einher.⁵⁵³ Verständlich wird ein Zusammenhang jedoch dann, wenn das ‚Eingeständnis‘ eines gescheiterten Multikulturalitätskonzepts⁵⁵⁴ als politische Selbstkritik begriffen wird,

⁵⁵¹ Vgl. Yeshurun, Stéphanie-Aline; Nell, Werner: *Arbeitsmarkt, Migration, Integration in Europa. Ein Vergleich*. Schwalbach: Wochenschau Verlag 2008, S. 152. Auch Yeshurun und Nell gehen davon aus, dass diese Schlechterstellung „strukturelle Ursachen“ habe, und führen sie auf Bildungsdefizite der Migranten zurück: „So hatten 75% der arbeitslosen Ausländer 2005 keine abgeschlossene Berufsausbildung gegenüber 39% der deutschen Arbeitslosen. Hinsichtlich der Problematik der Arbeitsmarktintegration von Migranten werden in Deutschland die Defizite in der Sprachkompetenz und bei den Bildungsabschlüssen gegenüber ökonomischen und rechtlichen Benachteiligungen hervorgehoben.“ (Ebd., S. 153.)

⁵⁵² Schon 1996 ‚warnt‘ der Verfechter eines gesunden Misstrauens gegenüber Fremden Rüdiger Görner vor einer „Entwertung des Eigenen“, wenn das Fremde „nachdrücklich“ mythisiert würde. Dann komme es zu falscher Toleranz: „Ja, die Bekenntnisse zur Multikultur drohen in einen blinden ‚Glauben an die Fremdheit‘ umzuschlagen [...] Man räumt dem angeblich Nichtverstehbaren das Feld, etwa der scheinbar so ganz unbegreiflichen islamischen Mentalität, und predigt falsch verstandene Toleranz aus Bequemlichkeit.“ (Görner, Rüdiger: *Das Fremde und das Eigene. Zur Geschichte eines Wertkonflikts*. In: Bräuer, Ingo; Sölter, Arpad A. (Hgg.): *Der fremde Blick. Perspektiven interkultureller Kommunikation und Hermeneutik. Ergebnisse der DAAD-Tagung in London, 17.-19. Juni 1996*. Wien: Studien Verlag 1997, S. 14.)

⁵⁵³ Dass in der Integrationsforderung der Respekt vor der Herkunftskultur eingeschlossen ist, ist hinlänglich bekannt und wird durch die politische Ablehnung einer Assimilation der Migranten verdeutlicht. Beispielsweise beantwortet die Integrationsbeauftragte der Bundesregierung Maria Böhmer die Frage Peter Carstens’, ob sie die Auffassung des türkischen Ministerpräsidenten Erdogan teile, der behauptet, Assimilation sei ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit, folgendermaßen: „Ich war völlig verwundert, dass Herr Erdogan in seiner Rede von Assimilation gesprochen hat. Denn wir haben diese Diskussion längst hinter uns. Wir wollen integrieren in Deutschland, das heißt gleichberechtigte Teilhabe, das heißt auch ‚ja‘ zu sagen zu unserem Land und zu seinen Werten.“ (Carstens, Peter: *„Erdogan schürt Ängste“*. In: *Gespräch Maria Böhmer, Integrationsbeauftragte der Bundesregierung, über die Rede des türkischen Regierungschefs*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 38 vom 14.02.2008, S. 2.) In der Integrationsforderung ist also nicht das Bekenntnis zur Negation der türkischen Herkunft verlangt, sondern ein glaubhaftes Bekenntnis zu Deutschland. Natürlich steht diesem jedes Bekenntnis zur türkischen Identität entgegen und mehrt den politischen Zweifel des Willens zur Integration. Die türkische Herkunft verkennen, käme jedoch der Abstreitung des ganzen Ausgangspunktes der Integration gleich und würde schon wieder den Zweifel mehren, die Migranten würden ein Bekenntnis zu Deutschland nur forcieren.

⁵⁵⁴ Zur Begründung des Multikulturalismus als politisches Konzept erklärt Kien Nghi Ha: „Als Ende der 1970er Jahre linksliberale VordenkerInnen und zivilgesellschaftliche AkteurInnen die Idee des Multikulturalismus in die bundesdeutsche Diskussion einführten, sollte das Konzept einen gesellschaftlichen Reformanstoß bewirken: Multikulturalismus sollte zur ideologischen Überwindung einer rückwärtsgerichteten und – wie der Name schon sagt – ausgrenzenden ‚Ausländerpolitik‘ beitragen.“ (Ha, Kien Nghi: *The White German’s Burden. Multikulturalismus und Migrationspolitik aus postkolonialer Perspektive*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 51.)

lange Zeit aufgrund einer anerkannten Gleichberechtigung von kulturellen Minderheiten und der deutschen Mehrheitsgesellschaft die Integration spezifischer Migrantengruppen *verhindert* zu haben. So erklärt beispielsweise der Grünen-Politiker Jürgen Trittin in einem Interview mit der *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* im Jahr 2004, dass er eine „verniedlichende Sicht von Multi-Kulti“ zugunsten einer realistischen Auffassung bezüglich der deutschen Einwanderungssituation abgelegt habe.⁵⁵⁵ Die Selbstkritik, die so formuliert wird, macht also eine falsche ‚Bewertung‘ von kultureller Vielfalt zu einem Grund der gescheiterten Integration. Damit wird gleichermaßen angekündigt, dass der Umgang mit den so in den Blick geratenen migrantischen Minderheiten zu korrigieren sei. In diesem Sinne erklärt der CDU-Politiker Jörg Schönbohm beispielsweise in einem Interview 2006, dass die nun geforderte Integration das Gegenteil einer multikulturalistischen Anerkennung migrantischer Minderheiten⁵⁵⁶ in Deutschland sei:

„Wer dauerhaft in Deutschland leben will und nicht gewillt ist, sich zu integrieren, braucht auch nicht hier zu leben. Für mich bedeutet Integration in diesem Zusammenhang das Erlernen der deutschen Sprache, die Erkenntnis, dass wir in Deutschland leben und nicht in Multikultistan. Wer zu uns kommt, muss wissen, Deutschland ist anders als andere Länder. Wer nicht gewillt ist, das zu akzeptieren, tut sich und tut uns einen Gefallen, wenn er wieder geht.“⁵⁵⁷

Entgegen der im multikulturellen Verständnis enthaltenen Implikation, nach der die Kultur der Migranten für sich allein schon Anerkennung beanspruchen könne, wird in der Konstatierung eines gescheiterten Multikulturalismus dieselbe Kultur der Migranten nun negativ verrechnet. Der für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* tätige Journalist Lorenz Jäger macht dies in seinem Artikel *Es lebe die Freiheit* luzide, wenn er sagt: „Die Monokultur der Zuwanderer [...] ist das Haupthindernis der Integration.“⁵⁵⁸ Georg Mein beschreibt dies – eher neutral, aber vermeintlich die Stellung der Migranten beziehend – jedoch als Ausweis von gerade zu wenig politischen Handlungen, indem er die fehlende Integration ebenso auf eine speziell den türkischen Migranten eigene anachronistische kulturelle Disparität zurückführt:

„Die mit Abstand größte ethnische Minderheit in Deutschland kommt aus der Türkei. Im Jahre 2000 sind von den ca. 7,3 Millionen in Deutschland lebenden Ausländern 27,4 % – also etwa 2 Millionen – Türken. Sie verrichten häufig besonders schwere und belastende Arbeit und erleben den Kulturkonflikt zwischen der deutschen Kultur und ihrer durch den Islam und zum Teil agrarische und patriarchalische Strukturen geprägten Heimatkultur besonders intensiv. Ihre Sprachkenntnisse sind überdurchschnittlich schlecht und ihr Hang zur Isolation und Ghettobildung

⁵⁵⁵ Wehner, Markus; Lohse, Eckart: „Gesellschaft gewinnt durch Zuwanderung“. Interview mit Jürgen Trittin. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 47 vom 21.11.2004, S.11. So überschreibt die FAS das Interview mit Trittin: „Holland in Not, Deutschland in Gefahr: Der Mord an Theo van Gogh bewirkt ein Umdenken in der Ausländerpolitik. Ein grüner Minister verabschiedet sich von der Illusion über Toleranz. Auch seine Partei sucht neue Wege der Integration.“ (Ebd., S. 10 f.)

⁵⁵⁶ Damit wird auch das ideologische Konzept, welches laut Kien Nghi Ha dem Multikulturalismus zugrunde liege, abgelehnt: „Im Unterschied zur temporär angelegten Gastarbeiter- und Ausländerpolitik vertreten multikulturelle Positionen jedoch eine Politik der Anerkennung und Wertschätzung der kulturellen Diversität der Gesellschaft durch dauerhafte Zuwanderung. [...] Angesichts dieser vorherrschenden ideologischen Selbstbilder [...] wurde und wird die Idee der multikulturellen Gesellschaft von konservativer Seite [...] skeptisch betrachtet oder grundsätzlich abgelehnt. Die Kritik von rechts befürchtet eine Schwächung der nationalen Identität und des Nationalstaats und versucht aggressiv, den offenen Charakter einer multikulturellen Gesellschaft in mediale Schreckensszenarien umzudeuten.“ (Ha 2009: *The White German's Burden*, S. 53 f.)

⁵⁵⁷ Maier, Michael; Steffen, Tilman; Neuerer, Neuerer: „Deutschland ist nicht Multikultistan“. In: *Netzeitung* vom 31.03.2006. http://www.netzeitung.de/nachrichten_archiv/389810_2_Deutschland_ist_nicht_Multikultistan.html. Abgerufen am 02.02.2011 um 13.40 Uhr.

⁵⁵⁸ Jäger, Lorenz: *Es lebe die Freiheit*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 274 vom 23.11.2004., S. 33.

besonders hoch. Gerade auf diese Gruppe wirkt sich der mangelnde politische Integrationswille äußerst fatal aus⁵⁵⁹

Georg Meins Beurteilung und der explizite Hinweis des Journalisten Jäger sind insofern kongruent, als dass in beiden supponiert ist, die Herkunftskultur der Migranten selbst stelle die Verhinderung ihrer Integration in die deutsche Gesellschaft dar. Letztlich führe dies zu einer Bildung von „Ghettos“ und damit zu Parallelgesellschaften. Auch diese gelten als – negatives – Resultat jener falschen Anerkennung von kultureller Vielfalt. Der Argumentation Jägers zufolge sei das Festhalten und damit die Anerkennung der Herkunftskultur für die Integration deswegen problematisch, weil ab einer bestimmten Anzahl der Migranten „offenbar ein kritisches Quantum“ erreicht würde. So konkludiert er aus der von ihm beurteilten für sich prekären Monokultur der Migranten eo ipso einen qualitativen Umschlag bei der Erreichung einer bestimmt/unbestimmten „kritischen“ Masse. Die Folge davon: „Es entstehen innerstädtische Zonen, in denen Zugewanderte die Mehrheit bilden, die sich, wie die wiederkehrenden Unruhen erweisen, zur Integration kaum mehr bereitfindet.“⁵⁶⁰ Dies gelte es zu verhindern.

Laut Klaus Ronneberger und Vassilis Tsianos muss diese Beurteilung der speziell türkischen Migranten als ein allgemein geteiltes Urteil im politischen Diskurs angesehen werden:

„Die vollständige Anpassung der Zuwanderer an die Lebensformen des Aufnahme-
staats, so der nun vorherrschende Tenor, sei nicht das Ziel. Wenn es jedoch zur
Bildung segmentärer ‚Parallelgesellschaften‘ komme, werde die angestrebte In-
tegration scheitern.“⁵⁶¹

Insofern ist die multikulturelle Perspektive auf die Gesellschaft im öffentlichen wie politischen Diskurs revidiert. Eine Anerkennung der Migranten in Deutschland *aufgrund* ihrer differenten kulturellen Lebensweisen ist ersetzt durch das Misstrauen, sich *wegen* der ‚fremden‘ Kultur von der deutschen Gesellschaft ausschließen zu wollen und sich daher der Integration zu verweigern.

0.2 Die wissenschaftliche Anerkennung der ‚Wiederbelebung‘ eines Kulturbegriffs

Im wissenschaftlichen Diskurs wird darauf hingewiesen, dass diese sich im öffentlich-politischen Diskurs konstituierende Sichtweise eine ideologische Verzerrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit darstelle. So spricht Erhard Stöltzing von „wechselseitigen Stereotypen“, die Gegensätze zwischen Deutschen und Einwanderern so weit fortschreiben, „dass daraus folgt, dass die Zuwanderer sich nicht integrieren lassen oder integrieren wollen. Sie bilden Parallelgesellschaften, die die Einheit der deutschen Gesellschaft zersplittern und erhebliche Probleme schaffen: ein neues halbanalphabetisches Subproletariat voller Gewalt und Hoffnungslosigkeit, das die deutschen Sozialsysteme

⁵⁵⁹ Mein, Georg: *Die Migration entlässt ihre Kinder. Sprachliche Entgrenzungen als Identitätskonzept*. In: Kammler, Clemens; Pflugmacher, Torsten (Hgg.): *Deutschsprachige Gegenwartsliteratur seit 1989. Zwischenbilanzen – Analysen – Vermittlungsperspektiven*. Heidelberg: Synchron 2004, S. 205.

⁵⁶⁰ Ebd.

⁵⁶¹ Ronneberger, Klaus; Tsianos, Vassilis: *Panische Räume. Das Ghetto und die „Parallelgesellschaft“*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 142. Yeshurun und Nell beurteilen diese Entwicklung kritisch, wenn sie schreiben: „Nachdem der Integrationsanspruch angesichts der endlich als existent anerkannten ausländischen Wohnbevölkerung gleichsam unabweisbar geworden ist – die zu Integrierenden leben mitunter schon in der dritten Generation vor Ort – werden nunmehr allerdings die Ansprüche an Integration und die Beispiele für misslingende Integration mitunter ins Unübersichtliche gesteigert. [...] Allzu häufig wird in diesen Zusammenhängen überdies ein Integrationsbegriff verwandt, der die sozialen, rechtlichen, ökonomischen Formen der Integration, die zugleich immer auch Formen der Desintegration mit sich bringen, zugunsten eines auf kulturelle Homogenität hin ausgerichteten Integrationsbegriffs vernachlässigt und damit die Aufforderung an eine solchermaßen verstandene ‚gelungene‘ Integration nachhaltig übersteigert.“ (Yeshurun; Nell 2008: *Arbeitsmarkt, Migration, Integration in Europa*, S. 162.)

belastet“.⁵⁶² Gleichmaßen verweist Stölting darauf, dass diese Art der Beurteilung gesellschaftlich sozialer Phänomene schwerlich eine Hilfe und nimmer eine Lösung darstellten, wenn sie als „national-kulturelle“ untersucht würden; „so als ob man Alkoholismus, Verwahrlosung und Vernachlässigung der eigenen Kinder unter Deutschen als einen Wert bezeichnen würde, der die deutsche Gesellschaft fundiert.“⁵⁶³ Auch Stéphanie-Aline Yeshurun und Werner Nell warnen davor, dass „die sozialen, rechtlichen, ökonomischen Formen der Integration [...] zugunsten eines auf kulturelle Homogenität hin ausgerichteten Integrationsbegriffs vernachlässigt werden. [...] Integration wird unter diesen Vorzeichen als in sich unbestimmtes und damit jeweils unermesslich steigerungsfähiges Programm ausgerufen, als nahezu allumfassendes Heilmittel für Probleme in der gesellschaftlichen Entwicklung“.⁵⁶⁴

Was Stölting und Yeshurun/Nell als politische Fehlentwicklung gesellschaftlicher Phänomene kritisieren beziehungsweise als eine durch Vorurteile geprägte Wahrnehmung beurteilen, deren „Einfachheit generalisierend zuschreibender Subjektivierungen“ kontrafaktisch sei⁵⁶⁵, muss jedoch seit den 90er-Jahren als eine Offensive zur *Kulturalisierung* des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses und auch des nationalen Diskurses verstanden werden. Manfred Görtemaker beispielsweise nimmt diese Tendenz akklamierend auf, wenn er in Bezug auf die Leitkulturdebatte, in der Zuwanderer aufgefordert werden, die Werte und Normen der deutschen Gesellschaft als Voraussetzung ihrer Integration anzuerkennen, schreibt:

„Der Verfassungspatriotismus allein reicht jedoch nicht aus, um eine nationale Identität zu begründen. Das können nur Geschichte, Sprache und Kultur. Das Bekenntnis zum eigenen Land muss über das Bekenntnis zur Verfassung hinausgehen, es muss auch eines zur deutschen Kultur sein. Ohne einen umfassenderen Patriotismus wird auch eine deutsche Gesellschaft auf Dauer nicht auskommen. [...] Ein zeitgemäßer deutscher Patriotismus kann deswegen weder auf die kulturelle noch auf die politische Dimension dessen verzichten, was deutsch ist. [...] Im Einklang mit Deutschland zu sein, heißt, die liberale Demokratie gleichermaßen zu bejahen wie die deutsche Kultur, Sprache und Geschichte. Nur durch diese Mischung kann eine emotionale Bindung an das eigene Land entstehen.“⁵⁶⁶

Die von Görtemaker vorgetragene Forderung nach einer emotionalen Bindung *aller* deutschen Bürger durch eine Affirmation von Verfassung, Kultur und Geschichte ist die polemische Zuspitzung des Maßstabs, der das, was die Integrationsforderung letztlich ausmacht, charakterisiert. Das bedeutet, wie oben angedeutet, gerade nicht, dass kulturelle Zuweisungen abgelehnt werden. Vielmehr ist eine kulturalistische Perspektive, durch die nationale, ethnische oder kulturelle Identitäten konstituiert werden, das bestimmende Moment des Einwanderungsdiskurses bis heute.⁵⁶⁷ Georgeta Vancea

⁵⁶² Stölting, Erhard: *Kultur und Integration*. In: Jasper, Willi (Hg.): *Wieviel Transnationalismus verträgt die Kultur?* Berlin: Verlag Dr. Köster 2009, S. 43 f. (*Karlsruher Forschungsstudien. Deutschland und Europa Band 4*.)

⁵⁶³ Ebd., S. 45 f. Dabei bezieht sich Stölting auf die von ihm durchaus kritisierten Ehrenmorde und häusliche Gewalt von einzelnen türkischen Migranten, jedoch nicht als *deren* kulturelle Eigenart, sondern als abzuschaffendes soziales Problem. Dabei tritt er der Auffassung entgegen, „die wahrnehmbaren Besonderheiten“ migrantischer Gruppen als „mangelnde Integration und – unvermittelt – als gesellschaftliche Bedrohung“ gelten zu lassen, indem er sie auf ihre nationalkulturelle Eigenart zurückführt und einen sich *daraus* ergebenden feindlichen Zweck gegen die deutsche Gesellschaft „unvermittelten“ Schluss nicht zu ziehen vermag: „Es ist aber noch nicht überzeugend demonstriert worden, was an Döner-Buden, türkischen Fußballvereinen oder türkischen Gemüseläden und Moscheen generell verfassungsfeindlich ist.“ (Ebd., S. 45.) Dieser für Stölting unmögliche Zusammenhang verweist also darauf, dass in dem gezogenen Schluss, dass eine kulturelle Besonderheit eine Gefahr für das eigene Gemeinwesen sei, das Interesse einer Feindschaftserklärung unterstellt ist.

⁵⁶⁴ Yeshurun; Nell 2008: *Arbeitsmarkt, Migration, Integration in Europa*, S. 162.

⁵⁶⁵ Stölting 2009: *Kultur und Integration*, S. 57.

⁵⁶⁶ Görtemaker, Manfred: *Zur politischen Diskussion der Leitkultur in der Bundesrepublik*. In: *Wieviel Transnationalismus verträgt die Kultur?* Berlin: Verlag Dr. Köster 2009, S. 77. (*Karlsruher Forschungsstudien. Deutschland und Europa Band 4*.)

⁵⁶⁷ Auch Yeshurun und Nell referieren (indirekt) diese Entwicklung, wenn sie die durch die den Einwanderungsdiskurs weitgehend beherrschende „Rede vom ‚Scheitern der multikulturellen Gesellschaft‘, die Warnung vor ‚Parallelgesellschaften‘, die Suche nach einer die gesellschaftliche Entwicklung tragende ‚Leitkultur‘“ als „eine z.T. bereits vorhandene,

fasst jene die verschiedenen Diskurse beherrschende kulturalistische Sichtweise in einer emphatischen Vorrede ihrer Arbeit als ernüchternde Realität zusammen, durch welche die euphorischen Theorien der 90er-Jahre zum Tod der Nation nun ihrer Irrealität überführt seien:

„Die Schwächung des Nationalismus zugunsten eines großen Patchworks der Minderheiten – die multikulturelle Gesellschaft postnationaler Weltbürger –, die vor zwanzig Jahren vorausgesagt wurde, ist nicht eingetreten. Am Anfang des neuen Jahrtausends sind wir mit einer Eskalation ethnischer Konflikte, mit Überfremdung und Nationalismus konfrontiert. [...] Ethnizität wurde in den letzten Jahrzehnten erneut reaktiviert, viele Stimmen rufen zur Wahrung der eigenen Kulturtraditionen auf, um Sicherheit, Klarheit und Orientierung wieder zugewinnen.“⁵⁶⁸

Sabine Hess und Johannes Moser äußern in dem einleitenden Teil ihres Bandes *No integration?!* nicht nur ein Befremden über „dieses Revival eines essentialistischen Kulturbegriffes“, sondern erklären diese Wiederbelebung essentialistischer Beurteilungsmaßstäbe darüber hinaus als Ausdruck eines grundsätzlichen Wandels:

„Die Hochkonjunktur des Integrationsbegriffs [...] ist daher mehr als nur eine konjunkturelle Schwankung; sie bedeutet einen Paradigmenwechsel, eine politische Zäsur im Denken, Handeln und Forschen, im wissenschaftlichen wie im politischen Umgang mit der Faktizität des Einwanderungslandes [...]“⁵⁶⁹

Dass ein essentialistischer Kulturbegriff den öffentlich-politischen Diskurs zunehmend beherrscht, bemerkt Terkessidis schon 1995. Die sich einstellende diskursive Allgegenwart kultureller Zuweisungen, der demnach nicht zu entkommen ist, macht sich im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs in einer doppelten Funktion spezifisch bemerkbar. Erstens sind durch die Subsumtion der Migranten unter ihre kulturelle Herkunft und die daraus sich ergebende kulturelle Differenz die Migranten selbst als Grund ihrer problematischen Integration konstituiert. Serhat Karakayali schreibt dazu:

„Mit dem Niedergang der Industrien, in denen migrantische Arbeitskräfte maßgeblich beschäftigt waren, veränderte sich die soziale Lage dieser Menschen radikal. Viele verloren ihre Jobs und arbeiteten in prekären, illegalen oder pseudo-selbstständigen Beschäftigungsverhältnissen. Die ‚nachholende Integration‘ zielt

z.T. durch Medien und Politik erzeugte ethnische Aufladung von sozialen Konflikten, bspw. skandalöser Schulverhältnisse, sowie spezifisch im Blick auf Türken, auf die Türkei, den Islam oder auch die arabische Welt im Ganzen in Anschlag gebrachte Thematiken“ beurteilen. (Yeshurun; Nell 2008: *Arbeitsmarkt, Migration, Integration in Europa*, S. 163 f.)

⁵⁶⁸ Vancea, Georgeta: *Toleranz und Konflikt. Interkulturelle Dimensionen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Heidelberg: Winter 2008, S. 6. Ebenso verweist Simone Höfer in ihrer Arbeit gleich in der Einleitung auf diese Entwicklung, wenn sie schreibt: „Integration, Anpassung, kulturelle Differenz, Rassismus – diese Schlagwörter der letzten Jahre haben das Thema Migration immer mehr in das Bewusstsein der deutschen Öffentlichkeit gedrängt.“ (Höfer, Simone: *Interkulturelle Erzählverfahren. Ein Vergleich zwischen der deutschsprachigen Migrantenliteratur und der englischsprachigen postkolonialen Literatur*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller 2007, S. 1.)

⁵⁶⁹ Hess, Sabine; Moser, Johannes: *Jenseits der Integration. Kulturwissenschaftliche Betrachtungen einer Debatte*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 13. Im Rückblick auf die Entwicklung des Einwanderungsdiskurses seit der Wiedervereinigung schreiben sie das hier vertretene Urteil bekräftigend: „Dabei war die Hochkonjunktur des Integrationsbegriffs begleitet von einem einmal mehr, einmal weniger trauernden Abgesang auf die so genannte Ära des Multikulturalismus [...] Die Rede vom Scheitern des Multikulturalismus wurde medial unterfüttert von in katastrophischen Bildern inszenierten Berichten über ‚Parallelwelten‘, ‚Ghettos‘, ‚migrantische Jugendkriminalität‘ auf deutschen Schulhöfen [...], ‚Ehrenmorde‘ und ‚Zwangsehen‘. Soziologen, Demografen und Stadtplaner redeten viel von großstädtischen Desintegrationsprozessen, ‚ethnischen Enklaven‘ und errechneten aufs Neue den ‚Segregationsindex‘. [...] Ein solcher diskursiver und bilderreicher Kontext setzte die neu aufflammende Integrationsdebatte gleich von Anfang an auf eine kulturalistische, restriktive Schiene, auf der problemlos an die ‚Leitkultur‘-Diskussion der 1990er Jahre angeknüpft werden konnte.“ (Ebd., S. 12)

nun scheinbar darauf ab, die Folgen einer solchen Politik der so genannten Unterschichtung kulturalistisch umzucodieren.⁵⁷⁰

Diese Umcodierung ist zweitens die Basis, auf der von den Migranten das Bekenntnis zur deutschen Gesellschaft beziehungsweise zu einer deutsch-nationalen Identität als ihre innere Zustimmung eingefordert wird.

In diesem diskursiven Kontext sind die beiden folgenden literarischen Fallstudien zu verorten. Sowohl Yadé Karas *Selam Berlin* als auch Murad Durmus' *Panoptikum. Deutschland den Türken* reflektieren kritisch in einer freien Positionierung verschiedene Momente der kulturalistischen Entwicklung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses sowie des öffentlichen Diskurses.

⁵⁷⁰ Karakayali, Serhat: *Paranoic Integrationism. Die Integrationsformel als unmöglicher (Klassen-)Kompromiss*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 97.

1. Die Kritik der Unausweichlichkeit kultureller Zuweisungen – Yadé Karas *Selam Berlin* (2003)

1.1 Thema, narrativer Rahmen und formale Besonderheiten

In Yadé Karas 2003 veröffentlichtem Roman wird aus der Perspektive des deutsch-türkischen Protagonisten Hasan Kazan die Zeit des Berliner Mauerfalls und die darauffolgende historische deutsche Wiedervereinigung reflektiert. Dabei wird in der literarischen Auseinandersetzung mit diesem politischen Ereignis die Frage aufgeworfen, ob durch den Mauerfall die Realisierung einer neuen Freiheit, die im individualistischen Selbst des Protagonisten besteht, ermöglicht werde.

Hasan, der Sohn einer türkischen Einwandererfamilie, erlebt den Mauerfall 1989 vor dem Fernseher in Istanbul, wo er die deutsche Schule besucht. Seine Eltern leben in Istanbul und Berlin. Während sein Vater Said dort mit seinem Onkel „Breschnew“ ein Reisebüro betreibt, lebten er und seine Mutter in Istanbul. Aufgewachsen in Berlin, schickten ihn seine Eltern einst zurück in die Türkei, damit er dort die heimatlichen Werte lerne. Der historische Mauerfall ist für Hasan nun wieder der Grund nach Berlin zurückzukehren. Einerseits möchte er Anteil an den revolutionären Entwicklungen nehmen und andererseits dort herausfinden, wie er sein Leben gestalten will. In Berlin angekommen, lässt er sich zunächst von den dortigen Entwicklungen treiben, versucht vergeblich, sich in Ostberlin für ein Studium einzuschreiben, verliebt sich in eine Fotografin, der er zufällig begegnet, und bekommt schließlich einen Job bei einem Filmdreh am Buffet, welchen ihm sein Freund – der Taxifahrer Kazim – vermittelt. Der Regisseur des Films Wolf, ein linksalternativer Künstler, wird zufällig auf Hasan aufmerksam und bietet ihm eine Rolle als türkischer Dealer in seinem Film an. Die Fotografin des Sets und Geliebte des Regisseurs Cora ist dieselbe, in die sich Hasan verliebt hat – jedoch endet seine erste große Liebe in einer nur kurzen Affäre mit einem für Hasan unglücklichen Ausgang. Neben den Erfahrungen der ersten Liebe muss er gleichzeitig die Krise seiner Familie durch die Enthüllung einer langjährigen Affäre seines Vaters mit der Ostberlinerin Rosa erleben. Erst der Mauerfall bringt das Liebesverhältnis ans Licht, welches Said wegen seines unehelichen Sohnes Adem die ganze Zeit aufrechterhielt. Das Feld neuer Erkenntnisse und Erfahrungen bleibt nicht auf die Familie und die nächsten Bekannten beschränkt, sondern weitet sich auf gesellschaftliches Leben im Allgemeinen aus. Waren es nach Hasans Erachten ehemals nur die konservativen Berliner, die in ihm immer den Ausländer und die fremde Kultur erblickten, Spießer, zeigen seine Erfahrungen im Wendeberlin mehr und mehr, dass selbst die Wohlgesinnten – Wolf ist das Musterbeispiel eines für fremde Traditionen und Eigenarten schwärmenden Kulturfreundes – in diese Kategorie eingeordnet werden müssen. Jene Spießer sind von rechtsradikalen Schlägern, mit denen Hasan selbst und alle Freunde immer öfter Bekanntschaft machen, nur durch die Gewalttätigkeit zu unterscheiden. Als Hasans bester Freund Kazim von vom Nationalgefühl trunkenen Schlägern – Deutschland war eben Fußballweltmeister geworden – verprügelt wird, so dass er im Krankenhaus stationär behandelt werden muss, entschließt sich Hasan am Ende des Romans, es Kazims Plan gleichzutun und Deutschland in Richtung London zu verlassen.

Ausgehend von diesen einleitenden Bemerkungen zum narrativen Rahmen fällt nun hinsichtlich der literaturwissenschaftlichen Beurteilungen von *Selam Berlin* – Bezug genommen wird hier auf Petra Fachingers, Volker C. Dörres und Gabriela Scherers und Sören Metz' Analysen des Romans⁵⁷¹ –

⁵⁷¹ Vgl. Fachinger, Petra: *A new kind of creative energy: Yadé Karas Selam Berlin and Fatih Akin's Kurz und Schmerzlos and Gegen die Wand*. In: *German Life and Letters*. 2007, S. 243-260. (Volume 60 Issue 2.); Dörr, Volker C.: *Multi-, Inter-, Trans- und Hyper-Kulturalität und (deutsch-türkische) ‚Migrantenliteratur‘* In: Heimböckel, Dieter; Honnef-Becker, Irmgard; Mein, Georg; Sieburg, Heinz (Hgg.): *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als*

eine Besonderheit auf. Vor und außerhalb jeder inhaltlichen Auseinandersetzung wird Karas Werk eine Leistung zugesprochen, die sich in der von Yasemin Dayioğlu-Yücel getroffenen „Feststellung, dass Migrationsliteratur eine hybride Kultur widerspiegelt [...], die als Befreiung von stereotypisierenden Zuschreibungen angesehen wird“⁵⁷² und sich dementsprechend beispielsweise als „new creative energy“⁵⁷³ in den wissenschaftlichen Texten formuliere⁵⁷⁴, allgemein fassen lässt. Denn Dayioğlu-Yücel erkennt in ihrer Beobachtung ein allgemeines Phänomen, welches sie als ‚dritte Phase der Migrationsliteratur‘ und deren literaturwissenschaftliches Interesse bezeichnet und zugleich kritisiert. So schreibt sie: „Auf diesem Stand scheint die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit deutschsprachiger Migrationsliteratur erstarrt zu sein.“⁵⁷⁵ Erstaunlicherweise zieht Dayioğlu-Yücel diese Schlussfolgerung aus ihrer Beobachtung, ohne jedoch auf das von ihr selbst herausgestellte Phänomen weiter einzugehen. Ungeklärt bleibt dabei nämlich die Frage, *worin* die Leistung eigentlich besteht, die der interkulturellen Literatur zugesprochen wird, wenn an ihr die „Widerspiegelung“ hybrider Kulturen als Besonderheit festgehalten wird.

Eine solche Charakterisierung zielt bemerkenswerterweise nicht auf eine ästhetische Leistung der Werke. Ganz im Gegenteil wird der interkulturellen Literatur als ihre Spezifik entnommen, dass sie *realitätsnahe* Einblicke in die tatsächliche Existenzweise moderner kultureller Momente ermöglichen. Dadurch wird jedoch die literarische Qualität, die darin besteht, eine bestimmte Sichtweise auf die Wirklichkeit ästhetisch in Szene zu setzen, ersetzt durch das Moment einer Authentik. Umso erstaunlicher ist es, dass eine solche Beurteilung von Literatur im krassen Kontrast zu einer literaturwissenschaftlichen Erkenntnis steht, die sich gerade in der Postmoderne als allgemeines Postulat durchgesetzt hat. Demzufolge sind literarische Werke nicht per se authentisch im Sinne von realitätsgetreu und können *deswegen* auch nicht auf diese Weise begutachtet werden. Um dies zu verdeutlichen, erfolgt an dieser Stelle ein kurzer Exkurs zur Authentizität:

Exkurs IV

Zur wissenschaftlichen Rezeption von interkultureller Literatur – die Verpflichtung auf Authentizität

Wollte man den Begriff der Authentizität auf einen semantischen Kern bringen, indem man die Art seiner Verwendung zur Grundlage seiner Bestimmung nimmt, würde dieser Versuch kläglich scheitern. Das liegt nicht zuletzt daran, dass wie Ursula Amrein feststellt, „Authentizität [...] zu einem Schlagwort von herausragender und zugleich höchst umstrittener Bedeutung geworden“⁵⁷⁶ ist. Allen Verwendungsweisen ist laut Amrein dabei jedoch eines gemeinsam: „Von den Wissenschaften über die Künste, von den Medien über die Politik bis hin zum Alltag figuriert der Hinweis auf Authentizität als Akt der Beglaubigung.“⁵⁷⁷ War dies in der Bedeutung der Originalität in früheren Zeiten rein einem juristischen Bedürfnis der Echtheit eines Dokuments geschuldet – „Handschriften, Schulscheine, Testamente, Verträge, Briefe dürften Grundformen authentischer Äußerungen sein,

(un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften. München: Fink 2010, S. 71-86.; Scherer, Gabriela; Metz, Sören: *Wo beginnt der Osten. Yadé Karas Salam Berlin*. In: *Praxis Deutsch. Zeitschrift für den Deutschunterricht*. 2009, S. 34-39. (Jg. 36. H. 216.)

⁵⁷² Dayioğlu-Yücel 2005: *Von der Gastarbeit zur Identitätsarbeit*, S. 6.

⁵⁷³ Vgl. Fachinger 2007: *A new creative energy*.

⁵⁷⁴ Volker C. Dörr schreibt in diesem Sinne von „Formen des Umgangs mit kultureller Globalisierung [...] in literarischer Form“. (Dörr 2010: *Multi-, Inter- und Hyper-Kulturalität*, S. 84.) Gabriele Scherer und Sören Metz wiederum sprechen von existierenden „vielschichtige[n] Vorstellungsräume[n] im ‚Dazwischen‘ von eindeutigen kulturellen Zuschreibungen“. (Scherer; Metz 2009: *Wo beginnt der Osten*, S. 34.)

⁵⁷⁵ Dayioğlu-Yücel 2005: *Von der Gastarbeit zur Identitätsarbeit*, S. 4.

⁵⁷⁶ Amrein, Ursula: *Einleitung*. In: Amrein, Ursula (Hg.): *Das Authentische. Referenzen und Repräsentationen*. Zürich: Chronos 2009, S. 9.

⁵⁷⁷ Ebd.

verbunden mit Fragen der Geltung und Rechtskraft.⁵⁷⁸ –, so hat sich die Reichweite des Begriffs seit dem 20. Jahrhundert radikal erweitert. Authentizität ist zu einem modernen Phänomen geworden, welches, wie Peter Sprengel schreibt, Anwendung auf das moderne Kunstwerk gefunden hat:

„Dabei ist das Adjektiv ‚authentisch‘ ja keinerlei Neuschöpfung, sondern ein längst etabliertes Lexem mit klar umrissenem Bedeutungsfeld. Es wird im 18. und 19. Jahrhundert regelmäßig in Verbindung mit Nachrichten, Dokumenten und der Überlieferung von Texten gebraucht, im Wortsinn von: verbürgt, unverfälscht, ursprünglich. Niemand kommt jedoch auf die Idee, dieses juristisch-philologische Qualitätsmerkmal auf den Wahrheitsanspruch künstlerischer Werke anzuwenden, wie das heute gang und gäbe ist [...].“⁵⁷⁹

Literarischen Werken wird heutzutage also die Qualität zugeschrieben, sie gäben authentisch die Wirklichkeit wieder, konstituierten also ein Abbild der Realität. Diese Art der Begutachtung ergibt sich laut Amrein aus dem Bedürfnis, Legitimität für ein Interesse, eine Sache oder einen Sachverhalt zu erzeugen, dessen Verbindlichkeit für sich prekär ist:

„Was als authentisch qualifiziert wird, trägt das Siegel der Wahrheit, gilt als echt, steht ein für eine nicht hintergehbare Realität. Die Zuschreibung von Authentizität zielt in dieser Weise auf die Verifizierung eines Sachverhalts, der nicht voraussetzungslos gegeben ist, auf die Herstellung und Sicherung einer Verbindlichkeit, die als prekär erfahren wird.“⁵⁸⁰

Insofern verweist also schon die Charakterisierung ‚authentisch‘ beziehungsweise ‚realitätsnah‘ auf ein Bedürfnis nach Rechtfertigung. Dabei ist notwendigerweise die eindeutige Faktizität des so als authentisch bezeichneten (literarischen) Sachverhalts nicht eindeutig gegeben, sondern ein Interpretament der Wirklichkeit. Die Sache besteht also mit dem Hinweis, authentisch zu sein, auf Geltung. Dagegen gibt es gerade in Bezug auf die literarische Kritik eine andere Verwendungsweise des Begriffs.⁵⁸¹ Sprengel, der die populärwissenschaftliche Befassung mit literarischen Werken in der Sendung *Das literarische Quartett* in Bezug auf die Verwendung von Authentizität als Qualitätsmerkmal von Literatur analysiert, schreibt dazu:

„Authentizität ist nach der maßgeblichen Kritik nicht an Autopsie gebunden; es gibt auch so etwas wie eine fiktionale oder inszenierte Authentizität. Zweitens: diese Form literarischer Authentizität steht offenbar in enger Verbindung mit Maßstäben der literarischen Qualität; sie ergibt sich nicht aus Faktentreue oder Informationsgehalt, sondern aus der Machart der Beschreibung.“⁵⁸²

Damit ist jedoch ein Moment literarischer Ästhetik angesprochen, welches seit jeher Bestandteil von Literatur war. Eine gerade ästhetischen Werken zugesprochene Darstellungsfunktion ist die Herstellung von Glaubwürdigkeit, also Stimmigkeit der in der Inszenierung veranschaulichten Wahrheit. Jedoch soll diese im literarischen Werk gerade nicht durch das sich Anschauung gebende Urteil oder durch einen Verweis auf dessen empirische Faktizität erreicht werden, sondern es soll

⁵⁷⁸ Kalisch, Eleonore: *Aspekte einer Begriffs- und Problemgeschichte von Authentizität und Darstellung*. In: Fischer-Lichte, Erika et al. (Hgg.): *Inszenierung von Authentizität*. 2. überarb. und akt. Auflage. Tübingen: Francke 2007, S. 32.

⁵⁷⁹ Sprengel, Peter: *Der Authentizitätsdiskurs der literarischen Moderne. Von Heinrich Heine bis Hubert Fichte, mit einem einleitenden Exkurs zum „Literarischen Quartett“*. In: Amrein, Ursula (Hg.): *Das Authentische. Referenzen und Repräsentationen*. Zürich: Chronos 2009, S. 56 f.

⁵⁸⁰ Amrein 2009: *Einleitung*, S. 9.

⁵⁸¹ Jutta Schlich verweist auf eine weitere wichtige Verwendung des Begriffes Authentizität: „Die Frage nach Authentizität ist in der Editionswissenschaft zu Hause, deren Ziel es ist, mit Hilfe wissenschaftlicher Kategorien ‚wahr‘ und ‚falsch‘, das Werk eines Autors in seiner ursprünglichsten Gestalt zu erschließen.“ (Schlich, Jutta: *Literarische Authentizität. Prinzip und Geschichte*. Tübingen: Max Niemeyer 2002, S.12. (*Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft* BD. 62.))

⁵⁸² Sprengel 2009: *Der Authentizitätsdiskurs der literarischen Moderne*, S. 54.

über die ästhetische Form seinen unhinterfragbaren Referenzcharakter erhalten.⁵⁸³ Dies unterstellt jedoch immer schon eine Differenz zur Wirklichkeit und eine durch die Literatur in Szene gesetzte Deutung, die sich die Form von Objektivität verleiht, daher also ein Mittel literarischer Inszenierung darstellt. Insofern stellt Authentizität, auf die Literatur angewandt, ein sprachliches Verfahren ästhetischer Legitimation dar, wie Klaus Michael Wetzel andeutet:

„Authentizität hat folglich wenig zu tun mit historischer Dokumentarität, geschweige denn mit rationaler Wahrscheinlichkeit. Sie appelliert an die strukturell gesehen höhere Wahrheit einer *sprachlichen Tatsache*, die *im übertragenen Sinne* durchaus Geltung beansprucht. [Herv. i.O.]“⁵⁸⁴

Susanne Knaller, die sich mit dem Authentizitätsbegriff in Geschichte und Theorie auseinandersetzt, verweist auf eine Charakterisierung von Kunst, die gerade hinsichtlich der Betrachtung interkultureller Literatur als prägnant zu nennen ist:

„Kunstauthentizität [...] basiert auf Wertzuschreibungen durch institutionelle Urteile und ist zugleich auf Selbstverweisen (Selbstreferentialität) gegründet: Immer dann, wenn Authentizität als Steigerungsform von Autonomie die ästhetische Qualität oder Zugehörigkeit betont, wird Authentizität vornehmlich in der formalen Faktur lokalisiert. [...] Die empirischen Anteile von Authentizität werden hingegen dann hervorgehoben, wenn Kunstauthentizität Fremdreferentialität als Verweis auf z.B. ökonomische und kulturelle Wirklichkeit betont.“⁵⁸⁵

Die oben zitierten Bestimmungen interkultureller Literatur, die eine hybride kulturelle Wirklichkeit widerspiegeln und darin die Qualität des Authentischen erhält, bestimmt sich im Sinne Knallers als außerliterarische Zuschreibung. Die Postmoderne dagegen dekonstruiert gerade jene „gegenwärtig konstanten Bedeutungen von authentisch/Authentizität – wahrhaftig, eigentlich, unvermittelt, unverstellt, unverfälscht, verbürgt, verbindlich“⁵⁸⁶, die im literarischen Werk vermittelt sein sollen:

„Poetologisch umgesetzt zeigt sich diese rezipientenaktivierende Authentizitätskonzeption als nicht-normative Variante von Authentizität in der avantgardistischen und postmodernen Kunst seit der Pop Art, die mit modernistischen Kategorien Originalität, Einzigartigkeit, Autonomie und schöpferisches Subjekt spielen, indem sie explizit auf Reproduktion referenzialisieren und mit Materialien, Medien und Rahmenbedingungen selbstreflexiv umgehen.“⁵⁸⁷

Resümierend lässt sich also der Legitimationscharakter festhalten, der durch den Verweis auf eine authentische und damit realitätsnahe Darstellung in der Literatur, die Wirklichkeit als belegt betrachten will. Dabei unterscheidet sich diese Verwendung des Begriffs von der, die an der Literatur eine ästhetische Authentizität festhält⁵⁸⁸, wodurch gerade nicht auf eine tatsächliche Realität ver-

⁵⁸³ Vergleiche hier z.B. die Theorien von Theodor A. Meyer und Theodor Lipps zur Einfühlung. (Meyer, Theodor A.: *Kritik der Einfühlungstheorie*. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. Hamburg: Meiner 1907, S. 529-567. (Bd. 7.) & Lipps, Theodor: *Einfühlung und ästhetischer Genuß*. In: Utitz, Emil (Hg.): *Ästhetik*. Berlin: Pan-Verlag 1923, S. 152-167.

⁵⁸⁴ Wetzel, Klaus Michael: *Autonomie und Authentizität. Untersuchungen zu Konstitution und Konfiguration von Subjektivität*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1985, S. 17. (*Europäische Hochschulschriften: Reihe 20. Philosophie* Bd. 132.)

⁵⁸⁵ Knaller, Susanne: *Ein Wort aus der Fremde. Geschichte und Theorie des Begriffs Authentizität*. Heidelberg: Winter 2007, S. 22.

⁵⁸⁶ Ebd., S. 20.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 23.

⁵⁸⁸ Knaller spricht hier von Möglichkeiten literarischer Inszenierung: „Authentizität kann folglich auch durch Reflexion von Verfahren und Medialität generiert werden. Inszenierung/Darstellung erweist sich dann als authentischer, mittels Medientransformation vollzogener Konstruktionsprozess, der das Verschwinden des Autors und der Wahrheit wieder einholen kann“ (Ebd., S. 33.)

wiesen wird, sondern der ästhetischen Inszenierung selbst eine ihr immanente Wahrheit zugesprochen wird:

„Selbst in jenen Ansätzen, die Authentizität in seiner wechselhaften Geschichte als Effekt, Inszenierung oder rezeptionsästhetisches Konzept verstehen, die von post-strukturalistischen und dekonstruktiven Begriffen beeinflusst sind oder die einen radikal antimodernistischen Standpunkt vertreten, wird authentisch weiterhin als eine Text, Kunstobjekt wie Kunstschaffende beglaubigende Kategorie eingesetzt, die Legitimationsfunktion hat.“⁵⁸⁹

Behauptet die eine Betrachtungsweise von Literatur also einen ihr zukommenden rein in der Mimese verbleibenden Abbildungscharakter, so verweist eine ästhetisch verstandene Authentizität auf ein sich häufig in die Literatur einschreibendes Bedürfnis nach Sinnstiftung.

Im Gegensatz zu ersteren Varianten, die, wie erörtert, in den literaturwissenschaftlichen Beiträgen hinsichtlich der interkulturellen Literatur Anwendung findet, aber auch in Abgrenzung zur letzteren soll Karas Roman – ganz im Sinne des methodischen Zugangs dieser Arbeit – im Folgenden untersucht werden. Denn es stellt sich über die durch den erörterten Exkurs gefestigte Erkenntnis, dass in der Literatur eine bestimmte ästhetisierte Sichtweise auf die Wirklichkeit vollzogen wird, weniger die Frage nach der Empirik eines Realitätsbezugs literarischer Werke. Vielmehr wird dadurch die Frage nach den Inhalten und den ästhetischen Verfahren der jeweiligen literarischen Perspektive auf die Realität aufgeworfen. Genau diese wird auch von Karin Yeşilada implizit gestellt, wenn sie über die deutsch-türkische Literatur nach der politischen Wende schreibt, dass die „Frage nach der eigenen Verortung im neuen Deutschland“ von jedem Autor anders beantwortet werde.⁵⁹⁰ Genau dieser Verortung gilt es in der folgenden Analyse von Karas „Wenderoman aus türkischer Sicht“⁵⁹¹ näherzukommen. Denn es stellt sich mithin die Frage, auf welche Art und Weise *Selam Berlin* sich auf die Entwicklung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses bezieht, der seinen Ausgangspunkt in den Wendejahren hat, und welche Position in ihrem 2004 erschienenen Roman sich ästhetisch plausibilisiert.

1.2 Die Erzählperspektive des Hasan Kazan: Die Freiheit von kultureller Vereinnahmung als Maßstab einer individualistischen Haltung

Karas Hauptfigur Hasan Kazan stellt sich zu Beginn des Romans dem Leser vor. Dieser kurze Prolog verweist nicht nur auf die, wie Petra Fachinger *Selam Berlin* insgesamt bescheinigt, pikareske Erzählhaltung des Protagonisten.⁵⁹² Vielmehr wird an dieser Stelle der Maßstab des Ich-Erzählers in Szene gesetzt, mit dem er die Wendeereignisse aus einer retrospektiven Erzählhaltung einer eigenen Sichtweise unterzieht und alle Geschehnisse beurteilt:

„Mein Name ist Hasan Kazan. In Berlin nennen mich einige Leute ‚Hansi‘, obwohl meine Eltern mir den schönen Namen Hasan Selim Khan gegeben haben. [...] Vor Jahren verließen sie Istanbul und emigrierten nach Westberlin, Kreuzberg. Dort kam ich auf die Welt. [...] Und wir pendelten all die Jahre zwischen Istanbul-Berlin-Istanbul hin und her. Meine Eltern konnten damals noch nicht ahnen, daß uns Jahre später die Leute Kanacken hier und Almancis dort nennen würden. Kana-

⁵⁸⁹ Ebd., S. 34.

⁵⁹⁰ Yeşilada 2000: *Topographien im „tropischen Deutschland“*, S. 331.

⁵⁹¹ Vgl. Alanyali, Iris: *Ein Leben im Transit*. In: *Welt-Online* vom 24.05.2003. http://www.welt.de/print-welt/article...236605/Ein_Leben_im_Transit.html. Abgerufen am 27.04.2010 um 13:08 Uhr.

⁵⁹² Vgl. Fachinger 2007: *A new crative energy*, S. 247.

ke her, Almanci hin. Egal, ich war, wie ich war. Ich war ein Kreuzberger, der sich voller Neugier und Saft im Sack auf das Leben stürzte.“⁵⁹³

Karas Held stellt sich als Sohn türkischer Eltern vor, die nach Deutschland emigrierten und ein Leben zwischen Deutschland und der Türkei führen. Die verschiedenen Kulturräume, die Hasan so in seiner Sozialisation erfahren hat, machen sich gleichermaßen in seinem Spitznamen anschaulich. In Berlin wird er mit dem Diminutiv des deutschen Namens Hans bedacht, der seine Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft und damit die Normalität seines Lebens in Deutschland verdeutlicht. Sein Leben in der deutschen und türkischen Gesellschaft, welches Hasan als Selbstverständlichkeit vorstellt, hat allerdings eine Devianz zur Folge, die ihm in der jeweiligen Gesellschaft als solche bescheinigt wird. Wird in Deutschland seine türkische Herkunft pejorativ konnotiert, so ist es in der Türkei seine deutsche Sozialisation, die ihn zu einem anormalen Türken macht. Beiden kulturell-nationalen Zuweisungen steht Hasan jedoch gleichgültig gegenüber und besteht damit auf der eigenen Interpretation seiner Individualität. Der jeweiligen Subsumtion seiner Person unter die deutsche oder türkische Herkunft setzt er also seinen Maßstab entgegen – dem eines Individuums frei von jedweder Vereinnahmung.

Dies wird schon zu Anfang seiner Erzählung deutlich. Den Fall der Berliner Mauer im November 1989, welcher zugleich den Ausgangspunkt von Hasans Geschichte bildet, erlebt dieser mit seinen Eltern daheim in Istanbul. Während sie mit bleichen Gesichtszügen die Geschehnisse im Fernseher verfolgen, erfährt Hasan das historische Ereignis in sexuellen Fantasien mit einer Mitschülerin schwelgend durch einen Orgasmus. Durch das Zusammenfallen von Hasans Ejakulation – durch Selbstbefriedigung – mit dem großen deutschen historischen Ereignis eines beginnenden nationalen Zusichkommens wird sowohl seine Betroffenheit wie auch seine Verantwortung für die politische Rolle als Deutscher beziehungsweise Türke konterkariert. Hasan stellt sich gleich zu Beginn seiner Erzählung als Individualist heraus. Seine Figur erscheint somit frei von jedweder Verantwortung eines außerhalb von ihm wirkenden Prinzips in Form kultureller oder nationaler Zugehörigkeit. Der Freiheit, mit der Hasan seine Individualität ins Zentrum seiner Selbstbetrachtung rückt, geht eine selbstbewusste Andersartigkeit seiner Person einher, die sich in einer nicht adjungierbaren Identität mit der türkischen oder deutschen Bevölkerung ausdrückt. So wie er nicht Deutscher ist, geht ihm eine Identität als Türke ebenso ab. In Istanbul ist er als Einheimischer ebenso wenig einzuordnen:

„Ich glaube, ich war irgendwie anders als die anderen Jungs. Und das bemerkten die Istanbuler sofort. [...] Ich sah türkisch aus und sprach türkisch, aber nicht wie sie, eben anders. Sie wunderten sich über meinen Akzent. Für sie war ich kein Kurde, kein Araber, kein Aserbeidschan, kein Laz. Also Zypriot? Von denen gab es so wenige, und keiner kannte den Akzent so genau. Also musste ich Zypriot sein, obwohl ich nie auf Zypern war.“⁵⁹⁴

Seine ‚Andersartigkeit‘ bestärkt nur das Bedürfnis nach eindeutiger Zuordnung seiner Person in eine nationalkulturelle Gesamtheit, die ihm stets in der Frage, woher er komme, begegnet und ihn in Istanbul auf „Schritt und Tritt“ verfolgt.⁵⁹⁵ Anstatt jedoch dem in der Frage implizierten Interesse seiner kulturellen beziehungsweise sozialen Subsumierbarkeit zu genügen, entgegnet Hasan dieser auf konträre Weise. Dem ihm stets begegnenden Bedürfnis nach einer Zuordnung zu einem überindividuellen Kollektiv, welches gleichermaßen als außerhalb des Willens existierende Eigenschaft das Charakteristikum von Natürlichkeit annimmt, stellt Hasan eine Identität gegenüber, die er sucht:

⁵⁹³ Kara, Yadé: *Selam Berlin*. Zürich: Diogenes 2003, S. 5.

⁵⁹⁴ Ebd., 18.

⁵⁹⁵ Ebd.

„Berlin, Berlinli‘, lächelte ich zurück. [...] Ich legte mir die Antwort zurecht. Und dabei betonte ich Berlin so, als wäre es ein eigener Staat für sich. Der Berliner Bär muß irgendwie durch meine Pupillen hindurchgefunktelt haben, so daß viele mir den Stolz anmerkten, ein Berliner zu sein. [...] Almanci klickte es in ihren Köpfen und sie konnten mich einordnen.“⁵⁹⁶

Mit seiner Antwort, er sei Berliner, ist mit seinem selbstgewählten Identitätsersatz jedoch der Zuordnung aus Sicht der Istanbuler Genüge getan, denn Hasan hat sich als „Almanci“, als Deutsch-Türke, zu erkennen gegeben. Den Willen, ihn darüber zu definieren, begegnet Hasan wiederum konträr. Als Deutsch-Türke zeichnet er sich nämlich nicht nur durch einen anderen Akzent aus, sondern auch durch ein westliches Verhalten, was ihm – der in Berlin aufgewachsen ist – natürlich als mögliche Umgangsform zur Disposition steht:

„In Istanbul zog ich meine westliche Linie durch. Wurde ein Streit à la turca ausgetragen, schaltete ich meine deutsche Seite ein. Je emotionaler und irrationaler eine Sache wurde, desto kontrollierter und rationaler wurde ich. Auf Aberglauben, Kaffeesatzlesen und den bösen Blick reagierte ich sachlich und kühl. Es überraschte und erschreckte die Leute zugleich. Ich war konsequent bis zum Ende. [...] Gegen orientalische Übertriebenheit, Flexibilität und Nachgiebigkeit setzte ich ein unbeugsames, scharfes, deutsches Nein!“⁵⁹⁷

Den kulturellen Erwartungen der Istanbuler begegnet Hasan also durch ostentative Negation. Seine doppelte kulturelle Herkunft benutzt er, um je nach Belieben mal die eine und mal die andere ‚kulturelle Linie‘ hervorzuheben. Provokativ nutzt er disparate kulturelle Vorstellungen, indem er jeweils ihr Gegenteil festhält und zelebriert: Emotionalität – Kontrolle, Irrationalität – Rationalität, Aberglaube – kühle Sachlichkeit. Die darin zur Anschauung gebrachte *Unvereinbarkeit* von westlicher und orientalischer Kultur ironisiert Hasans Figur, indem sie erwartete Verhaltensmuster nicht nur nicht bedient, sondern sie hyperbolisch in ihr Gegenteil verkehrt.

Zwar weiß Hasan seiner kulturellen Vereinnahmung durch die Istanbuler etwas entgegenzusetzen, der Stadt insgesamt fühlt er sich jedoch unterlegen:

„Es war bombastisch. Es war chaotisch. Es war ätzend hier zu leben. [...] Diese Stadt war wie eine vergewaltigte Matresse, die dem ganzen Chaos mit letzter Kraft und Schönheit zu trotzen versuchte. Alles prallte aufeinander.“⁵⁹⁸

Istanbul erscheint in Hasans Beobachtung als Materialisierung von Chaos und Regellosigkeit. Darin scheint sie mit sich selbst einen Kampf auszutragen. Dieser Blick auf Istanbul verobjektiviert einen Maßstab, dessen Quelle nur Hasan selbst sein kann. Sein Wille, nicht mehr in dieser Stadt leben zu wollen, äußert sich jedoch durch die Verobjektivierung nicht mehr als freiwilliger Akt seiner Entscheidung. Indem Istanbul als Stadt der Gegensätze erscheint, in der das Individuelle verloren zu gehen droht, steht sie selbst Hasan entgegen. Als ein antipodischer Wust, der das Individuum buchstäblich am Vorwärtskommen hindert, zwingt *sie* Hasan zum Weggang: „In Istanbul vorwärts zu kommen, hieß zwei Schritte rückwärts zu denken.“⁵⁹⁹ Berlin dagegen erhält in seiner Perspektive die Eigenschaft, ruhig und übersichtlich zu sein: „Die Geschäfte schlossen um achtzehn Uhr, die Busse waren pünktlich, und die Leute ignorierten sich gegenseitig und ließen einen in Ruhe.“⁶⁰⁰ Sein Bedürfnis nach Ruhe und Ordnung, was Hasan in Berlin realisiert sieht, ist dem Bedürfnis

⁵⁹⁶ Ebd.

⁵⁹⁷ Ebd., S. 18 f.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 12.

⁵⁹⁹ Ebd.

⁶⁰⁰ Ebd., S. 12 f.

nach einem gesellschaftlichen Verständnis seiner Person geschuldet, welches ihn unbehelligt als normalen Bestandteil der Gesellschaft versteht und deswegen ignoriert. Mit diesem Wunsch ausgestattet, begrüßt Hasan den Mauerfall emphatisch und nimmt ihn zum Anlass, Istanbul endlich zu verlassen:

„Ich erstarrte vor dem Fernseher. Vor mir liefen Bilder von einem anderen Stern. Nach einigen Lichtjahren kam ich dann endlich zu mir und begann langsam zu verstehen, was da geschah. Es war eine Revolution. Ja, genau – eine Revoooluuutiion in Beeerliiin! [...] Ich wollte voll in die Berlin-Party mit einsteigen und alles mitmachen, ja genau, das wollte ich.“⁶⁰¹

Hasans Figur betrachtet den Fall der Mauer als einen revolutionären Augenblick des Umsturzes. In der Entscheidung, nach Berlin zu gehen, wird durch seine Figur die politische Wende als ein Augenblick der Offenheit und damit als Chance betrachtet, dort jenseits aller bestehenden Zuschreibungen leben zu können.⁶⁰² Aus dieser individualistischen Perspektive werden alle Geschehnisse der Erzählung beurteilt und müssen sich an Hasans Sicht auf die Welt messen lassen.

1.3 Die Desillusionierung kultureller Idealismen als Erkenntnisprozess

Im Verlauf der Geschehnisse weicht Hasans emphatische Begeisterung für Berlin und die Wiedervereinigung jedoch einem Realitätsschock. In Verbindung mit anderen Erfahrungen in diesem Wendeberlin macht ihm vor allem die Affäre seines Vaters mit einer Ostberlinerin, die zu einer Familienkrise führt und Hasan einen zusätzlichen Bruder beschert, eines klar: „Ich begann zu verstehen, daß man sich was vormacht. [...] Alle lebten von Illusionen und brannten sich diese ins Herz.“⁶⁰³

Diese späte Erkenntnis ist schon zu Beginn seiner Erzählung vorgezeichnet und verweist auf die Relevanz der Perspektive, unter der sie sich durch die Erfahrungen Hasans als Schlussfolgerung ergibt. Zugleich ist sie begleitet von der Desavouierung der Illusionen derer, denen Hasan begegnet. Beides soll nun anhand von fünf Momenten im Roman nachvollzogen werden: an den kulturellen Vorstellungen seiner Eltern, der bi-kulturellen Ehe seines Onkels Halim, der Identitätssuche seiner Cousine Leyla, der multikulturellen Offenheit des Regisseurs Wolf und der Restitution der nationalen Identität Deutschlands.

1.3.1 Kulturelle Differenz als Ergebnis subjektiver Vorstellung oder: Die Illusion multikultureller Harmonie

Auf die Art wie Hasan seine Eltern charakterisiert, offenbart sich ein erster Hinweis, worin deren Illusionen bestehen:

„Ach ja, meine Eltern ... Vor Jahren verließen sie Istanbul und emigrierten nach Westberlin, Kreuzberg. Dort kam ich auf die Welt. Meine Eltern glaubten an den

⁶⁰¹ Ebd., S. 8.

⁶⁰² Als Hasan kurz nach dem Mauerfall den Checkpoint Charlie besucht, wiederholt er nochmals seine enthusiastische Perspektive: „An einem kalten Morgen machte ich mich auf den Weg. Checkpoint Charlie war meine erste Station. Hier war was los. Hier war richtig was los. [...] Meine Graffiti-mauer war ein Ereignis; ein historisches Ereignis; ein Weltgeschehen, und ich war mit dabei. Es war alles echt, alles pur, alles frei. Ich riß die Augen und Ohren auf. Jede Pore von mir öffnete sich, und ich sog den Bierdunst, den Trabiqualm und die stinkende kalte Berliner-Luft ein. Selam Berlin!“ (Ebd., S. 46)

⁶⁰³ Ebd., S. 170.

Westen. Er bedeutete Fortschritt, Technik und Arbeit für sie. Doch als ich und mein Bruder Ediz heranwachsen und mit den westlichen Werten, mit Moral und Erziehung in Berührung kamen, wendeten sich meine Eltern ab. Sie befürchteten, daß wir in Berlin zu ‚Kiffern‘, ‚Hippies‘, oder ‚Homos‘ würden.“⁶⁰⁴

Zwischen dem, was die Eltern vom Westen als technisch fortschrittlicher, arbeitsamer und moderner Gesellschaft theoretisch halten, und dem, wie sie diese Werte fürchten und praktisch als negativen Einfluss auf ihre Kinder zu verhindern suchen, offenbart sich das größte Missverhältnis. Denn ihre Ängste unterstellen, der Westen basiere auf Werten und erzieherischen Prinzipien, die eine drogenabhängige und sich nicht mehr reproduzierende ‚Love-und-Peace-Gesellschaft‘ hervorbringe. Infolge dieser Inkongruenz relativieren sich ihre eigenen kulturellen Vorstellungen, deren Apologeten sie wurden. Hasans Bild der Eltern zeigt, wie sie mit ihrem Verweis auf Tradition und Kultur *ihr* Interesse in ein außerhalb davon wirkendes notwendiges Prinzip verwandeln. Hasans Mutter beispielsweise verteidigt ihre Figur mit dem Verweis, sie sei „Orientalin und keine Schwedin“. Hasan erläutert: „Damit meinte Mama, daß sie dem osmanischen Schönheitsideal folgte und nicht den Barbie Bimbos des Westens.“⁶⁰⁵

Hasans Mutter, die sich ständig durch Diäten verschlanken will, dies durch ihren Schokoladengenuss jedoch vereitelt, verteidigt ihre Figur mit der Behauptung, einem kulturell vorgegebenen Ideal zu genügen. Der Verweis auf die eigene Kultur, deren Konsequenz die Mutter bloß verkörpere, setzt gleichermaßen ihre Figur ins Recht und wertet das Schönheitsideal der „Barbie Bimbos“ als fremde und deswegen abzulehnende unzivilisierte Kultur ab. Ebenso offenbart sich der Streit der Eltern, wo Europa beginne oder aufhöre, die laut Hasan „meist in der Grundsatzfrage“ endet: „Wo sollen wir leben?“ als Instrumentalisierung kultureller Eigenarten für das eigene Interesse, ob die Familie endgültig nach Istanbul oder Berlin ziehen solle⁶⁰⁶:

„Meine Eltern waren ein Nord-Süd-Gefälle. [...] Aber ich wußte, daß hinter dem Streit meiner Eltern ganz andere Sachen schlummerten. Es war der grundsätzliche Kampf von Neuer Welt gegen Alte Welt. Und vor allem Babas Schwäche für blonde Frauen.“⁶⁰⁷

Indem Hasan den Streit der Eltern als einen Streit von historischen gegensätzlichen Prinzipien verabsolutiert, gleichermaßen jedoch die Vorliebe seines Vaters für blonde Frauen als gleichwertig hinzusetzt, desavouiert er das Prinzip seiner Eltern, *ihre* Interessen in außerhalb von ihnen wirkende allgemeine Prinzipien zu kleiden. Zugleich werden so die Prinzipien selbst als bloße Idealismen offenbar, die nicht für sich ihre Existenz erhalten, sondern als Funktion partikularer und individueller Bedürfnisse und Interessen zum Vorschein kommen. Diese Ideale entkleidet Hasan damit ihrer Irrealität, obgleich sie von den Eltern tatsächlich geglaubt werden und gerade *dadurch* die Konflikte oder Gegensätze, die aus der Kultur folgen sollen, in Kraft setzen. So vertritt Hasans Vater eine Erziehung, durch die er und sein Bruder Ediz ihre „Identität als Türken, Kleinasiaten, Moslems bewahren und respektvoll in einer heilen Gesellschaft aufwachsen“⁶⁰⁸ mögen. Aus diesem Grund werden sie bis zu ihrem achtzehnten Lebensjahr auf die deutsche Schule in Istanbul geschickt, damit sie nicht ihre „Wurzeln, Kultur und Tradition“ durch den westlichen Einfluss verlieren. Jedoch wird Suids protektionistische Strategie vereitelt, da in Istanbul der Westen schon längst in den Köpfen der Istanbuler verankert sei, wie Hasan feststellt:

⁶⁰⁴ Ebd., S. 5.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 10.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd.

⁶⁰⁷ Ebd., S. 10 f.

⁶⁰⁸ Ebd., S. 28.

„Baba hatte gehofft, daß wir dort vom westlichen Einfluß verschont bleiben. [...] Doch Baba hatte eins dabei übersehen. Der Westen hatte sich schon heimlich in die Köpfe der Istanbuler eingeschlichen. Die Leute schauten Dallas, die Frauen liefen blondiert herum, und die Kids trafen sich bei MacDonald's, und alle wollten später nach Amerika gehen.“⁶⁰⁹

Das strikte Festhalten der eigenen Kultur und die Herausstellung und ideelle Pflege der eigenen Herkunft beobachtet Hasan gerade bei denjenigen, die im fremden Land leben – also bei Migranten wie seinem Vater – als allgemeines Phänomen:

„In der deutschen Schule Istanbul waren die Deutschen deutscher als die Deutschen hier in Berlin. [...] Für mich war es jedesmal eine Erholung, in Berlin anzukommen, wo das alles nicht so verbittert ernst betrieben wurde. Dafür hielten die Türken hier so bitterernst fest an ihrem Türkischsein, daß es einem zu viel wurde.“⁶¹⁰

Dass es sich bei dem Insistieren auf die eigene kulturelle Identität um eine Illusion, also um eine irri-ge Vorstellung handelt, die jedoch umso mehr in der Fremde auftritt, offenbart sich in einem Streit zwischen Hasans Bruder Ediz und seinem Vater. Said begründet seine Affäre mit der Ostberlinerin Rosa gerade mit seinem Ideal von Familie, weswegen er die Frau dort mit dem gemeinsamen Kind nicht habe alleinlassen können. Jedoch wird ihm seine Vorstellung als Doppelmoral und geistige Rückständigkeit vorgeworfen. Zum einen erklärt Ediz – Hasans Ansicht teilend – Istanbul als längst westlich. Die Vorstellung des Vaters, dort sei eine „heile Identität“ möglich, beurteilt Ediz also als irrealer Vorstellung. Zugleich verurteilt er damit Saids kulturelles Traditionsverständnis als unmodern und darüber hinaus in Bezug auf dessen Affäre als moralisch inkonsequent:

„Du klebst doch an deinem anatolischen Traditionsmist und kriegst nichts mit! [...] Die Welt hat sich verändert, die Türkei hat sich verändert [...] Die Leute in Istanbul leben in freien Beziehungen und machen Geld [...] ,Von dir brauche ich mir nicht sagen zu lassen, wo's mit dem Westen langgeht, schließlich lebe ich seit über zwanzig Jahren in diesem Loch. Die drehen doch alle durch. [...] Hier ist alles kaputt! Keine Familien! Kein Respekt! Keine Kultur! Ein Volk ohne Wurzeln, ohne Kultur ist ein verlorenes Stück Dreck!“⁶¹¹

In diesem Ausbruch des Vaters, in dem er den Westen für seine Probleme verantwortlich macht, offenbart er einerseits die Instrumentalisierung kultureller Vorstellungen als Argument eigener Handlungen. Zugleich verschärft sich damit ein kultureller Gegensatz, da die westliche Kultur durch die Instrumentalisierung des Vaters zum Täter seines nun in die Brüche gehenden Lebens erklärt wird. Insofern Said auf seinem Urteil beharrt, *ist* der kulturelle Gegensatz, der sich aus seiner Perspektive erst ergibt, tatsächlich in Kraft.

Hasan muss erkennen, dass dies nicht nur bei seinem Vater und seiner Mutter der Fall ist. Auch sein Onkel Halim und die mit ihm verheiratete deutsche Ingrid geben sich als Verfechter kollektiver Zuschreibungen zu erkennen. Das führt bei ihnen zu einem immerwährenden ehelichen Kulturkampf, wie Hasan beobachtet: Ingrid will Halim „germanisieren“, und für Halim ist Ingrid „zu preußisch“⁶¹². Für Hasans Eltern ist diese bi-kulturelle Ehe ein willkommener Anlass, ihre „Orient-Okzident-Debatte“ weiterzuführen. Seine Mutter wirft Ingrid vor, Halim „kolonialisiert“ zu haben, was Said mit einer generellen Unfähigkeit kontert, Türken überhaupt integrieren zu können: „Einen Türken kann man nicht kolonialisieren. [...] Unmöglich. Die Türken kann man nicht erobern oder

⁶⁰⁹ Ebd., S. 28. f.

⁶¹⁰ Ebd., S. 29.

⁶¹¹ Ebd., S. 154 ff.

⁶¹² Ebd., S. 128 f.

integrieren. Nie!⁶¹³ Hasans Mutter jedoch kann, obgleich Said eine Assimilationsunmöglichkeit aller Türken dogmatisiert, genau diesen Erfolg feststellen:

„Wie sie den Mann verändert hat. [...] Ein Brettchen zum Frühstück, ein Brettchen zum Abendbrot. Der weiß doch gar nicht mehr, wie ein Teller von innen aussieht. Wenn er ständig von diesen Brettern essen muß. Der arme Halim. Kein Wunder, daß er jetzt ein Brett vor dem Kopf hat. [...] Sie hat ihn zu einem deutschen Hans gemacht. Zu einem Pantoffel-Hans. Er ist so ernst geworden. Wie sie ihn zugerichtet hat! Der Arme!“⁶¹⁴

Ihrem Urteil, dass das Essen von einem Brett das schlagende Argument dafür sei, die kulturelle Zugehörigkeit Halims infrage zu stellen, entgegnet Hasans Vater mit einem ebenso zwingenden Argument. Der Vorstellung seiner Frau, dass die türkische Identität Halims nachhaltig durch einen deutschen Einfluss gestört und dieser dadurch einer prekären kulturellen Disposition ausgesetzt sei, hält Hasans Vater die natürliche biologische Bestimmung des Türkendaseins entgegen, der nicht zu entkommen sei: „Du übertreibst, Brett hin, Brett her. Halim ist im Herzen ein Türke. Und das wird er auch immer bleiben. Das ist in seiner DNA drin, verstehst du?“⁶¹⁵ Die Vereinnahmung Halims durch Hasans Eltern, die an seiner bi-kulturellen Ehe einen kulturellen Gegensatz zum Streitgegenstand machen und sich aus *derselben* Perspektive um die Integrität seiner türkischen Identität sorgen, ist durch Hasan einer ironischen Perspektive ausgesetzt. So relativiert er die von den Eltern behauptete und so zur Stellungnahme nötige Betroffenheit durch sein explizit vorgetragenes Desinteresse. Indem er also schonungslos seine *unbetroffene* Position demonstriert, aus der er den exaltierten Streit seiner Eltern als „Krimskrams“ für unbedeutend erklärt – immerhin erheben sie selbst ihre Argumente in den Rang prinzipieller kultureller Fragen –, führt er die von den Eltern in all ihren Argumenten unterstellte Prämisse kultureller Identität ad absurdum.⁶¹⁶ Dadurch erhält die elterliche Diskussion einen grotesken Charakter.

Hasan bleibt indes ‚kulturell neutral‘ bei der Einschätzung dieses verwandtschaftlichen Ehe-Falls. An der vermeintlichen Assimilationssucht Ingridis und dem natürlichen türkischen Verhalten seines Onkel „Breschnews“ hält er einerseits das wechselseitige Unverständnis der Ehepartner fest, was die Unvereinbarkeit ihres Zusammenlebens auf Dauer mit einschließt. Andererseits bestimmt er kulturelle Eigenheiten beider als Grund – trotz ihres „ständigen Kulturkampfes“ – für den noch immer bestehenden Zusammenhalt ihrer Ehe. So halte die „preußische“ Charakterhaltung Ingrid, die „nie halbe Sachen“ mache, von einer Trennung ab, und andererseits sei Halim „tief im Herzen doch noch ein Anatolier geblieben. Für ihn kam Scheidung einfach nicht in Frage.“⁶¹⁷ Die kulturelle Sichtweise der interkulturellen Ehepartner generiert demnach den Antagonismus der multikulturellen Ehe und sorgt zugleich für deren Bestand. Mit seiner ironisierenden Sicht auf die Ehe seines Onkels entlarvt Hasans so die Vorstellung, die Liebe überwinde kulturelle Schranken als Idealismus, insofern diese gerade das Produkt eben jener Vorstellungen sind. Doch nicht nur in dieser harmlosen Variante begegnet Hasan einer Sichtweise, die die kulturelle Herkunft zum Ausgangspunkt dessen macht, wie wahrgenommen und geurteilt wird. Dieselbe Perspektive, aus der Ingrid beispielsweise den afroamerikanischen Freund ihrer Tochter Leyla Redford kritisch beurteilt – „Halim ist wenigstens weiß, ich meine, ich habe nichts gegen schwarz. Aber Halim ist nicht so südländisch wie Redford. Er sieht schon südländisch aus, aber nicht so südländisch wie Redford“⁶¹⁸ –, kennt Hasan bei anderen Deutschen in einer radikaleren Variante. So erklärt beispielsweise Leylas

⁶¹³ Ebd., S. 127.

⁶¹⁴ Ebd., S. 128.

⁶¹⁵ Ebd.

⁶¹⁶ Ebd., S. 127.

⁶¹⁷ Ebd., S. 129 ff.

⁶¹⁸ Ebd., S. 112.

Physiklehrer „das Absorbieren und Reflektieren von Sonnenstrahlen anhand weißer und schwarzer Haut. Weiße Haut reflektiere und schwarze Haut absorbiere die Sonnenstrahlen. Deshalb schwitzten Schwarze und stänken mehr als Weiße.“⁶¹⁹ Die offensichtliche Fremdenfeindlichkeit – als negatives Resultat der Subsumtion des Individuums unter seine Herkunft und dessen offen radikale oder in Negation gewandelte Verlautbarung – beurteilt er, obwohl er ihr immerzu begegnet, als bloß individuelle Rückständigkeit. Die abweisende Haltung, die ihm auf seiner Zimmersuche in Berlin ständig entgegengebracht wird, interpretiert Hasan deshalb wie folgt:

„Am Telefon dachten die Spießer, ich wäre ein blonder, blauäugiger Hans. Ich sprach schnell und klang gehetzt – halt wie ein Berliner. Sobald sie mich vor ihrer Türschwelle sahen, traten sie einen Schritt zurück, als hätte ich Syphilis. Falsch kombiniert! Asylant! Ausländer! Messerstecher! funkelte es in ihren Augen. Na ja, was sollte es. Einen Scheiß sollte es! Diese abgefuckten muffigen Hinterhöfler-Hinterländer!“⁶²⁰

Obwohl Hasan das Urteil der Berliner ihm gegenüber durchaus als Fremdenfeindlichkeit erkennt – er betrachtet dies sogar als den normalen Umgang der Berliner Fremden gegenüber⁶²¹ –, übersetzt er es doch in eine unangemessene Geisteshaltung. In der ihm stets begegnenden Borniertheit, seine Person auf nationalkulturelle Stereotype zu reduzieren, will Hasan nichts Systematisches erkennen; vielmehr weist er es als bäuerlich-altmodische Rückständigkeit zurück und setzt damit seine individuelle Position ins Recht. Die so charakterisierten Vorurteile der Berliner diskreditieren sich also, weil sie seiner individuellen Existenz nicht angemessen sind, als atavistisch. Jedoch muss er immer wieder feststellen, dass er, obgleich er bewusst einen stereotypisierenden Eindruck vermeidet, dennoch immer wieder als Türke begutachtet wird, und zwar nicht nur von spießigen Berlinern. Die Mädels, mit denen er dann schließlich in eine WG zieht, studieren Germanistik, Publizistik und Kunstgeschichte und kommen vom Land und nicht aus dem verdorbenen Berlin: „Sie kamen aus Blauburg, Bamberg und Grünwald. [...] Die Mädels waren hip.“⁶²² Obwohl Hasan sich alle Mühe gibt, keine Stereotype zu fördern – er will aussehen „wie der Junge von neben an. Kein Macho-Türke! Kein Abi-Türke! Die WG-Leute sollten mich nicht in eine Schublade packen. Neee! Auf keinen Fall!“⁶²³ –, offenbaren sich die Mädels in ihren Ängsten dann doch kaum aufgeklärter als die anderen Berliner. Sie bitten Hasan um einen Gefallen als Bedingung seines Einzugs:

„Also, was wir wollen, ist dein Wort, daß du keine Familienbesuche mit acht Kindern, Grillparties auf dem Balkon oder Hammelschlachten in der Badewanne veranstaltest!“ Mir blieb die Luft weg. Ich schluckte schwer. Was laberte die da?! Ich traute meinen Ohren nicht. Ehe ich was sagen konnte, sagte sie: „Na ja, du verstehst doch ...“ Sie suchte nach den richtigen Worten. „Türken haben so ... so große Familien und ... essen viel Fleisch. Du mußt wissen, wir sind Nichtraucher und Vegetarier ...“ Das hatte ich schon mitbekommen, ihr Landeier!“⁶²⁴

⁶¹⁹ Ebd., S. 98.

⁶²⁰ Ebd., S. 190.

⁶²¹ So reagiert er gelassen, als er in Spandau bei einer Wohnungsbesichtigung zuerst als Hausierer beschimpft und weggeschickt wird. Jedoch hilft ihm dies überhaupt nichts, wie der folgende Dialog veranschaulicht: „Nix Teppich kaufen! Hausieren verboten! Raus!“ [...] Ich blieb ruhig und war nicht verwirrt, überhaupt nicht. Das war der übliche Berliner Ton Fremden gegenüber, und ich kannte jede Nuance dieses Tones. Es war ätzend! Aber ich überhörte ihn. [...] „Woher kommen Se?!“ Sie verschränkte ihre Arme. „Aus Berlin!“ „Ick meen, woher stammen Se...?“ „Aus Kreuzberg.“ Die Antwort reichte ihr nicht aus. Sie bohrte weiter. „Was sind Se für een Landsmann?“ „Berliner!“ sagte ick stolz. Doch das kam bei ihr nicht an. „Sie sind Araber, waa...?! Türke, stimmt’s...?“ Bingo! Ich habe ihn erwischt, verriet ihr befriedigter Blick. Türke sind Sie, auch wenn Sie hier geboren sind oder deutschen Paß haben, strömte es aus ihr heraus.“ (Ebd., S. 188 f.)

⁶²² Ebd., S. 199.

⁶²³ Ebd., S. 195.

⁶²⁴ Ebd., S. 201 f.

So muss Hasan sein Urteil revidieren, dass ausschließlich der „Berliner Sumpf“ ihm spezifische Eigenschaften als Ausländer zuschreibe, und erweitert es nun um die ländliche Borniertheit seiner Mitbewohnerinnen, die ihn gerade *wegen* seines Türkischseins in die WG aufnehmen.⁶²⁵

1.3.2 Die Illusion kultureller Identitätssuche

Aus Hasans Perspektive offenbaren sich Türken wie Deutsche als Apologeten kultureller Zuschreibungen. Ihr Beharren auf die jeweiligen Eigenarten desavouiert er als konfliktträchtige Idealismen und bornierte Stereotype. Die Selbstsicherheit der eigenen kollektiven Zugehörigkeit, auf deren Basis Türken und Deutsche Hasan begutachten, begegnet ihm bei seinesgleichen als *Wunsch* nach eindeutiger kultureller Identität. So ist Hasan von Familienmitgliedern umgeben, die wie er eine doppelte Herkunft beziehungsweise einen mehrfach-kulturellen Hintergrund besitzen: sein Halbbruder Adem⁶²⁶, seine kurzzeitige Geliebte Cora⁶²⁷, seine Cousine Leyla und dessen amerikanischer Freund Redford. Auch bei ihnen stellt Hasan das Bedürfnis fest, sich über kulturelle Kollektive zu identifizieren. Leyla beispielsweise ist als „Mischling“ ein „Exot“ in der Familie Kazan und zudem ‚rein westlich‘ erzogen. Klavierunterricht, Goethe und Reiten sind die Schlagworte, die sie dafür anbringt.⁶²⁸ Das Fehlen ihrer türkisch-islamischen Seite drückt sich in dem Fehlen jeglicher Praxis und jeglichen Wissens aus, das durch die Kultur vermittelt wird. Einzig ihr äußeres Erscheinungsbild verweist noch auf die doppelte Herkunft. Dies empfindet Leyla als Mangel ihrer Person und wirft ihrer Mutter vor, ihre türkische Identität missachtet zu haben: „Sie hat einen Teil von mir einfach ausgelassen, sie hat ihn ignoriert. Und mein Vater hat nichts dagegen getan.“⁶²⁹ Diese Leerstelle füllt Leyla durch eine idealisierte Sicht von Kultur. Sie vertieft sich in die Geschichte, Philosophie und Tradition des Orient und macht auch ihr äußeres Erscheinungsbild demgemäß zu recht:⁶³⁰

„In letzter Zeit lief Leyla im Ofra-Haza-Look herum. Mit langer, lockiger Mähne, großen Ohrringen und fettem Kajalstrich um die Augen. ‚Le femme orientale‘ war ihre neue Devise. [...] An ihrer Schlafzimmertür hing eine Fotocollage von verhüllten Frauen, und darunter hatte sie geschrieben: ‚Tschador is sexy.‘ Bestimmt, dachte ich, solange man ihn nicht selber tragen mußte.“⁶³¹

Die Collage mit der von Leyla hinzugefügten Zeile, dass das Tragen eines Tschadors⁶³² sexy sei, verweist auf ihren Willen einer frei interpretierenden Sichtweise. Von kulturellen Inhalten hat sich

⁶²⁵ Diese Einsicht kommt Hasan, nachdem sie ihn stets mit Fragen zu seiner kulturellen Herkunft traktieren: „Warum trinken Türken TEE? Warum essen sie Oliven zum Frühstück? Warum tragen türkische Frauen ein Kopftuch? Warum? Warum? Waren diese Mädels so dumm? Ist das typisch türkisch? Ist jenes typisch türkisch? Bist du typisch türkisch? [...] Mit der Zeit wurde mir klar, warum die Mädels mich in die WG aufgenommen hatten. Sie kamen aus Wessiland und wollten ihre wissenschaftlichen Kenntnisse über Türken auf dem aktuellen Stand halten.“ (Ebd., S. 204 f.)

⁶²⁶ Als Hasan Adem zum ersten Mal trifft, fragt er ihn, ob er Türke sei: „Na ja, so halb ...“, antwortete Adem. Wieder so ein Identitätstrip dachte ich.“ Dieser Eindruck verhärtet sich noch, als Adem ihm erzählt, dass er unbedingt nach Istanbul reisen möchte: „Aber ick will uff jeden Fall nach Istanbul, Antalya und so. Ick möchte Land und Leute kennenlernen und so. Schließlich kommt meen Vater von dort her ... Ist ja och een Teil von mir ... bin echt jespannt. [...] Noch jemand wie Leyla, auf der Suche nach ‚Wer bin ich?‘ und ‚Wie türkisch bin ich?‘“ (Ebd., S. 84, 220.)

⁶²⁷ Bei einem gemeinsamen Essen, das Hasan für seine Freunde gibt, erfahren sie, dass Cora einen irakischen Vater hat: „Cora und Irak, das war ein Hammer! Bestimmt war sie auch auf der Suche nach Wer bin ich? Was bin ich? Und wo sind meine Wurzeln? Leyla reichte mir schon aus. Sie und Redford waren Experten auf diesem Gebiet.“ (Ebd., S. 266)

⁶²⁸ Ebd., S. 103.

⁶²⁹ Ebd.

⁶³⁰ „Beim Frühstück war Leyla hellwach. Sie hatte sich die Augen mit dicken Kajalstrichen geschminkt, als wolle sie das Orientalische in sich vor allem sich selbst beweisen.“ (Ebd., S. 145.)

⁶³¹ Ebd., S. 169.

⁶³² Der Tschador ist ein quadratisches Stück Stoff, das als Kleidungsstück den weiblichen Körper von Kopf bis Fuß einhüllt. Das Tragen dieses Gewandes hat im Wesentlichen zwei Funktionen. Einerseits gilt der Tschador als weibliches Würdezeichen einer wohlhabenden Familie. Andererseits gilt der Tschador durch die fundamentalistische Auslegung des

Leyla so vollkommen befreit. Damit wird ihre Suche nach ihrer kulturellen Identität, die sie an sich vermisst, desavouiert als rein dem individuellen Bedürfnis geschuldete Vorstellung, eine türkisch-osmanische Identität zu finden, die ihrem Selbst gemäß sei. So idealisiert Leyla sich die türkische Kultur als positiven Beitrag ihres Selbstbildes, indem sie jedes Moment islamisch-türkischer Tradition kulturell als aner kennenswert interpretiert.

Angesichts der deutschen Vergangenheit geht Leylas Idealisierung so weit, dass sie sich ihrer westlichen Seite gänzlich entledigen will:

„Hermann Hesse, Hitler, Holocaust... Ich will mit diesem ganzen Schrott nichts zu tun haben. Ich will alles aus meinem Kopf wischen... Clean sein. Ich möchte einfach clean sein.“⁶³³

Ihre doppelte Herkunft ermöglicht Leyla zwar, zwischen kulturellen Momenten zu wählen, allerdings begutachtet sie diese als einen Identitätsgegensatz. Sie betrachtet sich als westlich erzogen und will diese soziokulturelle Determinante gegen die rein im Formellen gebliebene, nur im natürlichen Erscheinungsbild aufscheinende, also *fehlende* islamisch-orientalische Kultur ersetzen. Dabei vergleicht sie die türkische und deutsche Kultur miteinander, inwiefern *sie* selbst sich als ihr zugehörig erkennt und diese *deswegen* befürworten will. Offensiv begibt sie sich dabei in einen immanenten Widerspruch, der ihr Bedürfnis nach kultureller Zugehörigkeit als eines ihrer individuellen Interessenlage und nicht – wie sie im Leiden unter der fehlenden türkisch-islamischen Identität behauptet – als ein Ausdruck ihrer, qua kultureller Herkunft inneren, quasi anthropologischen Zugehörigkeit enthüllt.

Einerseits behauptet Leyla, eine innere Zugehörigkeit zur türkischen Herkunft ihres Vaters zu besitzen. Weil dieser ihre türkische Herkunft jedoch ignoriert habe, leide sie darunter – sie fühle ein Defizit ihrer Person. Dass dieser Teil ihrer kulturellen Herkunft mit Notwendigkeit Anerkennung verdiene, ergibt sich demnach nicht aus einem willentlichen Verhältnis, sondern aus ihrer biologischen Verwandtschaft. Die Verweigerung ihrer kulturellen Verantwortung für ihre deutsche Herkunft jedoch leitet Leyla aus ihrem *Verständnis* der deutschen Geschichte und Kultur ab. Weil diese *ihr* nicht passt, lehnt sie es ab, sich als Teil *dieser* Kultur zu verstehen. Argumentiert sie also für ihre türkische Identität mit einer außerhalb ihres Willens existierenden Notwendigkeit, so lehnt sie die deutsche Herkunft im Resultat ihrer *Bewertung* als nicht zustimmungsfähig ab. So offenbart sich an Leylas Identitätskonflikt *ihr Bedürfnis* nach einer Auszeichnung ihrer Person als Teil einer von ihr befürworteten Kultur. Dieses Bedürfnis wiederum *legitimiert* Leyla durch eine höhere Notwendigkeit, *Teil* der islamisch-türkischen Kultur zu sein, ohne sich dafür entschieden zu haben.

In Leylas Wunsch, der Kultur ihres Vaters zugehörig zu sein und diesem Wunsch ein zwingendes, ein unwidersprechliches Argument zu verleihen, wird also der Widerspruch zwischen kultureller Freiheit (zu wählen) und kultureller Bedingtheit (notwendig dazuzugehören) offenbar.

Im wissenschaftlichen Diskurs hat sich ein eben solches Verfahren in Bezug auf das Konzept der Kultur, der kulturellen Identität und dem kulturellen Gedächtnis als fruchtbares, nämlich theoriebildendes Moment erwiesen. Das durch Karas Figuren desavouierte Paradox einer Kultur, die der Mensch produziert und die ihn zugleich determiniert, soll für das bessere Verständnis in einem kur-

Korans als sittliches Kleidungsstück, das Frau vor fremden Blicken bewahren soll. Im westlichen öffentlichen und politischen Diskurs ist der Tschador zum Symbol der Unterdrückung von Frauen in islamisch geprägten Gesellschaften geworden. Dieses Urteil bezieht und bezog sich hauptsächlich auf die Wiedereinführung des Tschadors im Iran nach der islamischen Revolution und die Herrschaft der islamistischen Taliban in Afghanistan. (Vgl. Microsoft Encarta Online-Enzyklopädie 2009: *Tschador*. http://de.encarta.msn.com/encyclopedia_1201507019/Tschador.html, Abgerufen am 16. 07.2009.)

⁶³³ Ebd., S. 168.

zen Exkurs zur kulturellen Identität und zum kulturellen Gedächtnis an dieser Stelle nochmals aufgegriffen werden:

Exkurs V

Interkulturelle Literatur als Veranschaulichung eines Paradoxes –
Kulturelle Identität & kulturelles Gedächtnis

Kulturelle Identität wird – ebenso wie die nationale Identität – im wissenschaftlichen Diskurs als spezifische Form der Identifikation vieler Subjekte beurteilt. Durch das Verständnis, Teil einer Gruppe, Gemeinschaft, Gesellschaft, also eines Kollektivs zu sein, sei der Zusammenhang aller tatsächlich gewährleistet. Jan Assmann hat dies folgendermaßen zusammengefasst:

„Unter einer *kollektiven* oder *Wir-Identität* verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der *Identifikation* seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht ‚an sich‘, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Denken und Handeln der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag. [Herv. i.O.]“⁶³⁴

Durch diese Bestimmung der kollektiven Identität ist nun zweierlei gesagt. Zum ersten handelt es sich bei einem solchen Gruppenzusammenhang um einen dem Subjekt geschuldeten Willensakt, *sich* als Teil dieser Gruppe zu verstehen, womit die Gruppe selbst als abhängig von der Zustimmung ihrer Mitglieder vorgestellt wird. Ein anderer Zusammenhang, außer die Identität aller als „Wir-Identität“, existiert demnach laut Assmann nicht. Zum zweiten ist der Zusammenhang bestimmt als die *Vorstellung* einer Gemeinschaft und ist somit unabhängig von allen wie auch immer gearteten materiellen, die Gesellschaft bestimmenden Momenten. Damit ist das gesellschaftskonstituierende Moment rein in die Welt des *geistigen*, nämlich der subjektiven Vorstellung eines Bildes von Gemeinschaftlichkeit überführt. Jürgen Straub macht diesen Punkt stark, wenn er schreibt:

„Nach der hier vertretenen Auffassung sind kollektive Identitäten *Konstrukte*, die nichts anderes bezeichnen als eine näher zu spezifizierende *Gemeinsamkeit* im praktischen Selbst- und Wertverhältnis sowie im Selbst- und Weltverständnis einzelner. [Herv. i.O.]“⁶³⁵

Jedoch wird dieses Konstrukt, also die Vorstellung einer gemeinsamen Identität, nicht einfach nur als willentlicher Akt betrachtet. Denn damit wäre es tatsächlich der Willkür des Subjekts überlassen, sich mal dem einen und mal dem anderen Kollektiv anzuschließen. Die relativ starke Haltbarkeit solcher kollektiven Identitäten, wie Straub es erläutert, sei vielmehr durch ihre vorbewusste Verfassung gegeben:

„Auch muß man nicht davon ausgehen, daß die besagten Übereinkünfte in jedem Fall und ohne weiteres ‚reflexiv‘ im Sinne von ‚bewußt‘ oder gar rational ‚handhabbar‘ sind. Sie sind vielmehr als *tactic knowledge* aufzufassen, als latentes Alltagswissen, das das Denken, Fühlen, Wollen und Handeln der Angehörigen des betreffenden Kollektivs gleichsinnig strukturiert und leitet. [Herv. i.O.]“⁶³⁶

⁶³⁴ Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck 1992, S. 132.

⁶³⁵ Straub, Jürgen: *Personale und Kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*. In: Assmann, Aleida; Friese, Heidrun (Hgg.): *Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 103. (*Erinnerung, Geschichte, Identität* Bd. 3.)

⁶³⁶ Ebd.

Insofern also die als Konstrukte festgehaltenen Gemeinsamkeiten, die die kollektive Identität einer Gruppe konstituieren, *gegeben* seien und damit als das Bewusstsein des Subjekts prägende bestimmt werden, ist wie schon beim Kulturbegriff oder auch bei der nationalen Identität das Subjekt paradoxal bestimmt. Ist die Gruppenzusammengehörigkeit ein Produkt willentlicher Identifikation, so ist diese wiederum ein Produkt nicht-willentlicher Determination. Wie dies nun in Bezug auf die kulturelle Identität als diese doppelte Bestimmung im wissenschaftlichen Diskurs formuliert wird, beantwortet beispielsweise Ellen Brokopf, wenn sie Kulturen als existenzielle Grundlage für Sinnhaftigkeit vorstellt:

„Identitäten entstehen in und durch Kultur. Symbolische Repräsentationssysteme geben den Rahmen vor, innerhalb dessen wir unseren Erfahrungen Sinn geben und so Identität konstruieren.“⁶³⁷

Indem die Kultur als – wie im Exkurs zu Kultur bereits angedeutet – anthropologische Notwendigkeit immer schon als Produkt menschlichen Handelns vorgestellt wird, ist damit laut Brokopf gleichermaßen die Sinnhaftigkeit aller subjektiv gemachten Erfahrungen gegeben, die bei einer Identifikation mit dem symbolischen Repräsentationssystem notwendig einhergeht. Den Erfahrungen Sinn zu geben, identifiziert Brokopf mit der Konstruktion von einem Bild der Gemeinschaftlichkeit der Gruppe, also einer „Wir-Identität“. Im Gegensatz zur kollektiven Identität erkennt Brokopf nun mit dem Verweis auf Assmann in der kulturellen Identität nicht eine Zustimmung zur Gesellschaft, sondern eine zur Kultur:

„Kollektive Identität ist Assmann zufolge reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit, kulturelle Identität entsprechend reflexiv gewordene Teilhabe bzw. das Bekenntnis zu einer Kultur.“⁶³⁸

Diese Unterscheidung siedelt also die kulturelle unterhalb der kollektiven Identität an, mit dem Zusatz des willentlichen Bekenntnisses zur eigenen Kultur. Aufgrund dieser Unterscheidung ist es nun möglich, mehrere kulturelle Identitäten innerhalb einer Gesellschaft, also innerhalb einer kollektiven Identität zu verorten. Außerdem wird so die subjektive Stellung zur eigenen Kultur als bewusster Akt der eigenen Identitätsbildung herausgestellt. Denselben Gedanken führen Dreher und Stegmaier aus, wenn sie schreiben:

„Die These wird vertreten, dass kulturelle Zugehörigkeit *symbolisch* ‚konstruiert‘ und aufrechterhalten werden, d. h. dass Individuen in unterschiedlichen sozialen Welten und Milieus auf ein Repertoire aus symbolisch repräsentierten Identifikationsmöglichkeiten ‚zugreifen‘, um ihre persönliche Identität zu konstruieren [...]. [Herv. i.O.]“⁶³⁹

Jedoch ist auch hier wiederum die kulturelle Identität nicht der Freiheit des Willens des Subjekts ausgeliefert, sondern enthält immer auch die andere Seite der spezifischen Prägung des Bewusstseins:

„Dieses Repertoire aus symbolischem Wissen lenkt die Wahrnehmung der Einzelnen und stellt Handlungsorientierungen zur Verfügung – letztlich werden kulturelle Gruppen über ein Netzwerk aus *kollektiven Symbolen* zusammengehalten. [Herv. i.O.]“⁶⁴⁰

⁶³⁷ Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 26.

⁶³⁸ Ebd., S. 23.

⁶³⁹ Dreher; Stegmaier 2007: *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz*, S. 14.

⁶⁴⁰ Ebd., S. 12.

Ellen Brokopf schließt nun beide Seiten mit dem Verweis auf Stuart Halls Ausführungen zur kulturellen Identität zusammen, der diese als prozesshaft, stets wandelbar, diskursiv und darüber hinaus als Positionen, die das Subjekt ergreifen muss, verstanden hat⁶⁴¹:

„Wichtig an dieser Definition von kultureller Identität ist vor allem, dass einerseits keine dieser bezogenen Positionen von Dauer sein muss und auf der anderen Seite das Subjekt nicht völlig frei wählen kann, sondern auch determiniert ist durch bestimmte gesellschaftliche Faktoren.“⁶⁴²

Auf die Frage, wie genau nun diese kulturelle Identität ihrem *Inhalt* nach bestimmt ist, haben Jan und Aleida Assmann eine bahnbrechende Antwort gefunden. In produktiver Fortführung der Überlegungen des französischen Soziologen und Philosophen Maurice Halbwachs zum kollektiven Gedächtnis⁶⁴³ entwickelten sie das den wissenschaftlichen Diskurs noch immer maßgeblich beeinflussende Konzept des *kulturellen Gedächtnisses*:

„Unter dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren ‚Pflege‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und von Eigenart stützt.“⁶⁴⁴

Die zuvor nur *abstrakt* als Gemeinsamkeiten bestimmten Momente, die die kulturelle Identität konstituieren und gleichermaßen das Bewusstsein prägen, erfahren nun eine inhaltliche Füllung in kulturellen Traditionen, Riten, Bildern, Texten, die als Wissensbestände die „Wir-Identität“ kulturell begründen. Ebenso wie alle zuvor genannten Beiträge, verstehen auch die Assmanns das kulturelle Gedächtnis, welches die kulturelle Identität ausmacht, als zugleich prägendes Moment. Dieses prägende Moment ist nun wiederum als anthropologische Eigenschaft menschlichen Seins bestimmt:

„Die spezifische Prägung, die der Mensch durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaft und deren Kultur erfährt, erhält sich durch die Generationen hindurch nicht als eine Sache der phylogenetischen Evolution, sondern der Sozialisation und Überlieferung. ‚Arterhaltung‘ im Sinne der kulturellen ‚Pseudo-Speziation‘ [...] ist eine Funktion des kulturellen Gedächtnisses. Während im Tierreich genetische Programme die Arterhaltung sichern, müssen die Menschen, mit Nietzsche zu reden, ‚auf eine Mittel‘ sinnen, ‚um gleichartige dauernde Wesen durch lange Geschlechter zu erzielen‘. Auf dieses Problem antwortet das kulturelle Gedächtnis: als Sammelbegriff für alles Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung ansteht.“⁶⁴⁵

Im Konzept des kulturellen Gedächtnisses hat Assmann beide oben schon genannten Momente von individueller Freiheit und Determination des menschlichen Willens wiederum produktiv vereint. Einerseits wird der Mensch als Mängelwesen vorgestellt, was seine eigene Kulturproduktion notwendig für die Arterhaltung mache, ihn also aus eigenen Stücken zur Kultur *zwingt*. Gleichermäßen

⁶⁴¹ Vergleiche den Artikel von Hall: Hall, Stuart: *Wer braucht ‚Identität‘?* In: Koivisto, Juha; Merckens, Andreas (Hgg.): *Ideologie, Identität, Repräsentation*. Hamburg: Argument-Verlag 1994, S. 167-187. (*Ausgewählte Schriften* Bd. 4.)

⁶⁴² Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 34.

⁶⁴³ Vgl. Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Übers. von Lutz Geldsetzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, sowie Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*. Übers. von Holde Lhoest-Offermann. Frankfurt am Main: Fischer 1985.

⁶⁴⁴ Assmann, Jan: *Kulturelles Gedächtnis und Kollektive Identität*. In: Assmann, Jan; Hölscher, Tonio (Hgg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 9.

⁶⁴⁵ Ebd., S. 15.

wird das erlangte kulturelle Wissen, welches die menschliche Art erhält, selbst als vom Willen getrenntes, den Menschen vielmehr determinierendes, nämlich ihn steuerndes „Über-Ich“⁶⁴⁶ vorgestellt. Die Gegenüberstellung mit der durch die Biologie gewährleisteten Arterhaltung in Form genetischer Programme im Tierreich verweist auf das Gemeinsame dieses Vergleichs: Determination. Insofern *entspricht* das kulturelle Gedächtnis in seiner determinierenden Funktion der Arterhaltung durch Handlungs- und Erlebenssteuerung der genetischen Präformation, die im Tierreich die Grundlage für Verhalten liefert. Gleichermaßen ist es davon unterschieden, insofern die durch das kulturelle Gedächtnis konstruierte kulturelle Identität gerade nicht seine Grundlage in der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Genoms hat, denn, wie Aleida Assmann festhält, ist im „Gegensatz zu biologischen Rassen [...] die ethnische Identität immer schon kulturell grundiert.“⁶⁴⁷ Damit ist also der Widerspruch einer Determination ohne objektive Determinante benannt und als Wissensinhalt der Subjekte gesetzt, welcher von sich aus die Kraft einer Determination mit sich bringt ohne, dass es eine manipulative Vermittlung noch bräuchte: Das Wissen, welches das kulturelle Gedächtnis auszeichnet, ist *zugleich* die Determination des Geistes. Sich dieses Wissen anzueignen, es weitergegeben zu bekommen, ist demnach schon die Prägung und damit identitätsstiftend. Dem Subjekt, welches das Wissen besitzt, ist also mit dem Wissen gleichermaßen der Wille mitgegeben, sich als Teil der Kultur zu verstehen und damit eine kulturelle Identität in sich zu tragen.⁶⁴⁸ Dass die kulturelle Identität nicht zwangsläufig mit der nationalen zusammenfallen muss, verdeutlicht Michael Hofmann, der die türkischen oder italienischen Migranten in zweiter und dritter Generation in Deutschland lebend mit einer hybriden kulturellen Identität ausgestattet beurteilt:

„Dennoch ist die Situation etwa der Migranten in Deutschland und insbesondere die der in Deutschland geborenen sogenannten zweiten und dritten Generation unzutreffend beschrieben, wenn sie als ‚Türken‘ oder ‚Italiener‘ identifiziert werden. Die interkulturelle Situation, in der die bezeichneten Personen leben, ist nicht durch die vermeintlich objektiv bestehenden kulturellen Unterschiede zwischen ‚Herkunfts-kultur‘ und der ‚Mehrheitskultur‘ zu definieren; sie ist vielmehr dadurch gekennzeichnet, dass die genannten Personen einen ‚dritten Raum‘ besetzen, in dem sie für die relevante Differenzen [sic!] zwischen deutscher und türkischer Kultur bestimmen und eine hybride Identität ausbilden, die sich eindeutigen Beschreibungen verweigert. Nicht die Option für die eine oder andere vermeintlich homogene Identität scheint die Lösung zu sein, sondern das erwähnte ‚Aushandeln‘ einer neuen, flüssigen Form von Identität, die ein ‚Patchwork‘ aufgenommener und bearbeiteter kultureller Perspektiven darstellt.“⁶⁴⁹

⁶⁴⁶ Die Freud'sche Kategorie des Über-Ichs verwenden die Assmanns, um die „Herstellung von Gemeinsamkeiten des Wollens, Fühlens und Handelns (‚Überindividualisierung‘)“ als im Menschen wirkendes, jedoch objektiv ihn prägendes vorzustellen. (Assmann, Jan; Assmann, Aleida: *Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns*. In: Assmann, Jan; Harth, Dietrich (Hgg.): *Kultur und Konflikt*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 16.)

⁶⁴⁷ Assmann 2008: *Einführung in die Kulturwissenschaft*, S. 226. Ethnische Identität kann dabei synonym mit kultureller Identität betrachtet werden, da beide gleichermaßen die Grundlage der die Identität beinhaltenden Gemeinsamkeit aus kulturellen Momenten der Vergangenheit beziehen.

⁶⁴⁸ Ellen Brokopf geht nun so weit, in ihrer Bestimmung des kulturellen Gedächtnisses von der relativen Obsoletheit der Nation als Identitätsstifter zu sprechen: „Ohne auf das identitätsstiftende kulturelle Gedächtnis zu verzichten, wird deutlich, dass die Nation – entlarvt als ‚vorgestellte Gemeinschaft‘ – ihre alleinige Anrufungskraft zur Bildung von Identität und Zugehörigkeit verliert.“ (Brokopf 2008: *Schreiben als kultureller Widerstand*, S. 13.) Fraglich ist jedoch, warum das kulturelle Gedächtnis, welches doch ebenso als Konstruktion, also vorgestellte Gemeinschaft, „entlarvt“ ist, sich nicht desavouiert. Verständlich wird dies, wenn Brokopfs Prämisse eines anthropologisch notwendigen Bedürfnisses nach Zugehörigkeit und sinnhafter Identifikation nicht aus dem Auge verloren wird. Dann nämlich ist die Nation ‚bloß‘ noch ein Mittel der Identitätsstiftung, und zwar ein mehr und mehr schlechtes, da alle identitätsstiftenden Momente wie eine gemeinsame Kultur, Geschichte und Sprache durch die divergierenden kulturellen und ethnischen Identitäten, die durch die Globalisierung immer zahlreicher werden, durchkreuzt werden. Dies widerspricht zwar den von Anderson erläuterten Momenten, inwiefern sich die nationale Identität als eine schicksalhafte, zeitlose Gemeinschaft konstituiert, ist jedoch angesichts Brokopfs Prämisse der notwendigen, auf dem kulturellen Gedächtnis basierenden Identität durchaus angemessen.

⁶⁴⁹ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 13.

Auch laut Hofmann kommt das Subjekt nicht umhin, durch seine kulturelle Versetztheit diese immer auch gleichzeitig identifikatorisch zu reflektieren. Jedoch weist er auf die Freiheit des mehrfach-kulturell geprägten Migranten hin, sich die Momente seiner kulturellen Identität aus beiden Kulturen wählen zu können. Insofern bestimmt Hofmann die ‚besondere‘ Situation von in ‚fremden‘ Kulturen lebenden Individuen als ein *notwendiges Aushandeln* ihrer so bestimmten hybriden kulturellen Identität. Damit geht einher, dass eine Entscheidung für eine der vermeintlich homogenen Kulturen obsolet ist, jedoch immer eine *bewusste* Befassung und Identifikation mit kulturellen Dispositionen, die die hybride Identität konstituieren, einschließt.

Im Unterschied zu Hasan besteht nun bei Leyla dieses Bedürfnis nach kultureller Zugehörigkeit. Jedoch führt sie in ihrer Argumentation das Prinzip vor, was im wissenschaftlichen Diskurs die kulturelle Identität ausmacht, und führt es zugleich ad absurdum. Die deutsche Kultur, deren Momente Leylas Sozialisation maßgeblich auszeichnete, ist gar nicht das konstituierende Moment ihrer sinnstiftenden kulturellen Zugehörigkeit. Vielmehr lehnt sie ihre deutsche Herkunft als gerade nicht *zustimmungswürdig* ab und verweist gleichermaßen auf die Notwendigkeit ihres Besitzes einer durch die Herkunftskultur ihres Vaters präformierten Identität. Von der ist sie wiederum vollständig ausgeschlossen, in dem Sinne, dass sie wie eine Fremde zu ihr steht. Dabei entlarvt sie selbst ihr Argument einer durch die Verwandtschaft gegebenen kulturellen Identität als ein rein ihrem individuellen Interesse geschuldetes *Legitimationsverfahren*. Denn Leyla offenbart ihre Kalkulation, sich eine zustimmungswürdige kulturelle Identität verleihen zu wollen, also sich als Teil eines mit positiven Merkmalen ausgestatteten überzeitlichen Kollektivs zu verstehen, dessen Besonderheit ihre *Individualität* auszeichnet.

Gegen *dieses* Bedürfnis, sich durch die Suche nach einer kulturellen Identität als ausgezeichnetes Individuum zu verstehen, wendet sich Hasan kritisch. Er verweigert sich offensiv der Idee einer zerrissenen Identität, also dem Leiden unter einem kulturellen Defizit, da er die Affirmation kultureller Zugehörigkeit *a priori* ablehnt:

„Im Gegensatz zu Leyla mußte ich diese ganze Sache mit Türkisch lernen, Türkisch denken und Türkisch lesen nicht durchmachen. Ich kannte Istanbul und wußte, wie es dort zugeht. Mir konnte keiner mehr was erzählen. Echt nicht. Leyla hatte Istanbul noch nie im Winter erlebt. Smog, Smog und nochmals Smog. Sie wäre bestimmt daran erstickt.“⁶⁵⁰

So hält er Leylas Ideal einer türkischen Kultur – „Das sind uralte Wurzeln – Zivilisationen. Auf die kannst du stolz sein [...]“⁶⁵¹ – und ihrem zustimmungsfähigen Argument, aufgrund einer längst vergangenen Geschichte sich als deren Teil zu verstehen, seine Erfahrungen mit den Türken, der türkischen Sprache, den gelebten Eigenarten und mit der Stadt Istanbul entgegen. All diese sind allein aufgrund des Prädikats ‚türkisch‘ für Hasan *kein* Grund einer absoluten Zustimmung; er argumentiert mit konkreten Erfahrungen, wie zum Beispiel dem Winter in Istanbul, der seines Erachtens gerade nicht in Leylas Lobpreisungen türkisch-islamischer Wurzeln und Traditionen passt. Jene explizite Verortung *als* Geschöpf der einen oder anderen Kultur, mit der die Idealisierung der Kultur voraus- beziehungsweise einhergeht und ihr das Moment reiner Zustimmung verleiht, widersetzt sich Hasan und offenbart dadurch die idealistische Sichtweise. Dies erreicht er allein durch sein Unverständnis der Erwartung gegenüber, dass er sich als Teil einer Kultur verstehen solle. Hasan nimmt den Maßstab der historischen Berufung ernst, dehnt ihn ins notwendig Absurde, um ihm dann fragend gegenüberzustehen:

⁶⁵⁰ Kara 2003: *Selam Berlin*, S. 169.

⁶⁵¹ Ebd., S. 168.

„Einmal sagte Redford zu mir: ‚Du kommst aus einer alten Kultur mit Wurzeln, Identität. Darauf kannst du stolz sein, ja wirklich.‘ So wie Redford hatte ich nie über Wurzeln, Kultur und so nachgedacht. Warum auch? Die Hagia Sophia war jahrhundertalt. Ephesus war jahrtausendealt. Na und?“⁶⁵²

Redford behauptet eine Identität Hasans mit der türkisch-islamischen Kultur, die dem türkischen Staat vorausgeht und sich durch eine lange historische Vergangenheit auszeichne. Einen über die zeitliche Abfolge hinausgehenden Zusammenhang zwischen den verschiedenen historischen Gegebenheiten bis zur Gegenwart als kulturelle Identität macht er mit der Metapher einer Baumwurzel, die sich tief in die Erde gräbt, anschaulich und stellt dies als für sich ausreichende Notwendigkeit der Zustimmung dar. Hasan jedoch stellt genau das infrage, wenn er mit seiner Entgegnung eine zwingende Notwendigkeit des zeitlichen Quantums, worin sich eine türkisch-osmanische Geschichte nachverfolgen lässt, als *deswegen* damit zu identifizierende, vermissen lässt. Wo allen, denen Hasan begegnet, die Geschichte und jahrhundertalte Tradition eines Gebiets für sie als dort Geborene ein Argument für ihre Zugehörigkeit per se darstellt, offenbart sein Widerspruch dies als ungenügend und damit dem *Willen* geschuldet, Kultur und Geschichte als *plausiblen Verweis* für die eigene kollektive Zugehörigkeit anzuerkennen und so wirksam werden zu lassen.

1.3.3 Das Verständnis multikultureller Offenheit als Illusion

Differenziert Hasan zu Beginn noch die Berliner in eine Gruppe besonderer Spießer, die in ihm immer bloß den Ausländer und Türken erkennen, und beurteilt sie damit als eine Minderheit deutscher Bevölkerung, so muss er bald feststellen, dass neben jungen Menschen aus gutem Elternhaus selbst tolerante und weltoffene Künstler ihre Begeisterung an fremden Kulturen letztlich aus einem Interesse an kultureller Festlegung beziehen. Der weltoffene Regisseur Wolf bietet Hasan eine Rolle als türkischer Dealer in seinem Film an, der die Situation der Türken in Berlin thematisiert:

„Erstens Mann, zweitens Ehre, drittens Waffen – das ist doch typisch bei euch?‘ Ich nickte ‚Interessante kulturelle Eigenart ...‘ lächelte Wolf. Ich nickte weiterhin. [...] Was glaubte dieser Glatzkopf Wölfi, wer er war? Heh? [...] Dieser Macker benutzte mich nur dazu, seine abgewichste Meinung, seine Bilder, Vorstellungen zu bestätigen. Schließlich war er der Regisseur, er hatte Ahnung, er hatte recht.“⁶⁵³

Wolf, der sich als Kulturverstehender geriert, wird von Hasan als konservativer „Schubladendenker“ entlarvt, der in seiner Begeisterung für die fremde Kultur nur seine eigene Vorstellung typischer Charakteristika bestätigt, die in archaischen Klischees bestehen. Hasan muss daher seine Meinung revidieren, dass „kreative Leute demokratisch“ und nicht so „intolerant und eng“ wie die „Proll Berliner“ seien.⁶⁵⁴ Sind diese jedoch in ihrer Spießigkeit leicht zu erkennen, gehört Wolf, Hasans Ansicht zufolge, zu den falschen Freunden kulturellen Verständnisses, die sich mit der fremden Kultur schmücken, sich bemühen, weltoffen zu sein, und dabei ihren „provinziellen“ Charakter offenbaren.⁶⁵⁵ Diese Borniertheit gibt sich zudem einen verständnisvollen Ton, der Hasan zuwider ist. Wolf bemitleidet ihn für ein Problem, das er nicht hat:

⁶⁵² Ebd., S. 170.

⁶⁵³ Ebd., S. 245.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 378.

⁶⁵⁵ Ebd.

„Ich glaube, Wolf hatte die irrije Idee von zwei Kulturen, die aufeinanderprallen. Und so einer wie ich mußte ja dazwischen zerrieben werden. Eigentlich hatte ich alles von beidem. Von Ost und West, von deutsch und türkisch, von hier und da. Aber das konnten Leute wie Wolf nicht verstehen oder wollten es nicht verstehen. Sie sahen in mir immer einen Problemfall. Jemanden, der zwischen den Kulturen hin- und hergerissen war, jemanden, der nicht dazugehörte. *Piss off!* Ich war so wie ich war. Die anderen versuchten mir Probleme einzureden, die ich nicht hatte. Sie konnten mit so einem wie mir nicht umgehen. Ich paßte nicht in ihr Bild, und sie konnten mich nicht einordnen.“⁶⁵⁶

Aus seinem Verständnis, wonach Kultur einen ausschließenden Charakter besitzt, kann sich Wolf Hasans doppelte Herkunft nur als Problem und Defizit denken. Im Gegensatz zu Wolf sieht sich Hasan zwar ebenfalls von zwei Kulturen beeinflusst, dies widerspricht sich aus seiner Sicht allerdings nicht, ist weder Defizit noch Mangel. Weil er sich der Zuordnung und Identifikation *mit* den Kulturen, aus denen er kommt, *verweigert*, kann Hasan auch nicht darunter leiden. Ganz im Gegensatz zu Wolf, der Hasans kulturelle Herkunft als einen Bestandteil von dessen Existenz behauptet, und mit dem Verweis auf die in der Kultur enthaltene Logik – des durch die Kulturen gestifteten Zusammenhalts *ausschließender* Natur – die Notwendigkeit seines Identitätsproblems ableitet. Diese Logik will Hasan auf sich nicht angewandt wissen, entschuldigt sie aber zu einem gewissen Grad mit Wolfs ländlicher Herkunft. Wolf selbst sei aufgrund dieser seiner Sozialisation beschränkt und seine Haltung gegenüber kulturellen Fragen für Hasan insofern sogar nachvollziehbar:

„Wolf wollte ein weltoffener Berliner sein. Er hatte aber nicht begriffen, daß es kein weltoffenes Berlin gab. In Berlin gab es Atze, Matze, Piefkes und Schmidkes, sonst nichts! Der Rest waren Ausländer, ausländische Mitbürger, Asylant, Gastarbeiter, Zuwanderer, und das hatte Wolf noch nicht kapiert. Kein Wunder! Wolf kam aus der Provinz und wünschte sich die große Welt in Berlin. Aber Pustekuchen! Er nahm Berlin für sich in Besitz und sah Leute wie Leyla und mich, die hier geboren waren, als Fremde an. Dabei machten Leute wie wir gerade den neuen Reiz dieser Stadt aus. Aber das begriff Wolf nicht. Dafür war er noch zu eng in seiner Welt. [...] Ich glaube, Wolf konnte einfach seine Herkunft aus Kleindingsda nicht ablegen. Echt nicht!“⁶⁵⁷

Hasan weist Wolfs Urteil über Berlin, eine weltoffene und multikulturelle Metropole zu sein, als kontrafaktisch zurück. In einer Stadt, die sich durch eine Selektion in zugehörige und nicht zugehörige Menschen auszeichnet, kann Hasan keine unvoreingenommene Offenheit und Akzeptanz erkennen, nur deren Gegenteil: provinzielle Spießbürgerlichkeit. Die Herkunft vom Lande bedinge Hasans Logik folgend also eine Begriffsstutzigkeit, aufgrund derer multikulturelle Existenzen wie Hasan nicht erkannt würden. Dies ist jedoch keine Kritik an Wolfs Vorstellung, da sie die Herkunft eines Menschen für den Inhalt seiner Gedanken verantwortlich macht, ebenso wie Wolf Hasan als Fremden mit Identitätsproblemen beurteilt, weil dieser eine doppelte Herkunft besitzt. In dieser Hinsicht bekräftigt Hasans Figur das Argument der Herkunft und Kultur als den Menschen *bestimmende* Faktoren und steht zugleich für dessen Ungültigkeit.

⁶⁵⁶ Ebd., S. 223.

⁶⁵⁷ Ebd., S. 375 f.

1.4 Das neue Deutschland – Vorbote einer Radikalisierung kultureller Gegensätze

Hasan, der um die praktische Erfolglosigkeit seines Arguments weiß, begegnet der freundlich-kollektiven Vereinnahmung des Multikultischwärmers Wolf pragmatisch. Für den ihm angebotenen Job, der Geld und Karriere verspricht, spielt er in dessen Film, der „so eine Art *Westside Story* à la Kreuzberg-Version mit Rache, Blut, Ehre, Schande, Mord [Herv. i.O.]“⁶⁵⁸ ist, die von ihm verlangte Rolle des türkisch-deutschen Dealers. Der Film wird von den Kritikern hoch gelobt und bestärkt – neben Wolfs filmisch inszenierter Perspektive – gleichermaßen Hasans Erfahrung, dass Berlin eine konservativ-fremdenfeindliche Art von Muffigkeit und Spießigkeit auszeichne.⁶⁵⁹ Dieser Eindruck Hasans wird durch die Wiedervereinigung Deutschlands verschärft.

Schon kurz nach seinem Eintreffen in Berlin bemerkt Hasan eine Veränderung in dem, wie speziell Ostberliner ihm begegnen:

„Die Ostleute hatten beige und graue Jacken an. Darin sahen sie brav aus. [...] Sie sahen sich alles genau an. [...] Als die U-Bahn in den schwarzen Tunnel fuhr und [...] es nichts mehr zu sehen gab, schauten sie auf mich. War mein Hosenschlitz auf? Oder hatte ich Marmeladenreste am Mund? War ich von einem anderen Planeten? Ich fühlte mich begutachtet wie ein Kamel im Berliner Zoo. [...] Ich kam mir plötzlich so fremd vor in der Berliner U-Bahn, mit der ich praktisch aufgewachsen war.“⁶⁶⁰

Hasans erster unmittelbarer Eindruck von seinen neuen Ostberliner Mitbürgern, die ihm scheinbar geradeheraus nur als Exoten und Fremden begutachten, fügt sich im Laufe der Erzählung zu einem allgemeinen Bild. Nicht nur, dass die Wiedervereinigung durch die Enthüllung der Affäre seines Vaters für ihn eine negative Konnotation erhält, den Osten und die Ostdeutschen selbst befindet Hasan als „ulkig muffig“ und nicht auf seiner „Wellenlänge“⁶⁶¹. Hasan steht der Ostberlinerin Rosa, die er aufgrund der Affäre mit seinem Vater für die Zerstörung seiner Familie verantwortlich macht, dementsprechend negativ gegenüber. Nachdem sich seine Mutter von Said getrennt hat, dieser mit Rosa zusammenzieht, macht er sie auch noch zur Teilhaberin seines Reisebüros. So viel Einbindung in die eigene Familie geht Hasan eindeutig zu weit:

„„Hat es dir nicht ausgereicht, das Bett mit ihm zu teilen?“ schoß es aus mir heraus. Sie wurde rot. Darauf war sie nicht gefaßt. Ich auch nicht. „Hör mir mal zu, ich teile, was ich will und mit wem ich es will, veerstaakaanen?“ Und sie betonte ‚verstanden‘ so, als wäre ich jemand, der kein Deutsch sprach.“⁶⁶²

Hasan wirft Rosa die Zerrüttung seiner Familie vor und macht sie für die Affäre mit seinem Vater verantwortlich. Dem entgegnet sie auf doppelte Weise. Sie weist Hasan mit dem Verweis auf ihre Freiheit, zu machen, was sie will, zurück und bezieht sich dabei auf Hasan als Nichtdeutscher. Implizit macht sie damit eine von ihr supponierte prinzipielle sprachliche Begriffsstutzigkeit von Ausländern zum Argument, indem sie Hasan – obwohl er perfekt deutsch spricht – durch ihre prononcierte Intonation Sprach- beziehungsweise Denkdefizite unterstellt. Dass Rosa also ebenso wie die von Hasan kritisierten spießigen Berliner ihn über seine Herkunft definieren und als Türken mit stereotypen Urteilen bedenken, offenbart sie im Anschluss an ihren Streit mit Hasan. Sie reagiert ungehalten auf einen Anruf, den sie in ihrem Reisebüro, das sich auf deutsch-türkische Charterflüge

⁶⁵⁸ Ebd., S. 220.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 348.

⁶⁶⁰ Ebd., S. 21.

⁶⁶¹ Ebd., S. 292.

⁶⁶² Ebd., S. 336.

spezialisiert hatte, erhalten hatte: „Diese Tüürken leben schon so lange hier und kriegen nicht zwei Wörter zusammen.“ Rosa betonte Türken so, als wären sie störendes Ungeziefer.“⁶⁶³

Dass Ost- wie Westdeutsche gleichermaßen die Trennung von In- und Ausländern beherrschen und dies als Argument gegen Fremde einzusetzen wissen, muss Hasan demnach auch an Rosa erfahren. In dieser Logik sind jedoch weit radikalere Konsequenzen möglich, wie Hasan als Antizipation schon zu Beginn seiner Erzählung in Bezug auf die Reaktion seiner Mutter auf den Mauerfall andeutet:

„Berlin, Mauer, Ost, West gingen an Mama vorbei. Obwohl sie direkt an der Mauer wohnte. Sie sagte: ‚Wölfe aus dem gleichen Rudel beißen sich nicht, aber sie töten Wölfe aus anderen Rudeln.‘ Das war das einzige, was sie zum Mauerfall sagte. Jahre später dachte ich oft an diesen Satz. Als in Hoyerswerda, Solingen und Mölln die Flammen hochgingen und ganze Familien verkohlten.“⁶⁶⁴

Die potenziell fremdenkritische Einstellung der Ost- wie Westdeutschen, der Hasan im Laufe seiner Erfahrungen im Wendeberlin vermehrt begegnet und die sich, wie Leyla schon kurz nach dem Mauerfall bemerkt, als Begleiterscheinung eines erstarkenden deutschen Nationalgefühls *gegen* Ausländer richtet⁶⁶⁵, mündet in Verbindung mit dem Jubel der Wiedervereinigung, in der Finalteilnahme Deutschlands an der Fußballweltmeisterschaft 1990 in vermehrtem Rassismus und vermehrter Ausländerfeindlichkeit. In der U-Bahn trifft Hasan auf rechtsradikale Fußballfans:

„Ihre Gesichter waren wie zu einer Faust geballt. Sie konnten jeden Moment zuschlagen. [...] ‚Wir sind das Vooooolk ... Unser Vaaaterlaaand ... Dooooiitschland ... Heil, Heil, Heil!‘ schrien sie wie aus einer Kehle. [...] Nächste Station wollte ich raus aus diesem Mief, diesem Loch. Die U-Bahn fuhr in den U-Bahnhof Zoo ein. Ich nahm den hinteren Ausstieg. Plötzlich flog eine Bierdose knapp an meiner Schläfe vorbei.“⁶⁶⁶

Während er den Fußballfans knapp entkommen kann, hat sein Freund Kazim weniger Glück. Den frenetischen Jubel über den Sieg der Weltmeisterschaft, durch den das deutsche Nationalgefühl in der ganzen Stadt aufbricht, nutzen dieselben Rechtsradikalen zur Jagd auf Kazim. Er wird von ihnen so schwer zusammengeschlagen, dass er mit gebrochener Nase, Kopfverletzungen und einem hohen Blutverlust auf die Intensivstation gebracht werden muss. Nur durch das Eingreifen eines Obdachlosen, den Hasan schon seit Jahren kennt, wird Schlimmeres verhindert: „Wäre der Italosänger nicht zufällig auf dem Bahnhof gewesen, dann wäre Kazim jetzt bestimmt tot.“⁶⁶⁷ Die Angst, die Hasan unmittelbar bei dieser Nachricht befällt, löst sich in eine Wut gegenüber den Tätern auf, die durch die Reaktion der deutschen Öffentlichkeit – der Überfall wird nur auf der letzten Seite in einer Zeitung als Kurzmeldung erwähnt – nur verstärkt wird. Er sucht den Italosänger auf, der ihn aufgebracht auf seine Verletzungen hinweist, die er von fremdenfeindlichen Übergriffen zurückbehalten hat: „Hab ich als Erinnerung an Kanackensau und Judenpack bekommen ...“, sagt er empört. Seine Augen glühten.“⁶⁶⁸ In gesteigerter Wut über das, was zusätzlich dem Italosängers wiederfahren war, schlägt Hasan einen springerbestiefelten Jugendlichen, der zufällig in der Nähe

⁶⁶³ Ebd., S. 337.

⁶⁶⁴ Ebd., S. 120.

⁶⁶⁵ So zeigt Leyla nicht denselben Enthusiasmus, mit dem Hasan ins wiedervereinigte Berlin fährt. Vielmehr schließt sie den Jubel der Wiedervereinigung begleitenden Nationalismus mit einer neuen Kritiklosigkeit fremdenfeindlicher Übergriffe zusammen: „Warum denn so bitter, was ist denn los?“, Siehst du denn nicht, was in der Stadt abgeht? Wie die ihren Eiertanz auf der Mauer aufführen und eine Lobeshymne nach der anderen auf sich halten und dabei total ignorieren, daß Ausländer angepöbelt und zusammengeschlagen werden?“ (Ebd., S. 105.)

⁶⁶⁶ Ebd., S. 333 f.

⁶⁶⁷ Ebd., S. 341.

⁶⁶⁸ Ebd., S. 346.

ist, bewusstlos und flieht vor der ankommenden Polizei in die U-Bahn. Dort reflektiert er die neue Situation nationaler Radikalität, die Berlin auszeichnet:

„Jedesmal wenn die U-Bahn in einen neuen Bahnhof einfuhr, checkte ich schnell die Fahrgäste auf der Plattform auf Bullen, Skins, Fußballrautis und Faschogesindel ab. [...] Ich war dunkel und fiel auf. Bei diesem Gedanken erschrak ich über mich selbst und fühlte mich bedroht in Westberlin, der Stadt, die ich kannte und mochte und wegen der ich Istanbul verlassen hatte. [...] Früher hatte Westberlin einen angenehmen Sound gehabt. Es war ein Mix aus ‚Da Da Da ...‘, Breakdance und den Bongo-Rhythmen vor der Gedächtniskirche. Es hatte eine leichte Gleichgültigkeit und Ruhe gehabt. Jetzt war von diesem alten Sound, der von Straßenfesten, Parties, Punks und besetzten Häusern kam, nichts übriggeblieben. [...] Westberlin war so muffig, piefig und ostig drauf und hatte jetzt einen neuen zackig aggressiven Sound, der an mir vorbeirauschte wie der Vorbote einer Zeit, die erst noch kommen würde. Dieser neue Sound war wie ein Gebrüll und machte mir angst.“⁶⁶⁹

Hasans anfänglich emphatische Begeisterung für Mauerfall und Wiedervereinigung als Versprechen der Freiheit, durch die er seine Individualität ausleben und frei von restriktiven Vereinnahmungen seiner Person sein Leben gestalten kann, weicht einer Erkenntnis gegenteiliger Natur. Er muss erkennen, dass seine positiven Erinnerungen an Berlin und das Festhalten daran angesichts der deutschen Wiedervereinigung und einer sie begleitenden Restitution nationaler Identität einem Leben gegen seine „Zeit“ gleichkommt. In dieser wird eine Existenz, wie er sie darstellt, mit einem kommenden nationalen Zeitgeist konfrontiert. Hasans eigener Idealismus über den Mauerfall, der eine Möglichkeit darstelle, seiner Individualität Raum zu geben, löst sich in die Einsicht auf, dass die Realität Berlins eine Radikalisierung seines Status als Fremden auf eine für ihn prekäre Art darstellt.

So wird in Karas *Selam Berlin* die nach der Wiedervereinigung sich verstärkende Fremdenfeindlichkeit, die als Phänomen die Ausländerpolitik und die Restitution einer nationalen Identität begleitete, aus der Sichtweise eines dadurch desillusionierten deutsch-türkischen Berliners inszeniert. Die multikulturelle Perspektive wird gleichermaßen nicht als Mittel von Toleranz und Anerkennung idealisiert, sondern vielmehr als die Art und Weise entlarvt, gerade durch die Anerkennung der fremden Kultur an den eigenen stereotypen und diskriminierenden Urteilen umso mehr festzuhalten. Die Erkenntnis von Hasans Figur, dass Kazims Überfall nur der Ausdruck eines kommenden Zeitgeists sei, verleiht der gesellschaftlichen Entwicklung ein notwendiges Telos.

1.5 Die Erkenntnis der Unausweichlichkeit kultureller Vereinnahmung als positiver Entschluss zum ‚Nomadendasein‘

Die Erkenntnis, mit einem Zeitgeist konfrontiert zu sein, der Hasan als ‚Gebrüll‘ entgegenschlägt, wird am Ende des Romans – einem retardierenden Moment ähnlich – zunächst als Einsicht inszeniert, die Gesellschaft aufzurütteln. Dies geschieht jedoch nur, um Hasans Versuch, in Berlin einen ihm gemäßen Lebensraum zu finden, endgültig scheitern zu lassen.

Hasan mobilisiert ein letztes Mal seinen Willen, in Berlin doch noch etwas zu erreichen: „Ich mußte alles neu anpacken, von vorn beginnen, die Lok in Gang bringen.“⁶⁷⁰ An das Bekanntmachen von Kazims Überfall knüpft er seine Hoffnungen. Kazims Schicksal soll die Berliner aufrütteln und so beweisen, dass eine gesellschaftliche Akzeptanz für Existenzen wie ihn und Hasan doch möglich sei:

⁶⁶⁹ Ebd., S. 347 f.

⁶⁷⁰ Ebd., S. 348.

„Der Überfall auf Kazim mußte in die Zeitungen, ins Fernsehen, ins Radio. Alle sollten davon erfahren, eine Demonstration gegen Rechts, Fernsehberichte, Film – genau das war es. Wolf mußte einen Film darüber machen. Der interessierte sich doch für Türken und Kreuzberg und alles andere – genau, ein Spielfilm im Fernsehen, Kino.“⁶⁷¹

Auf der Premierenfeier des Films, in dem Hasan den türkischen Dealer spielt, will er mit Wolf über sein Projekt sprechen. Der wiederum ist allerdings an einem Gespräch mit Hasan keineswegs interessiert und unterhält sich mit einem Produzenten über sein neues Projekt: das jüdische Leben in Berlin. Auf den Einwurf des Produzenten, dass das Leben in Berlin von den Türken und nicht den Juden geprägt sei, erwidert Wolf:

„Die Leute wollen nicht mehr hammelschlachtende Väter und Gemüsebrüder sehen. Die Juden bestimmen jetzt die Richtung. Die Türken sind nicht integrierbar, nee. Die sind noch zu anatolisch in den Köpfen. Außerdem ist die Türkenthematik schon ausgelutscht. Da kümmert sich keine Sau mehr drum. Die bleiben auf ihrer Döner- und Clanebene stehen.“⁶⁷²

Indem Wolf sein Interesse an fremden Kulturen als Mittel für seinen Erfolg vorträgt und dabei gleichermaßen den funktionellen Bezug seiner multikulturellen Schwärmerei in einem pejorativen Urteil über die kurz vorher noch bewunderten türkischen Migranten offenbart, wird Hasans Hoffnung obsolet, den Überfall auf Kazim in Deutschland publik zu machen. Zugleich ist dieses Scheitern der Punkt, an dem Hasan erkennt, dass es in Berlin für ihn ausschließlich ein Dasein als Ausländer gibt; ein Leben außerhalb kulturell-nationaler Vereinnahmung dort also nicht existiert.⁶⁷³ Diese Erkenntnis mündet in der Entscheidung, Deutschland zu verlassen.

Jedoch ist es in Hasans Augen nicht die Feindseligkeit, die infolge der Wiedervereinigung Berlin zu einem prekären Aufenthaltsort macht und dadurch ihn zum Weggehen zwänge. Vielmehr bezieht er sich positiv auf seine zweifache kulturelle Abstammung, die ihn aus Sicht der Türken und Deutschen zu keiner Kultur zugehörig macht. Hasan, der nicht unhinterfragtes Mitglied der einen oder anderen Kultur ist, *will* dies auch nicht sein. Dem Willen folgt der Entschluss zur Tat:

„Eigentlich war doch alles so leicht, dachte ich. Denn ich wollte mich nicht festlegen, nicht anbinden, nicht seßhaft sein. Der Nomade in mir trieb mich zu neuen Orten, Plätzen, Städten, Straßen. Ich wollte weiter nach Westen, nach London, New York, San Francisco oder nach Osten? Nach Tokio, Teheran, Taschkent. Flughäfen, Bahnhöfe, Hotelzimmer. Nicht hier, nicht da, einfach fort sein. Ja, das wollte ich, hey, ho, let's go!“⁶⁷⁴

Das Leben zwischen der deutschen und türkischen Gesellschaft, das Hasan ausschließlich als Defizit und Problem *in* den jeweiligen Kulturen vorstellig wird, wird von ihm am Romanende als seine ihm gemäße Existenzweise praktiziert. Zugleich wird es allerdings durch seinen Willen zum ‚Nomadendasein‘ positiv gedeutet.

So löst sich die Erkenntnis seiner Figur, dass sie in keiner von beiden als Individuum für sich wahrgenommen und beurteilt wird, in dem Urteil auf, welches sie von sich hat und wofür sie Gültigkeit beansprucht. Mit Karas Romanende wird also die negative und ohnmächtige Einsicht des Protagonisten und die so formulierte Kritik an der deutschen Gesellschaft inszeniert als positive Erkenntnis Hasans, dass ein Land wie Deutschland *ihm* nicht entspricht.

⁶⁷¹ Ebd.

⁶⁷² Ebd., S. 373.

⁶⁷³ Ebd., S. 375 f.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 382.

Trotzig und selbstsicher besteht er auf sich als sich selbst genügendes Individuum, welches sich nicht nur kompetent in der türkischen und deutschen Gesellschaft zu bewegen vermag, sondern darüber hinaus das Bedürfnis der eigenen Bestimmung durch eine kollektive Zugehörigkeit nicht nötig hat. Hasans Entschluss, Deutschland zu verlassen, und das offizielle Zusammengehen der beiden deutschen Staaten, das den Zeitgeist nun eindeutig und unmissverständlich setzt, laufen parallel. Damit veranschaulicht sich Hasans Wille, sich von diesem Zeitgeist nicht bestimmen zu lassen, als ebenso endgültig:

„Von weitem hörte ich Raketenschüsse. Sie kamen aus der Richtung vom Reichstag. Und ich wußte: In diesem Moment wurde die Freiheitsglocke geläutet und die Flagge gehißt. Und aus zwei deutschen Staaten wurde um Mitternacht wieder ein Deutschland. Ich wärmte mich an der Kippe und wußte plötzlich, wo es langgeht in meinem Leben ... Ha!“⁶⁷⁵

Hasans Erkenntnisprozess, der im Roman als positives Resultat im Wissen um das eigene Leben inszeniert wird, enthält zugleich ein negatives Urteil über Deutschland. Die deutsche Wiedervereinigung erscheint als Ausgangspunkt einer gesellschaftlichen Veränderung, die eine Nationalisierung zur Folge hat, durch die sich multikulturelle Idealismen nicht nur als Illusionen entlarven, sondern sich zugleich als bloß positive Wendung nationalkultureller Kollektivvereinbarungen entpuppen, die allzu schnell einen negativen Charakter erhalten.

1.6 Fazit und Diskussion

Yadé Karas Roman *Selam Berlin* inszeniert erzähltechnisch eine allgegenwärtig praktizierte Subsumtion unter kulturelle Herkunft. Das vollzieht sich als Retrospektive. Dabei wird die Wiedervereinigung Deutschlands als Ausgangspunkt einer Entwicklung anschaulich gemacht, von dem aus die gegenwärtig den öffentlich-politischen Diskurs beherrschende kulturalistische Sichtweise als Resultat einer Restitution deutscher Identität erscheint. In *Selam Berlin* kommt also die narrative Strategie einer literarischen Verknüpfung ‚vorausschauender‘ Art zur Anwendung, indem das historische Ereignis der Wiedervereinigung als Vorbote der gegenwärtig herrschenden allgemeinen Perspektive im öffentlichen wie politischen Diskurs vorstellig wird.

Wurde der Fall der Berliner Mauer zu Beginn des Romans als Möglichkeit der Freiheit individualistischer Haltung begrüßt, so wird er im Verlauf des Romans als eine Wende inszeniert, durch deren östlichen Einfluss sich eine ‚Realität‘ offenbart, in der sich endgültig jegliche Art Idealismus multikulturellen Zusammenlebens als illusorisch erweist. Der Ich-Erzähler sieht die Ursache für die Haltlosigkeit seiner Illusion nicht im kulturell bedingten Antagonismus. Eher erfährt er einen gesellschaftlich allerorten durchgesetzten Standpunkt, auf die kulturelle Zugehörigkeit als nationalkulturelle Identität zu beharren. Dadurch wird die kulturalistische Sichtweise der Figuren weder ihrer Haltbarkeit noch ihrer Wirksamkeit beraubt. Sie werden vielmehr als ausschließliche und sich durch die Wiedervereinigung gar radikalisierende Wahrnehmung – in Form einer zunehmend gewalttätigen Beurteilung der kulturell-nationalen Identität als Ausschlusskriterium der Daseinsberechtigung – bestimmt.

In Hasans Figur dagegen äußert sich eine deutliche Distanz zu all den Positionen, die die Figuren des Romans vorstellen. In seiner doppelten Herkunft stellt er eine Figur dar, die beharrlich eine Kritik an kultureller Vereinnahmung äußert. Im Pochen auf seinen Individualismus lässt er sie für sich einfach nicht gelten und leistet damit zweierlei: der kulturelle Maßstab der Figuren wird als sachli-

⁶⁷⁵ Ebd.

ches beziehungsweise als naturgleiches Gesetz entkräftet und – damit verbunden – die prinzipielle Kontingenz kultureller Determination herausgestellt. Jedoch ist Hasans Standpunkt – im Gegensatz zu allen anderen – nicht zur Repräsentation fähig, denn dieser ist schlichtweg singular. Somit steht Hasans Figur für keine relevante Gruppe und schon gar nicht für eine Tendenz oder Entwicklung in Deutschland. Dort gilt, dass kein Leben außerhalb nationalkultureller Zuweisung möglich ist. Insofern wird in Karas Roman die neuerliche, zunehmend schlechtere Beurteilung der Kultur der ‚Fremden‘ im Einwanderungs-, Integrations- und allgemein öffentlichen Diskurs kritisch reflektiert. In welchem Verhältnis stehen nun die zu Beginn erwähnten Resultate der Sekundärliteratur zu der hier vorgestellten Analyse? Das Urteil der literarischen Darstellung hybrider Kulturalität, was Fachinger, Dörr, Scherer und Metz in *Selam Berlin* angesichts der Figur Hasans erkennen, wurde schon als ein Wirklichkeitsabgleich kritisiert. Aufgrund seiner Authentizität verdiene das *literarische Werk* Beachtung, wobei die ästhetische Dimension gleichermaßen unbeachtet bleibt. Dörr, Scherer und Metz gehen mit ihren Beurteilungen von Karas Werk über diesen Abgleich nicht hinaus.

Hinsichtlich der Figur Hasan erkennt Petra Fachinger dagegen in Übereinstimmung mit der hier angestellte Analyse zweierlei: Fachinger erörtert erstens die Freiheit der Figur von kultureller Determination und erkennt zweitens die damit einhergehende Relativierung einer quasi anthropologischen Geltung kultureller Identität:

„Hasan is not burdened by his dual cultural heritage. [...] Hasan’s final words ‚[i]ch wärmte mich an der Kippe und wußte plötzlich, wo es langgeht in meinem Leben!‘ reflect his self-confidence and independence from cultural and societal constraints.“⁶⁷⁶

So zeigt Fachinger auf, dass in der Figur Hasans die Vorstellung der Ausschließlichkeit monokultureller Identität obsolet ist und damit „*Selam Berlin* also subverts binary identity politics.“⁶⁷⁷ Jedoch erkennt sie darin weniger die Singularität von Hasans Perspektive als einen Moment der Aufklärung. Vielmehr hält Fachinger rein positiv an der Figur fest, sie sieht sie frei von kultureller Verantwortung:

„Kara [...] offers a complex representation of things Turkish in Germany by demonstrating that there are more than two different value systems, one Turkish and one German, set against each other.“⁶⁷⁸

Dieses Urteil erweitert sie mit dem Hinweis, „the novel demonstrates, ‚East‘ and ‚West‘ are unstable concepts that are open to interpretation“ und geht noch weiter, wenn sie erklärt „whose usefulness is therefore limited and questionable.“⁶⁷⁹ Damit verlässt Fachingers Analyse die fiktionale Dimension von Karas Roman. Statt der veranschaulichten Ausschließlichkeit kultureller Zuweisungen, die Hasans Figur in Berlin und Istanbul aufdeckt, will sie in ihr im Gegenteil die unabwiesbare Existenz einer globalen post-ethnischen Gesellschaft erkennen:

„Instead, *Selam Berlin* stresses the inevitable fact of cultural transfers and mixing of Eastern and Western traditions in a global society. As a true member of the generation born in the late 1970s, Hasan has the kind of flexibility and mobility that a transnational and post-ethnic society demands.“⁶⁸⁰

⁶⁷⁶ Fachinger 2007: *A new kind of creative energy*, S. 253.

⁶⁷⁷ Ebd., S. 252.

⁶⁷⁸ Ebd., S. 260.

⁶⁷⁹ Ebd., S. 253.

⁶⁸⁰ Ebd.

Den sich aus diesem Urteil Fachingers ergebenden Gegensatz von post-ethnischer Gesellschaft und der Ausschließlichkeit kultureller Definition, die dem Protagonisten in Berlin und Istanbul begegnet, löst sie in die positive Bestimmung der Figur, die darunter nicht leidet, auf und erklärt dies für die Leistung von Karas literarischem Werk.⁶⁸¹ Jedoch gerät damit das Resultat einer sich neu konstituierenden nationalen Identität, welches Kara als Ergebnis der Wiedervereinigung inszeniert, völlig aus dem Blickfeld. Zwar konstatiert auch Fachinger, die Figuren in *Selam Berlin* seien „confronted with xenophobia and racism“⁶⁸². Ebenso stellt sie fest, dass Karas Held wie Akif – der Protagonist des von ihr ebenfalls untersuchten Romans Akif Pirinçci’s *Tränen sind immer das Ende* – „reach a point were they are forced to re-consider their values and attitudes.“⁶⁸³ Jedoch bleibt sie gerade die Erörterung beider Momente und ihre Auflösung im erzählerischen Verfahren von *Selam Berlin* schuldig – ein Mangel, der offenbar dem Bedürfnis geschuldet ist, stets im Interesse des Belegs von der literarischen Inszenierung auf die eigene theoretische Beurteilung der Wirklichkeit zu schließen. Wie Fachinger legt auch Sandra Vlasta großen Wert darauf, *Selam Berlin* als Beispiel von Identitätskonstruktionen herauszuarbeiten, die weniger mit kulturellen Zugehörigkeiten zu tun haben „als mit ihren individuellen Lebensentwürfen, die stark mit Deutschland verbunden sind. Es sind keine getrennten Welten auszumachen, zwischen denen die Protagonisten stehen, sondern vor allem Vermischungen, ‚hybride Identitäten‘.“⁶⁸⁴ So hält Vlasta an *Selam Berlin* fest, dass dort an „die Stelle der homogenen Vorstellungen von den ‚Türken‘ [...] eine heterogene Gruppe von Menschen unterschiedlichster Herkunft“ tritt. Damit arbeite der Roman an einer „realistischen Abbildung der Gesellschaft“, die sich ihrer Ansicht nach „nie und schon gar nicht heute als monokulturell begreifen lässt“⁶⁸⁵. Eben dies offenbart sich als supponiertes Anliegen von Vlastas Analyse, wenn sie an vielfältigen Momenten der Figuren beschreibt, dass eine eindeutige kulturelle Zugehörigkeit nicht zutrifft. Zusammenfassend hält sie sodann an Karas (und zwei weiteren deutsch-türkischen Werken) folgendes fest:

„Das Anschreiben gegen klischeehafte Zuschreibungen sowie deren Dekonstruktionen ist nicht ausschließlich, aber auch Gehalt der Werke. In ihrer Vielfalt der Sprachen, Kulturen, Generationen von Migranten bieten die Werke [...] ein realistisches Abbild gegenwärtiger westlicher ‚Einwanderungsländer‘. Gleichzeitig beinhalten die Romane keine optimistischen Multikulti-Botschaften, sondern bilden das Zusammenleben der vielfältigen Protagonisten als Alltag mit den entsprechenden Problemen ab.“⁶⁸⁶

⁶⁸¹ So schreibt Fachinger als Resultat ihrer Analyse des deutsch-türkischen Films und der deutsch-türkischen Literatur: „Turkish Germans are no longer portrayed as perpetual victims as in the texts of ‚Literatur der Betroffenheit‘ of the 1970s and in the Turkish-German films of the 1980s.“ (Ebd., S. 260.) Diesem Urteil soll an dieser Stelle nicht widersprochen werden. Jedoch erscheint diese Bestimmung, in der ex negativo der Wegfall der literarischen Inszenierung einer Opferperspektive der Migranten als positive Leistung deutsch-türkischer Gegenwartskunst hervorgehoben wird, als Reduktion der kritischen Aspekte, die in Karas Roman literarisiert werden. Fachingers Argumentation wird jedoch verständlich, wenn sie die Stellung der dritten Migrantengeneration – speziell der Künstler – als in der Mitte der deutschen Gesellschaft angekommene bezeichnet. Dabei bezieht sie sich auf den von Max Biller benutzten Begriff der „dritten Ethnie“: „Biller claims that the common experience of members of ‚dritte Ethnie‘ in Germany is that, as non-Germans, they are more German than they would like to admit, and that, in spite of this fact, they are not always accepted as Germans.“ (Ebd., S. 244) Dies führt Fachinger schließlich zu dem Ergebnis, dass genau diese Situation die positive Kreativität dieser Künstler ausmache: „Both Kara and Akin have ‚made it to the centre‘ without compromising the subversive potential that characterises, according to Biller, the creative works of the members of ‚dritte Ethnie‘.“ (Ebd., S. 260) Wenn also das gesellschaftliche Beharren auf der Fremdheit von in Deutschland lebenden Migranten die notwendige Basis für die Kreativität deutsch-türkischer Künstler darstellt, dann *erscheint* ihre kulturalistische Subsumtion als Volksfremde tatsächlich als positiver Beitrag dafür.

⁶⁸² Ebd., S. 247.

⁶⁸³ Ebd.

⁶⁸⁴ Vlasta, Sandra: *Das Ende des ‚Dazwischen‘ – Ausbildung von Identitäten in Texten von Imran Ayata, Yadé Kara und Feridun Zaimoğlu*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam, New York: Rodopi 2009, S. 104. (*Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Bd. 69.)

⁶⁸⁵ Ebd., S. 106.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 115 f.

Da Vlasta weder auf die von ihr erwähnten Probleme kulturellen Zusammenlebens in Karas Werk, noch auf das die Erzählung konstituierende ästhetische Verfahren näher eingeht, muss ihr Artikel augenscheinlich in die Reihe der von Dayıoğlu-Yücel's bemängelten literaturwissenschaftlichen Beiträge zur deutschsprachigen Migrationsliteratur gestellt werden. Auch Vlasta muss sich dementsprechend den Vorwurf gefallen lassen, literaturtheoretische Selbstverständlichkeiten und postmoderne Entwicklungen literarischer Natur unbeachtet zu lassen.⁶⁸⁷

Exkurs VI

Interkulturelle Literatur als Kampfmittel gegen eine ‚essentialistische Wirklichkeit‘

Dieses Bedürfnis der Literaturwissenschaft, sich gegen eine Vorstellung essentialistischer Kultur anhand und mittels der Texte mehrfach-kultureller Autoren zu wenden, wird jedoch verständlich, wenn man es im Kontext des öffentlich-politischen Diskurses betrachtet. Der dort verankerten und tendenziell sich verstärkenden kulturalistischen Selektion in Deutsche, Ausländer oder zu integrierende Migranten setzt die Literaturwissenschaft die Dekonstruktion dieser Sichtweise als Kritik entgegen und verweist dafür dementsprechend auf die Literatur. Manuela Günter beispielsweise wendet sich, dieses Anliegen exponierend, gar gegen die literaturwissenschaftliche Kategorie der Migranteliteratur als essentialistische:

„Diese Innen/Außen-Topografie gehört zum Phantasma einer ‚Nationalkultur‘, die darauf basiert, das konstitutive Andere zu leugnen und den Akt der Homogenisierung des Heterogenen, auf dem diese Kultur beruht, unkenntlich zu machen. Identität als homogene Einheit gefasst, kommt – sei es als kulturelle, ethnische, nationale oder auch personale – ohne die Essentialisierung und gleichzeitige Verwerfung des Anderen nicht aus. Die Folge ist eine Konstruktion von Kultur, die Wesenheiten und Ursprünge setzt, wo es nur differentielle Beziehungen gibt.“⁶⁸⁸

In ihrer Argumentation erläutert Günter eben jene produktive Funktion der Sichtweise von Kultur als überindividuelle und gleichermaßen anthropologische Gemeinsamkeit, ohne sie jedoch für sich in den Blick zu nehmen. Als „Konstruktion“ entlarve sich Kultur als Phantasma und wird von Günter *deswegen* verworfen. Damit charakterisiert sie die zu Beginn angesprochene Tendenz im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs, die Kultur selbst als Grund für Antagonismen zu funktionalisieren und damit die Forderung nach Integration zu forcieren. Zugleich nimmt Günter dies zum Anlass, ein solches Verständnis von Kultur als Konstruktion seiner Irrealität zu überführen, um so *ihre* Bestimmung von Kultur – als differenzielle Beziehungen auf der Basis immerwährender Heterogenität – zu legitimieren. Die Objektivität dieser Heterogenität von Kultur ist in Günters Konstruktionskritik präsupponiert. Damit bildet sie ein Beispiel für die Gefahr, die Helmut Schmitz in der „Überbetonung der historischen Entwurzelung und der hybriden Identitäten“ sieht, wodurch

⁶⁸⁷ In dieser Hinsicht ist ebenfalls auf Alexandra Lübckes Artikel hinzuweisen, in dem sie *Selam Berlin* attestiert, ein „verzweigtes, globales topographisches Netz“ zu spannen und damit ein Beispiel für „*erinnerungstopographische Netze*“ zu sein. Dabei betrachtet sie Literatur als Erinnerungsarbeit: „Mittels Geschichten werden sowohl individuelle als auch gemeinschaftliche Geschichte als erinnerte Vergangenheit erzählt, niedergeschrieben und Gedächtnisräume aufgerissen.“ (Lübcke, Alexandra: *Enträumlichungen und Erinnerungstopographien: Transnationale deutschsprachige Literaturen als historiographisches Erzählen*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam, New York: Rodopi 2009, S. 88, 94. (*Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Bd. 69.) Lübcke macht also keinen Unterschied zwischen literarischen Inszenierungen und Erinnerungstexten anderer Art, z.B. Geschichtsbücher, Dokumentationen etc.

⁶⁸⁸ Günter, Manuela: *Arbeit am Stereotyp. Der ‚Türke‘ in der deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur*. In: Hamann, Christof; Sieber, Cornelia (Hgg.): *Räume der Hybridität: Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim: Georg Olmes 2002, S. 162 (*Passagen. Transdisziplinäre Kulturperspektiven* Bd. 2.)

„ein normatives Modell (homogene kulturelle Identitäten) durch ein anderes (Hybridität)“ ersetzt werde.⁶⁸⁹ Denn so wird dem Begriff nicht nur die Funktion normativer Bedeutung zugeschrieben, vielmehr leitet sich sein Wirken zugleich daraus ab.⁶⁹⁰

Charles Taylor formuliert diesen Wirkungsgedanken als Ausgangspunkt, um die diffizile Situation globalisierter Gesellschaften zu beschreiben und um eine Möglichkeit des politischen Umgangs zu formulieren, der die Anerkennung der eigenen (kulturellen) Identität einschlieÙe. Er geht davon aus, dass die eigene Identität durch die Anerkennung oder auch Nicht-Anerkennung geprägt werde, „so daß ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklich Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt.“⁶⁹¹ Sein Konzept von einer multikulturellen Gesellschaft, in welcher der Konflikt von Differenz und Gleichbehandlung durch die „wechselseitige Anerkennung durch eine Fusion der Verstehenshorizonte, die sich im öffentlichen Dialog der Menschen vollziehen kann“⁶⁹² friedlich gelöst werden könne, ist der Versuch der Integration zweier politischer Konzeptionen – ein Moment davon spielt bei der wissenschaftlichen Betrachtung des globalisierten Zusammenlebens eine exponierte Rolle –, die Taylor als Dilemma vorstellt. Das Konzept von universeller Gleichheit und menschlicher Würde befinde sich im Konflikt mit dem Konzept einer Anerkennung der Differenz, die die Eigenart von Minderheiten in ihren besonderen Sitten und Denkweisen gewähre:

„Die politischen Konzeptionen, die beide auf der Idee der Gleichachtung beruhen, geraten nun miteinander in Konflikt. Einerseits fordert das Prinzip der Gleichachtung ein ‚differenz-blindes‘ Verhalten. Die Auffassung, daß alle Menschen gleich zu achten seien, konzentriert sich vor allem auf das, was bei allen gleich ist. Andererseits sollen wir das Besondere anerkennen und sogar fördern. Die erste Konzeption wirft der zweiten vor, sie verstoÙe gegen den Grundsatz der Nicht-Diskriminierung. Die zweite wirft der ersten vor, sie negiere die Identität, indem sie den Menschen eine homogene, ihnen nicht gemäÙe Form aufzwingt.“⁶⁹³

Das zweite Moment von Taylors Bestimmung, die Anerkennung der Differenz, ist zum Schlagwort der *Entgrenzung* des Kulturbegriffs geworden. Jedoch nicht in der Hinsicht, wie sie Taylor versteht. Während er für eine reflektierte Anerkennung verschiedener Kulturen plädiert⁶⁹⁴, läÙt sich im wissenschaftlichen Diskurs eine kritische Radikalisierung des Kulturbegriffs festmachen. Dies soll in aller Kürze an den verschiedenen theoretischen Konzepten zur Kultur und ihrer Kritik verdeutlicht werden.

Alle hier behandelten Konzepte, die sich mit dem Kulturbegriff auseinandersetzen, sind von einem Widerspruch gekennzeichnet: Es existiere, wie Georgeta Vancea schreibt, „weiterhin eine Kluft zwischen der multiethnischen Wirklichkeit sowie dem offiziell propagierten Multikulturalismus auf der einen Seite und dem Mangel an kosmopolitischem Bewusstsein, Denken und Fühlen jenseits

⁶⁸⁹ Schmitz 2009: *Einleitung: Von der nationalen zur internationalen Literatur*, S. 11.

⁶⁹⁰ Wolfgang Welsch formuliert dies gar als objektive Wirklichkeit: „Kulturbegriffe sind – wie dies von allen Sachverständigungsbegriffen (beispielsweise Identität, Person, Mensch) gilt – nicht bloÙ Beschreibungsbegriffe, sondern operative Begriffe. Sie prägen ihren Gegenstand. Sagt man uns, wie es der alte Kulturbegriff tat, daß Kultur einen Homogenitätsanspruch habe, so werden wir die gebotenen Zwänge und Ausschlüsse praktizieren.“ (Welsch 1995: *Transkulturalität*, S. 43.)

⁶⁹¹ Taylor, Charles: *Die Politik der Anerkennung*. In: Gutmann, Amy (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Übers. von Reinhard Kaiser. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 13.

⁶⁹² Ebd., S. 16.

⁶⁹³ Ebd., S. 33 f.

⁶⁹⁴ Darauf bezugnehmend führt Taylor den potenziellen Wert einer Kultur ein, der je nach Beurteilung größer oder kleiner ausfallen könne: „Es ist, wie schon gesagt, sinnvoll, zu behaupten, eine Kultur habe einen Rechtsanspruch darauf, daß wir uns bei der Beschäftigung mit ihr von der Annahme leiten lassen, sie besitze einen Wert. Aber es ist nicht sinnvoll, zu behaupten, sie habe einen Rechtsanspruch darauf, daß wir am Ende zu dem Urteil gelangen, sei sie tatsächlich so wertvoll oder genauso wertvoll wie irgendeine andere Kultur.“ (Ebd., S. 66.)

nationalen und kulturellen Grenzen auf der anderen.⁶⁹⁵ Entgegen den sich seit den 90er-Jahren gerade auch in Deutschland abzeichnenden kulturalistischen Tendenzen der Neuformation von nationaler Identität, die sich selbstbewusst auf eine eigene Kultur, Werte und Geschichte beruft, formulieren diese postmodernen Kulturkonzepte dagegen eine Kritik.⁶⁹⁶ Gegen die Vorstellung, wie Hofmann es formuliert, „die Kultur einer Gemeinschaft (einer Nation/ eines Staates) ließe sich fest definieren (Essentialismus) – bestimmte Werte, Sitten und Gebräuche könnten etwa für die eine Nation oder Gruppe als eindeutig charakterisiert werden [...], ist einzuwenden, dass sie der Illusion einer Homogenität der Kulturen aufsitzt.“⁶⁹⁷ Gleichmaßen wird in diesen Konzeptionen das schon im Exkurs zur Kultur angesprochene paradoxe Moment der Bestimmung des Individuums, Subjekt und zugleich Objekt von Kultur zu sein, progressiv weiterentwickelt. Im Ausgangspunkt der Definition von Kultur war die Identität einer Gemeinschaft als Produkt aller Kulturmitglieder formuliert, die gleichermaßen durch ihre Sozialisation im Sinne ihrer Kultur geprägt werden. In modernen kulturellen Konzepten wird eine damit einhergehende gleichartige Lebensweise jedoch abgelehnt, wie Wolfgang Welsch festhält: „Moderne Gesellschaften sind in sich so hochgradig differenziert, daß von einer Einheitlichkeit der Lebensformen nicht mehr die Rede sein kann.“⁶⁹⁸ Die Prämisse, dass Individuen beständig Kultur produzieren, von der sie geformt werden, wird beibehalten, während die kulturelle Identität aufgrund globaler kultureller Überschneidungen in das Subjekt verlagert werden. Doris Bachmann-Medick beschreibt Kulturen dementsprechend als Prozess:

„Kulturen im globalen Zeitalter stehen unter dem Vorzeichen einer Überlagerung und Transformation der vielschichtigen Zugehörigkeiten und Erfahrungen im konfliktreichen Spannungsfeld von Migration und Diaspora. Dadurch wird die Vorstellung von Kultur als einer ‚reinen‘, in sich geschlossenen traditions- und identitätssichernden Instanz immer fragwürdiger. Kulturen konstituieren sich als Übersetzung bzw. als Prozess der Überlagerung und Vermischung verschiedener Kulturen.“⁶⁹⁹

Diese Feststellung wird nun versucht, angemessen zu fassen, indem man den neuen Kulturbegriff befreit vom altbackenen und unhaltbar angesehenen „Konzept innerer Homogenisierung und äußerer Abgrenzung“⁷⁰⁰, wie es Vancea zusammenfassend formuliert. So kritisieren beispielsweise Wolfgang Welsch und Thomas Wägenbaur an dem Konzept der Multikulturalität, dass es „im Status des traditionellen Kulturverständnisses“ bleibe⁷⁰¹, indem nicht der Kulturwandel in Betracht gezogen werde, sondern das Nebeneinander ethnisch unterschiedlicher Gruppen geregelt werde.⁷⁰² Während Wägenbaur für ein Konzept der Interkulturalität optiert, wodurch „die kulturellen Beziehungen zwischen Kulturen über ihre Grenzen hinaus“ beschrieben werden und „selbst das *Resultat*

⁶⁹⁵ Vancea 2008: *Toleranz und Konflikt*, S. 7.

⁶⁹⁶ Eine weitere Möglichkeit ist das *Negieren*, wie es Doris Bachmann-Medick anschaulich macht, wenn sie 2004 schreibt, man könne „längst nicht mehr von sich gegenüberstehenden kulturellen Systemen ausgehen – v.a. nach dem Zusammenbruch der kolonialistischen Dichotomien und der Krise des Nationalstaats –, sondern eher von kulturvermischten Kontaktzonen, die pragmatische Strategien des wechselseitigen Sich-Verständigens fordern. [...] Hybridisierung, Ungleichzeitigkeiten, ‚dritte Räume‘ von Heimatlosigkeit und Zwischenexistenzen [...], also konfliktreichen Spannungsräumen interkultureller Auseinandersetzungen treten an die Stelle von Bedeutungszusammenhängen, die noch über Instanzen kultureller Selbstdarstellung und Selbstreflexion zugänglich waren.“ (Bachmann-Medick, Doris: *Kultur als Text? Literatur- und Kulturwissenschaft jenseits des Textmodells*. In: Nünning, Ansgar; Sommer, Roy (Hgg.): *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze, theoretische Positionen, transdisziplinäre Perspektiven*. Tübingen: Narr 2004, S. 154.)

⁶⁹⁷ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 10.

⁶⁹⁸ Welsch 1995: *Transkulturalität*, S. 39.

⁶⁹⁹ Bachmann-Medick, Doris: *Kulturanthropologie*. In: *Einführung in die Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Ansgar Nünning; Vera Nünning. Stuttgart: Metzler 2008, S. 97.

⁷⁰⁰ Vancea 2008: *Toleranz und Konflikt*, S. 20.

⁷⁰¹ Welsch 1995: *Transkulturalität*, S. 40.

⁷⁰² Vgl. Wägenbaur 1995: *Kulturelle Identität oder Hybridität*, S. 30.

von Überlagerungen, Diffusionen und Konflikten [Herv. i.O.]“ dargestellt werden könne⁷⁰³, wendet sich Welsch kritisch gegen dieses Konzept. Er sagt, die „Misere des Konzepts der Interkulturalität rührt daher, daß es die Prämisse des traditionellen Kulturbegriffs unverändert mit sich fort-schleppt“⁷⁰⁴. Fortan votiert er für ein Konzept der Transkulturalität (welches wiederum Wägenbaur ablehnt):

„Das Konzept der Transkulturalität entwirft ein anderes Bild vom Verhältnis der Kulturen. Nicht eines der Isolierung und des Konflikts, sondern eines der Verflechtung, Durchmischung und Gemeinsamkeit.“⁷⁰⁵

Einen prinzipiellen Gegensatz tragen die Konzepte von Transkulturalität und Interkulturalität dabei jedoch nicht aus, da das Hauptaugenmerk beider auf der Heterogenität von Kulturen liegt, die bei Welsch als „Verflechtung“ bezeichnet und bei Wägenbaur als „Phänomen der fließenden Differenz zwischen Fremd- und Eigenkultur [Herv. i.O.]“⁷⁰⁶ charakterisiert wird. Diese Heterogenität fasst sich nun radikalisiert im Begriff der kulturellen Hybridität zusammen. Dieses in der postkolonialen Theorie von Homi Bhabha formulierte Konzept geht weniger von einer wie noch bei Wägenbaur und Welsch supponierten modernen Entwicklung der Kulturen durch die Globalisierung aus. Vielmehr „betont Bhabha, dass schon die Einzelkultur, aus der ein Mensch stammt, durch die Kreuzung und Opposition der verschiedensten Tendenzen gekennzeichnet ist.“⁷⁰⁷ Einerseits ist damit der Kulturbegriff selbst problematisch bestimmt, da die Eigenart von Kultur theoretisch unbestimmbar wird, Kulturen sich also per se nicht mehr unterscheiden könnten.⁷⁰⁸ Zum anderen ist so jedoch eine Begrifflichkeit von Kultur als Instrument entwickelt, die die bestehenden (nationalstaatlichen) Gesellschaften und deren kulturelle Verfasstheit nur als das „provisorische und zeitweilige Ergebnis eines unabschließbaren Prozesses“⁷⁰⁹ betrachtet, ohne die Gesellschaft als solche infrage stellen zu müssen.⁷¹⁰ Denn als uneigentliche sind ihre „vermeintlich eindeutigen Zugehörigkeiten [...] fragiler und brüchiger denn je in den gegenwärtigen transnationalen Prozessen“ und bilden gleichzeitig „eine Reibungsfläche mit hegemonialen nationalen Diskursen vorgeblich homogener Gesellschaften. [...] Sie stehen dem Selbstverständnis einer heterogenen, pluralen, nicht mehr ausschließlich ethnisch fixierbaren Identität entgegen.“⁷¹¹ Die Unterlegenheit dieser ‚essentialistischen Identitätskonstruktionen‘ scheint mit ihrer Uneigentlichkeit also schon besiegt. Dafür werden die Werke der interkulturellen Literatur, wie es an Yadé Karas *Selam Berlin* deutlich wurde, als *Beleg* herangezogen. Mit dem Verweis auf die in den Werken erkannten hybriden kulturellen Identitäten verleiht sich die Vorstellung einer entstehenden post-nationalen globalisierten Kulturgemeinschaft ‚empiri-

⁷⁰³ Ebd., S. 32.

⁷⁰⁴ Welsch 1995: *Transkulturalität*, S. 40.

⁷⁰⁵ Ebd., S. 44.

⁷⁰⁶ Wägenbaur 1995: *Kulturelle Identität oder Hybridität*, S. 32.

⁷⁰⁷ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 28.

⁷⁰⁸ Ackermann schreibt zu dieser Problematik: „Wenn man von der Annahme ausgehen muss, dass alle Kulturen immer schon hybrid waren, folgt daraus zugleich, dass der Begriff der Hybridbildung tautologisch ist: Die gegenwärtige Globalisierung wäre dann nichts anderes als eine Hybridbildung aus bereits hybriden Kulturen, eine Feststellung deren Wert nicht sehr hoch zu veranschlagen sein dürfte“ (Ackermann 2004: *Das Eigene und das Fremde*, S. 152 f.)

⁷⁰⁹ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 11.

⁷¹⁰ Aleida Assmann schließt dies produktiv zusammen, wenn sie kulturelle Heterogenität bestätigt und Nationalstaaten als „kulturelle Großgebilde“ dennoch als unhintergehbare, nämlich praktische Orientierung betrachtet: „Dieser Einheits- und Ganzheitsbegriff von Kulturen ist in den letzten Jahren zurecht kritisch infrage gestellt und als eine Fiktion bzw. Essentialisierung durch Zuschreibung eines ‚Wesens‘ dekonstruiert worden. Diese Einsicht kann allerdings nicht bedeuten, dass wir auf diesen Kulturbegriff im Sinne einer Grundorientierung ganz verzichten könnten. Trotz ihrer manifesten Inhomogenität, Hybridität und Offenheit beziehen wir uns in der Praxis weiterhin auf Kulturen als einheitliche Großgebilde.“ (Assmann 2008: *Einführung in die Kulturwissenschaft*, S. 13.)

⁷¹¹ Lübecke 2009: *Enträumlichungen und Erinnerungstopographien*, S. 79.

sche Objektivität‘, trotz und im Gegensatz zur Entwicklung der gesellschaftlichen Diskurse in ganz Europa.⁷¹²

Wenn nun in öffentlichen und politischen Debatten in Deutschland bei Themen wie Integration, nationale Identität oder Einwanderung mit Kultur und kulturellen Werten operiert wird, erfahren diese Argumentationen im wissenschaftlichen Diskurs eben jene spezielle Kulturkritik. Angemahnt wird, dass mit solch essentialistischen Begriffen Konzepte verwendet würden, welche die Akzeptanz heterogener kultureller Einflüsse schon der Semantik nach verweigerten und sich deshalb als unreal desavouierten. So erkennt Günter beispielsweise in der Leitkulturdebatte das Bestreben, das Konzept kultureller Heterogenität zu bestreiten. Dagegen wendet sie sich emphatisch:

„Der Begriff ‚Leitkultur‘ knüpft unverhohlen an den universalisierenden Diskurs der ‚Zivilisation‘ mit all seinen Strategien der Ausgrenzung, Verdrängung, Projektion, des Exotismus, der Fetischisierung bzw. Pathologisierung an. ‚Leitkultur‘ fordert Assimilation und Integration, sie schließt Marginalität aus.“⁷¹³

Auf eben dieselbe Weise charakterisiert Konrad Köstlin Integration als Bestreben kultureller Gleichschaltung, wenn er schreibt:

„Hinter dem Zauberwort ‚Integration‘ steht als Weltbild eine fixe Idee von der Art und Weise, wie Menschen in Deutschland (zusammen)leben sollen: Kulturell integriert sollen sie sein und sich so verhalten wie ‚wir‘, die Deutschen.“⁷¹⁴

Günter und Köstlin entnehmen den Debatten im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs also das politische Ziel, kulturelle Ununterscheidbarkeit herzustellen und insofern fremden Kultureinflüssen feindlich gegenüberzustehen. Jedoch gehen beide in dieser kritischen Beurteilung einen Widerspruch ein. Beide gehen von Kultur als stets multikultureller, von vornherein hybrider aus – Günter spricht von differentiellen Beziehungen, die Kultur ausmachen, und Köstlin bestimmt Kultur ihrer Genese nach immer als multikulturell⁷¹⁵. Das heißt, die Prämisse ihrer Argumentation besteht darin, die Existenz der von ihnen kritisierten kulturellen Identitäten abzulehnen. Daraus leiten sie die Irrealität homogener Kulturen als essentialistische Konstruktion ab. Zugleich wenden sie sich emphatisch gegen diese Konstruktion, in der sie eine Gefahr für die kulturelle Heterogenität erkennen. Doch stellt sich nunmehr die Frage, inwiefern eine irreal, weil bloß konstruierte, kulturelle Homogenität der von beiden unterstellten Realität kultureller Heterogenität zur Gefahr werden könne. Eine solche Gefahr erschiene nur dann plausibel, wenn die von ihnen so verstandene Integration als Aufgehen in eine kulturelle Einheit gefasst würde, sodass die homogene Kultur tatsächlich hergestellt würde. Diese Vorstellung lehnen beide jedoch schon im Ausgangspunkt als unmöglich ab. Vielmehr halten sie an Kultur als stets hybrider fest und begeben sich so zusätzlich in den von Volker C. Dörr erörterten und oben schon erwähnten Widerspruch, *zwischen* Kulturen theoretisch keinen Unterschied machen zu können. Denn wenn es ein Charakteristikum von *Kultur* sei, dass sie nicht homogen, sondern schon immer aus vielerlei verschiedenen kulturellen Einflüsse bestehe,

⁷¹² Mittlerweile hat fast jedes europäische Land seine eigene Ausländer- beziehungsweise Migrantendebatte, ob es sich dabei um das französische Verbot der Burka, die Ausweisung von Roma in Frankreich, das Schweizer Minarett-Verbot, die Popularität des niederländischen Rechtspopulisten Geert Wilders und seiner antiislamischen Themen oder andere nationalistische Tendenzen in den europäischen Ländern handelt.

⁷¹³ Günter 2002: *Arbeit am Stereotyp*, S. 162.

⁷¹⁴ Köstlin, Konrad: *Kulturen im Prozeß der Migration und die Kultur der Migrationen*. In: Chiellino, Carmine (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2000, S. 371.

⁷¹⁵ So schreibt Köstlin: „Insofern sind die Kulturen aller Gesellschaften in ihrer Genese multikulturell – auch wenn sie sich, sei es im ethnischen, religiösen oder ständischen Sinn, als einheitlich-hierarchisch verfaßt verstehen oder, wie im Nationalstaat, Homogenität behaupten.“ (Ebd., S. 365.)

dann wird Hybridität als Spezifik von Kultur obsolet: „Wenn es keine nicht-hybride Kultur (mehr) gibt, ist ‚hybride Kultur‘ ein Pleonasmus.“⁷¹⁶

Diesem theoretischen Dilemma entgeht Karl Esselborn, wenn er die Existenz von Individuen mit mehrfach-kulturellem Hintergrund als ein ‚Dazwischen‘ charakterisiert. Die wachsende Zahl solcher Existenzen nimmt er wiederum zum Anlass, die mittlerweile allgemein anerkannte Forderung, Migranten sollten sich zu ihrer Integrationswilligkeit bekennen, als einen Abwehrmechanismus zu verstehen:

„Ein Leben in den Zwischenräumen wird Normalität. Die Re-Ethnisierung der Kulturen und die Kulturalisierung von Migrationsprozessen dienen eher als Kampfmittel für nationale Integrität und Kohärenz bzw. zur Separierung und Ausgrenzung der Fremden, die integriert, amalgamiert werden sollen, ohne den Anspruch auf Selbstbestimmung und Fremdheit.“⁷¹⁷

Eine solche Tendenz kulturalisierter Migrationsprozesse, wie Esselborn sie charakterisiert, ist jedoch missverständlich. Zwar ist in der Integrationsforderung eingeschlossen, dass die deutsche Kultur anerkannt werden muss, jedoch bleibt die fremde Herkunft gerade als dauerhafte Basis *für* diese Forderung (positiv wie negativ) bestehen. Denn das Misstrauen, welches in der Forderung nach Integration enthalten ist, hat seinen Grund gerade nicht in einer objektiv zu verortenden Substantialität kultureller Differenz. Es dürfte klar geworden sein – im Lichte der obig erörterten Entwicklung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses –, dass das Urteil einer noch zu leistenden Integration migrantischer Minderheiten mit dem politischen Misstrauen verbunden ist, es mangle gerade den türkischstämmigen und muslimischen Migranten an Loyalität und Dienstbarkeit. Deren soziale Situation wird zum Beleg von Fremdheit und ihres fehlenden Willens, sich zu integrieren. Ebenso wie im multikulturellen Ideal, die fremde Herkunft als *positive* Basis fungiert, migrantische Minderheiten als bereicherndes Moment für die deutsche Gesellschaft anzuerkennen, fungiert sie nun als negative Basis, um eine fehlende Integration zu belegen.

Beide Momente – die positive wie negative Anerkennung kultureller Fremdheit – werden an der diskursiven Rolle deutlich, die Yadé Karas Roman im öffentlichen Diskurs zugeschrieben wird. So wird ihr Wenderoman speziell in Bezug auf die Figur Hasan sehr wohlwollend aufgenommen. Silvia Beaury schreibt in *Die Berliner Literaturkritik* beispielsweise, mit dem Protagonisten sei Kara ein „Angriff auf viele Klischees, die in deutschen Köpfen herumspuken“⁷¹⁸, gelungen. Jedoch entnimmt sie diesem Angriff gerade nicht die Infragestellung der kulturellen Subsumtionen, die Hasans Figur ablehnt. Vielmehr hebt Beaury in der Rückführung herrschender Klischees auf die deutsche kulturelle Identität deren Wirksamkeit als notwendig hervor. Ebenso sieht Cornelia Geissler in einem Artikel der *Berliner Zeitung* anhand von Karas Roman belegt, dass nationale Stereotype beständig seien. So kolportiert die Überschrift ihrer Rezension, der „Roman von Yadé Kara handelt von der Wende. Wie sie ein Türke in Berlin erlebt hat – und von den Klischees, die immer bleiben werden“.⁷¹⁹

Wird Karas Roman also die diskursive Rolle zugeschrieben, dafür zu bürgen, dass eine nationalkulturell bedingte Wahrnehmung schlicht existiere, so kommt konsequenterweise die Figur Hasan auf-

⁷¹⁶ Dörr, Volker C.: *Deutsche Migrantenliteratur. Von Gastarbeitern zu Kanakstas, von der Interkulturalität zur Hybridität*. In: Hoff, Karin (Hg.): *Literatur der Migration - Migration der Literatur*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2008, S. 24.

⁷¹⁷ Esselborn 2004: *Deutschsprachige Minderheitenliteratur als Gegenstand einer kulturwissenschaftlich orientierten „interkulturellen Literaturwissenschaft“*, S. 17.

⁷¹⁸ Beaury, Silvia: *Eigentlich ist alles so leicht. Das farbige, multikulturelle Berlin und seine Bewohner*. In: *Die Berliner Literaturkritik* vom 14.03.2003. <http://www.berlinerliteraturkritik.de/index.cfm?id=10&mat=1843>. Abgerufen am 21.10.2008 um 10:59 Uhr.

⁷¹⁹ Geissler, Cornelia: *Damals im Westen. Der Roman von Yade Kara handelt von der Wende. Wie sie ein Türke in Berlin erlebt hat - und von Klischees, die immer bleiben werden*. In: *Berliner Zeitung* vom 11.03.2003, S. 3.

grund seiner nicht-deutschen Herkunft positiv in den Blick. Geissler lobt die Perspektive des Romans, denn gerade Hasans „Herkunft und der dadurch geprägte Blick machen den Stoff umso interessanter. Einen türkischen Wenderoman hat es noch nicht gegeben“⁷²⁰. Auch Iris Alanyali zufolge ist *Selam Berlin* aufgrund der fremd-kulturellen Biographie seiner Autorin ein literarischer Beitrag, der Aufmerksamkeit verdiene, „weil hier die türkische Perspektive den Blick bestimmt“⁷²¹.

In den Rezensionen wird offenbar der ‚fremde Blick‘, der der Biografie von Yadé Kara zugute gehalten wird, zum ausschlaggebenden Argument für die literarische Qualität von *Selam Berlin*. Aus diesem Grund kann Alanyali wohl auch über „Redundanzen“ und mangelnde „Sorgfalt bei der Personenzeichnung“ in Karas Roman leicht hinweggehen.⁷²²

Mit dieser in den Rezensionen vorgebrachten Qualitätszuschreibung einer fremd-kulturellen Perspektive wird dem Inhalt von *Selam Berlin* also eine gewisse Irrelevanz attestiert. Die Leistung des Romans wird dementsprechend nicht ästhetischen oder anderen literaturimmanenten Kriterien entnommen. Vielmehr ergibt sie sich aus einer positiven Bezugnahme auf den im Roman *angegriffenen* Maßstab kultureller Zuweisungen. So wird *Selam Berlin* ausschließlich dafür gelobt, einen fremden *türkischen* Einblick zu gewähren. F. J. Görtz geht in die *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* noch weiter, wenn er den im Roman inszenierten Befund kultureller Ausschließlichkeit unterstreicht, der den „Türkenjungen, der sich im Brustton der Überzeugung als Berliner artikuliert“ ahnen lässt, „daß mit jenem denkwürdigen Abend im November des Jahres 1989 die mauergeschützte Heimeligkeit dahin ist und seine türkisch-deutsche Identität einen düsteren Schatten, wenn nicht einen abgrundtiefen Riß bekommen hat“⁷²³. Görtz stellt aus der Perspektive des wiedervereinigten Deutschlands und seiner nationalen Identität im Rückblick die harmonische Existenz einer Figur wie Hasan infrage, deren doppelt bestimmte Identität im Nachwende-Deutschland keine mehr sein könne.

Karas Roman lässt diese Interpretation einerseits gar nicht zu. Zwar erfährt Hasan seine kulturelle Bestimmung in der Nichtzugehörigkeit zur deutschen oder türkischen Identität. Seine doppelte Herkunft ist ihm jedoch nicht Anlass, daraus ein kulturelles Identitätsproblem abzuleiten. Andererseits drückt Görtz affirmativ an Hasans Identität das aus, was in Karas Roman am gegenwärtig vorherrschenden Urteil über die Koexistenz verschiedener Kulturen in Deutschland kritisch festgehalten wird. Der Standpunkt unvoreingenommener Anerkennung kultureller Vielfalt, im Begriff Multikulturalismus positiv gefasst, ist im politischen wie öffentlichen Diskurs ersetzt durch die Rückführung von Kultur auf ihren ausschließenden Charakter. Erstaunlicherweise wird Karas Roman die diskursive Rolle zugewiesen, der literarische Beleg und Ausweis genau dafür zu sein.

⁷²⁰ Ebd.

⁷²¹ Alanyali, Iris 2003: *Ein Leben im Transit*.

⁷²² Ebd.

⁷²³ Görtz, Franz Josef: *Ihr Liebling Kreuzberg. Was in den ersten Wochen geschah, als Berlin wieder zusammenwuchs und dabei immer größer wurde? Die Türkin Yadé Kara ist dazu ein Schelmenroman eingefallen*. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 11 vom 16.03.2003, S. 49.

2. Die Kritik fehlender Akzeptanz von kultureller Differenz – Murad Durmus' *Panoptikum. Deutschland den Türken* (2007)

2.1 Thema, narrativer Rahmen und formale Besonderheiten

Murad Durmus' Satire *Panoptikum. Deutschland den Türken. Oder. Wie kann man nur diese Türken assimilieren* verarbeitet die Frage, worin die im Werk inszenierten konfligierenden kulturellen Vorstellungen gründen. Dabei werden gerade solche Momente der zu Beginn des Abschnitts B erläuterten Kulturalisierung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses satirisch einer Kritik unterzogen, die einen kulturellen Antagonismus fortschreiben. Dies geschieht ganz und gar mit den Mitteln satirischer Schreibweise.

Harald Deutscher, Held und Repräsentationsfigur der deutschen Identität, muss Deutschland von den türkischen sogenannten Neo-Osmanen befreien. Diese haben infolge einer schleichenden Islamisierung das Land besetzt, alle Kirchen gegen Moscheen ausgetauscht, das Brandenburger Tor nach China (mitsamt den Harz-IV-Empfängern) verkauft und den Döner als Hauptgericht eingeführt.

Harald, der aus Liebeskummer nach Alaska geht, um Gold zu suchen, weil er aufgrund kultureller Gegensätze seine große Liebe, die türkischstämmige Ayşe, nicht heiraten darf, wird von seinem Vater nach mehr als zehn Jahren nach Deutschland zurückgeholt. Er ist die letzte Rettung für die Deutschen und Deutschland, da er als naturwissenschaftliches Genie eine Formel entwickelt hat, mit deren Hilfe er Menschen bestimmte Bewusstseinsinhalte einprogrammieren kann. Diese bahnbrechende Formel will Haralds Vater nutzen, um ein buntes, multikulturelles und weltoffenes Deutschland zu schaffen. Jedoch wird er von dem nationalistischen Rollstuhlfahrer Wolfram daran gehindert. Seinem nationalen Reinheitsgebot folgend, assimiliert Wolfram alle Türken in Deutschland und macht sie zu vorbildlichen Deutschen. Damit ist Deutschland zwar gerettet, jedoch stellt sich eine monokulturelle Tristesse ein, an der alle nicht Assimilierten schier verzweifeln. In dieser Situation macht Harald noch eine bahnbrechende Entdeckung. Er entwickelt eine Fernbedienung, mit der er mithilfe sogenannter Harmonyonen – Teilchen, die einen positiven Geist und die Kraft der Gerechtigkeit besitzen – die Gesellschaft aufgeschlossen gegenüber kultureller Vielfalt macht und die Utopie eines multikulturellen Deutschlands voller Toleranz, menschlicher Nächstenliebe, kulturellen Dialogs und wissenschaftlicher Rationalität Realität werden lässt.

In seiner kritischen Verfasstheit lässt sich Durmus satirischer Roman ohne Weiteres in die von Karin Yeşilada so bezeichnete „Minderheitensatire“ einordnen, die sie als „spezifisches Genre der literarischen Gegenwehr“ gegen einen seit den 90er-Jahren wiedererstarkten „Rechtsruck“ und der Zunahme kulturalistischer Argumentationen im öffentlichen Diskurs betrachtet.⁷²⁴ Evident ist, dass auch Durmus in seinem Roman die Situation in Deutschland problematisiert, und zwar mit den Mitteln der Satire. Hofmann weist wie Yeşilada dieser literarischen Form die immanente Eigenschaft zu, kritisch zu sein. Darüber hinaus gibt Hofmann diese Eigenschaft als das paradigmatisch bestimmende Motiv der interkulturellen Literatur an⁷²⁵:

„Die Satire zeigt die Kritik an einer bestimmten gesellschaftlichen Konstellation im Namen eines (implizit oder explizit formulierten) Ideals; dieses Ideal kann mit Elementen einer fremden Kultur verbunden sein.“⁷²⁶

⁷²⁴ Yeşilada 2000: *Topographien im tropischen Deutschland*, S. 331 f.

⁷²⁵ Dabei bezieht sich Hofmann auf Brechts Verfremdung, die eine Distanz zum dargestellten Objekt schafft – bei Hofmann ist dies die „Infragestellung starrer Normsysteme“, die er der interkulturellen Literatur insgesamt als ihre Kritik bescheinigt –, durch die „wir das das Eigene gewissermaßen mit den Augen des Fremden betrachten“. (Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 59 f.)

⁷²⁶ Ebd., S. 59.

Im Verfahren der Satire drückt sich also laut Hofmann eine Kritik aus, die auf gesellschaftliche Missstände hinweist. Bevor erläutert wird, wie Hofmann das kritische Moment interkultureller Literatur inhaltlich bestimmt, stellt sich daher die Frage nach der von ihm und Yeşilada supponierten allgemeinen Bestimmung der Satire als Mittel der Kritik. Folgt man dem *Metzler-Literatur-Lexikon*, so ist die Satire definiert als „eine Kunstform, in der sich der an einer Norm orientierte Spott über Erscheinungen der Wirklichkeit nicht direkt, sondern indirekt durch ästhetische Nachahmung ebendieser Wirklichkeit ausdrückt.“⁷²⁷ Dabei wird in dieser Bestimmung darauf Wert gelegt, dass die Norm, an der sich die Kritik ausrichtet, also das Ideal, wie die Wirklichkeit eigentlich beschaffen sei, der Satire nicht immanent ist, weswegen sie als „stets möglicher und sich jeweils neu realisierender Ausdruck einer bestimmten kritischen Einstellung“⁷²⁸ verstanden werden muss. Auch Helmut Arntzen geht davon aus, dass die Satire „nicht definitiv festzuschreiben“⁷²⁹ ist. Er bestimmt die Satire aus der Entrüstung des Autors heraus, die sich in der Sprache selbst potenziell wiederfinden lasse. Ihm zufolge nutzt der Autor das „Entrüstungspotenzial der Sprache selbst“ und dessen Möglichkeiten zur Realisation der Satire.⁷³⁰ Beiden Definitionen ist jedoch nicht zu entnehmen, inwiefern das satirische Verfahren selbst es überhaupt leiste, Mittel der literarischen Kritik zu sein. Während im *Metzler-Literatur-Lexikon* noch auf die künstlerische Inszenierung einer Wirklichkeit verwiesen wird, durch die indirekt eine Kritik mittels Spott geäußert werde, argumentiert Arntzen gar völlig an der Bestimmung des fraglichen Gegenstands vorbei. Die Kritik, die sich seines Erachtens in der Satire äußert, betrachtet er als Eigenschaft der Sprache selbst. Weil Sprache für sich kritisch sei, lässt sich laut Arntzen die Satire und damit die Kritik des Autors realisieren. Damit ist die Satire jedoch im Modus der Möglichkeit gedacht, die, um selbst realisiert werden zu können, auf das Entrüstungspotenzial der Sprache angewiesen ist. Arntzen geht also von der Satire aus, ohne auf sie einzugehen, wenn er sie als Verhältnis zu den Bedingungen, wie sie realisiert werden kann, bestimmt.

Ertragreicher scheint daher Jürgen Brummacks Artikel zur Satire und zum satirischen Roman im *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Dort fasst er die wesentlichen Momente der Satire folgendermaßen zusammen:

„Ihre Konstituenten sind erstens der Angriff auf irgendein nichtfiktives, erkennbares und aktuell wirksames Objekt individueller oder allgemeiner Art; zweitens die Normbindung des Angriffs: daß er wenigstens dem Anspruch nach nicht rein privat motivierter Feindseligkeit entspringt, sondern helfen soll, eine Norm oder Idee durchzusetzen; drittens seine Indirektheit: sie kann notwendig sein (weil ein direkter Zugriff prinzipiell nicht möglich ist), erzwungen (weil das Objekt durch Macht, Gesetz oder Sitte vor einem direkten Angriff geschützt ist) oder bloß taktisch (der besseren Wirkung wegen gewählt).“⁷³¹

Damit ist – wie auch im *Metzler-Literatur-Lexikon* – die Satire als ästhetisches Mittel bestimmt, eine Kritik zu formulieren. Jedoch wird, abgesehen davon, dass die Kritik laut Brummack im Namen einer überindividuellen Norm oder Idee geäußert wird, nicht deutlich, wie diese „indirekte“ Kritik ihren spezifischen satirischen Charakter erhält. Zwar hält Brummack an ihrem Formprinzip insofern fest, dass sie dadurch „besonders zu Bloßstellung und Entlarvung geeignet“ sei. Jedoch

⁷²⁷ Schweikle, Günther; Schweikle, Irmgard (Hgg.): *Metzler-Literatur-Lexikon: Begriffe und Definitionen*. Stuttgart: Metzler 1990, S. 408.

⁷²⁸ Ebd.

⁷²⁹ Arntzen, Helmut: *Satire in der deutschen Literatur. Geschichte und Theorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. X. (Bd. 1. *Vom 12. bis zum 17. Jahrhundert*)

⁷³⁰ Vgl. Arntzen, S. 14.

⁷³¹ Brummack, Jürgen: „Satire“ & „Satirischer Roman“. In: Kohlschmidt, Werner; Mohr, Wolfgang (Hgg.): *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. 2. Aufl. Berlin, New York: de Gruyter 1977, S. 602. (Bd. 3.)

kommt er erst in Hinblick auf den satirischen Roman auf das maßgebliche satirische Verfahren selbst zu sprechen. Dort zitiert er Schillers berühmte Begriffsbestimmung, dass in der Satire die Wirklichkeit als Mangel dem Ideal als der höchsten Realität gegenübergestellt werde.⁷³² Bernhard Spies paraphrasiert eben dieses als *das Verfahren* der Satire, wenn er schreibt, dass in ihr die Wirklichkeit „im Lichte einer idealen Ordnung [...] als idealwidrig und daher nichtig“ gezeichnet werde.⁷³³

Insofern also die Wirklichkeit sich in der Satire als Verkehrung einer eigentlichen Idee oder Norm anschaulich macht, deutet sie gleichermaßen auf die Macht und Gültigkeit dieses Ideals. Ex negativo verweist so die Darstellung der verkehrten Welt auf eine eigentliche als deren innerstes Gesetz. Für das so bestimmte satirische Verfahren bedeutet dies, dass radikalisierte hyperbolische Momente des ‚Verkehrten‘ verwendet werden, um dieses ‚Falsche‘ als solches zu kennzeichnen. Gleichermaßen wird dem Falschen sein eigentlich Richtiges als idealer Maßstab gegenübergestellt, und zwar am Objekt der Satire selbst. Da sich die kritisierte Sache als Abweichung des Ideals darstellt, deswegen jedoch zum Ideal fähig sein muss, muss der Maßstab der Kritik sich am kritisierten Objekt als eigentlicher schon eingeschrieben haben. Diesen Punkt aufnehmend schreibt Spies, dass der satirische Text seine „„Objekte“ aus deren Defizit gegenüber dem zugrunde gelegten Maßstab“ konstruiert und diese dementsprechend mit den Mitteln der Verfremdung, Entstellung, Übertreibung, Verzerrung entstellt.⁷³⁴ Die Spezifik der Satire lässt sich also im Verfahren fassen, eine verkehrte Welt darzustellen, die selbst das Moment ihrer Kritik beinhaltet. Kritisch ist sie also, indem sie ex negativo auf einen ihr eigentlich zugrunde liegenden Maßstab, der sie regiert, rekurriert. Insofern stellt sich für die folgende Analyse die Frage, wie die werkspezifische Kritik der Satire sich ausnimmt und was der ihr zugrunde liegende Maßstab beinhaltet. Denn da dem Verfahren der Satire selbst die in ihr zur Anschauung kommenden konkreten ideellen Maßstäbe nicht immanent sind, müssen sie dem Werk entnommen werden.⁷³⁵ Wie oben erwähnt, erkennt Michael Hofmann jedoch an der deutsch-türkischen Literatur im Allgemeinen eine sie auszeichnende Spezifik von Kritik. Seiner Bestimmung nach ist die in ihr vorhandene satirische Schreibweise ‚bloß‘ eine Form der kritischen Bezugnahme auf das von ihm in allen deutsch-türkischen literarischen Werken erkannten angegriffenen Objekt:

„In der interkulturellen Konstellation der deutsch-türkischen Literatur geht es nämlich zuerst und dezidiert um die Überwindung klischeehafter Bilder des Deutschen wie des Türkischen. Und nicht nur die Existenz von Klischeebildern wird herausgestellt und kritisiert, auch die den Stereotypen zugrundeliegenden Vorstellungen, es existierten homogene Kulturen mit klar definierten Eigenschaften, wird zurückgewiesen.“⁷³⁶

Als prioritäres Motiv aller Erzählungen der deutsch-türkischen Literatur betrachtet Hofmann also die Kritik an falschen stereotypen Vorstellungen in Bezug auf die nationalkulturellen Eigenarten

⁷³² Vgl. ebd., S. 614.

⁷³³ Spies, Bernhard: *Feuer im Palast zu Liliput. Überlegungen zu Satire und Grotteske im Zeitalter der Aufklärung*. In: *Arcadia* 1995, S. 304. (Bd. 30.)

⁷³⁴ Spies, Bernhard: „*Da die erhabene Hohlheit die gewöhnliche nur vergrößert ...*“. *Satire und Ästhetik in Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften“*. In: Gruber, Bettina; Plumpe, Gerhard (Hgg.): *Romantik und Ästhetizismus: Festschrift für Paul Gerhard Kussmann*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999, S. 208.

⁷³⁵ Spies verweist darüber hinaus mit Blick auf Musils *Mann ohne Eigenschaften* auf eine nicht notwendige Füllung der ideellen Maßstäbe und trennt somit das literarische Verfahren der Satire von einem ihr zwangsläufig zugrunde liegenden Ideal: „Dieser vielleicht befremdliche Befund enthält einen Hinweis, dem nachzugehen sich lohnt. [...] Er deutet darauf hin, dass das ästhetische Verfahren satirischer Depotenzierung von Geltungsansprüchen, dem in der Tat ein Verweis auf einen positiven Standpunkt des Negierens immanent ist, auch dann funktioniert, wenn der Satiriker ein solches Positivum nicht anzubieten hat. [...] Es wäre dies eine Satire, deren Geltungsgrund und eigentlicher Inhalt vom moralisch-weltanschaulichen Gehalt zur ästhetischen Methode satirischen Schreibens verschoben ist.“ (Spies 1999: „*Da die erhabene Hohlheit die gewöhnliche nur vergrößert ...*“, S. 200.)

⁷³⁶ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 196.

deutscher und türkischer Kultur und einer ihnen zugrunde liegenden Homogenität. Diese eindeutige Motivation realisiert sich laut Hofmann, indem verfremdende Mechanismen zu Anwendung kommen. Dadurch werde eine kulturalistische Rezeptionshaltung in Form eindeutiger kultureller Zuschreibungen insofern verhindert, als dass diese Verfremdungen „es dem Leser verbieten, sich in einer bequemen Rezeptionsperspektive einzuschließen“. Dadurch würden „die Erwartungen enttäuscht und weder der deutschen noch der (deutsch-)türkischen Leserschaft Identifikationsangebote“ geliefert.⁷³⁷ Inwiefern sich in Durmus' Satire eine solche präfigurierte Rezeptionshaltung durch die spezifische Ausgestaltung des Textes wiederfinden lässt, die Hofmann allgemein in der deutsch-türkischen Literatur erkennt, wird ebenso im Zuge der folgenden Analyse zu überprüfen sein wie der Befund von Simone Höfer, dass in der interkulturellen Literatur allgemein das Thema der Heimatsuche und das Leben zwischen zwei kulturellen Welten ein wesentliches Moment sei.⁷³⁸

Die Analyse selbst geht der Frage nach, *worin* die sich satirisch ausnehmende Kritik *Panoptikums* in Bezug auf den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs besteht und wie sie sich Anschauung verleiht.

Da sich weder Rezensionen im öffentlichen Diskurs finden lassen, noch darüber hinaus eine literaturwissenschaftliche Befassung mit Durmus' Satire bisher stattgefunden hat, beschränkt sich dieses Kapitel auf die angesprochenen Momente.

2.2 Didaxe und Figurenkonstellation

Folgt man Bernhard Spies, so lässt sich seit der Aufklärung die Entwicklung nachvollziehen, dass die Satire literarischer wird. Dies hat Folgen für ihre Figurenkonstellation und ihr kritisches Potenzial:

„Der Rückzug der Normfigur ist charakteristisch [...] für die Satire des 18. Jahrhunderts insgesamt. Er markiert einen weiteren Schritt in der Literarisierung der Satire, die eine übergreifende Entwicklungstendenz der europäischen Satire seit der Reformationszeit darstellt. Sie besteht, kurz gesagt, darin, daß sich das Verhältnis von direkter Belehrung und satirischer Darstellung verschiebt, und zwar zugunsten der Darstellung.“⁷³⁹

Dass der Vertreter der idealen Maßstäbe verschwindet, die der kritisierten literarischen Wirklichkeit eigentlich eingeschrieben sind, ist also selbst schon als ein Schritt zur Literarisierung der Satire zu begreifen. Dies hat zugleich zur Folge, dass die Satire an Standfestigkeit verliert. Denn durch „die literarische Darstellung soll das satirische Objekt sich selbst denunzieren und den Leser anhalten, selbstständig auf die Maßstäbe zurückzuschließen, vor denen die falsche Welt sich ins Unrecht setzt“.⁷⁴⁰ Dadurch wird jedoch ein Widerspruch offenbar, der sich in einer Existenz der idealen, die

⁷³⁷ Ebd., S. 196 f.

⁷³⁸ Zur Thematik der Migranteliteratur neuerer Art schreibt Höfer: „Die zweite und dritte Generation beschäftigt sich vielmehr mit ihrer Situation in Deutschland, ihr Status des ‚Dazwischenseins‘, zwischen zwei Welten, zwei Kulturen, wird dabei ebenso thematisiert, wie die Suche nach einer Heimat, die es nicht zu geben scheint, da sie in Deutschland nicht akzeptiert werden und auch nicht im Land ihrer Eltern zu Hause sind.“ (Höfer 2007: *Interkulturelle Erzählverfahren*, S. 20.) Ganz selbstverständlich geht Höfer davon aus, dass das Bedürfnis nach kultureller Zugehörigkeit beziehungsweise gesellschaftlicher Akzeptanz der individuellen ‚gerechtfertigten‘ Teilnahme an der Gesellschaft als kollektives Mitglied das Movens jeder literarischen Befassung (von Migranten) mit der interkulturellen Situation in Deutschland sei. Dabei unterstellt sie dieses Bedürfnis nach einer kollektiven Identität also nach der Akzeptanz eigener Zugehörigkeit, ohne eine inhaltliche Bestimmung zu formulieren und ohne die Möglichkeit einer geistigen Auseinandersetzung zur Disposition zu stellen. Teil einer Kultur oder anders sich konstituierenden Kollektivs zu sein, wird somit als Bedürfnis per se bestimmt und damit in den Rang einer anthropologischen Konstante erhoben.

⁷³⁹ Spies 1995: *Feuer im Palast zu Lilliput*, S. 303 f.

⁷⁴⁰ Ebd., S. 304.

Wirklichkeit doch eigentlich bestimmenden Maßstäbe, die jedoch in der Darstellung derselben überhaupt nicht mehr vorkommen, äußert.⁷⁴¹

In Murad Durmus' Satire ist diese moderne Entwicklung satirischer Schreibweise nicht vollzogen. Vielmehr bildet *Panoptikum* ein Beispiel für eine Satire, die auf die explizite Didaxe ausgerichtet ist. Als ein erster Hinweis dafür kann die Explikation des höheren Standpunkts, unter dem sie zu lesen ist, herangezogen werden. Noch vor Beginn der eigentlichen Erzählung offenbart sich in *Panoptikum* der Autor mit dem pädagogischen Anliegen der Belehrung, dem die Satire im Folgenden dienen soll.⁷⁴² Die erste Seite ist mit der Äußerung: „Für ein buntes Deutschland“ betitelt.⁷⁴³ Dieser Hinweis und die Kennzeichnung des Buchcovers als „Romansatire“ beinhalten die Intention, den Standpunkt der Geschichte, kulturelle Toleranz und Akzeptanz zu befürworten, herauszustellen. Zugleich weist der Roman, indem er als Satire gekennzeichnet ist, seinen Inhalt als indirekten aus. So bietet der Roman nur noch schwer die Möglichkeit für eine Rezeptionshaltung, die literarisch gezeichnete ‚verkehrte‘ Welt *ernst zu nehmen*. Dass in Durmus' Werk explizit eine ‚Lehre‘ verfolgt wird, offenbart sich darüber gänzlich, dass einzelne Figuren die idealen Maßstäbe in direkter Rede äußern. Diese Figuren verkörpern bei Durmus eine Idee beziehungsweise eine stereotype Zuschreibung und sind nicht als individuell gezeichnete Charaktere zu verstehen.⁷⁴⁴ So versinnbildlicht der Protagonist Harald Deutscher nicht nur dem Namen nach den Idealtypus der der verkehrten Wirklichkeit zugrunde liegenden guten Maßstäbe. Er vereinigt in seiner Figur als Wissenschaftler, der die türkischstämmige Ayşe und sein Land liebt, das Ideal von rationaler Vernunft, kultureller Toleranz und ‚gesundem Nationalbewusstsein‘ des Deutschen schlechthin. So empfindet er beispielsweise den Ruf des Muezzins – dies ist der islamische Ausrufer der Zeiten des Gebets im Islam – als wunderschön und denkt:

„Man muss sich zuallererst dem Neuen vorurteilslos öffnen, und erst wenn man es erfahren hat bzw. verstanden hat, sollte man darüber urteilen.“⁷⁴⁵

Dieser Imperativ der Vorurteilsfreiheit, den der Held als eigene Erfahrung macht und äußert, ist in das Handlungsgeschehen eingebaut. Zugleich fallen diese Gedanken respektive Lehrsätze vollständig aus den praktizierten kulturellen Antagonismen heraus, die ansonsten die erzählte Wirklichkeit bestimmen. Die fiktionale Realität ist nämlich nach der Übernahme Deutschlands durch die Türken von der weitgehenden Auslöschung aller deutschen Eigenarten geprägt, die durch stereotype türkische ersetzt und zudem auf dem Vormarsch sind, auch noch die letzten Reste deutscher Kultur zu vernichten. Allein Ostberlin wird noch von Deutschen unter der Führung von Haralds Vater Karl-Gustav beherrscht, die, indem sie Volksmusik spielen und den Geruch von Schweinebraten verbreiten, bisher eine Übernahme verhindern konnten. Toleranz, Vernunft oder gar Dialog und kulturelles

⁷⁴¹ Spies fasst diesen Widerspruch so: „Der moderne Satiriker des 18. Jahrhunderts beharrt nämlich dergestalt auf der Gültigkeit seines Ideals, daß er von nichts anderem mehr spricht als von dem, was dem Ideal entgegensteht.“ (Spies 1995: *Feuer im Palast zu Lilliput*, S. 305.)

⁷⁴² Obwohl in Durmus' Roman der Erzähler erst im Anschluss an die Geschichte dem Leser seinen Standpunkt explizit nahebringt, kommt diese Art der Darstellung des Standpunkts dem satirischen Schreiben vor der Aufklärung, wo das didaktische Moment im Vordergrund stand, sehr nahe: „Noch in den Narren-Satiren der Reformationszeit war es üblich, daß der Autor dem Leser seine Maßstäbe einer guten Ordnung in direkter Rede unterbreitete und die satirische Vergegenwärtigung verkehrter Denk- und Verhaltensweisen die Funktion von Beispielen hatte, die dazu dienten, die direkte Didaxe zu illustrieren. Ein schlagendes Beispiel dafür bietet Sebastian Brants Narrenschiff (1494), in dem die narrative Darstellung des Verkehrten nur ein kleiner Teil des Buches ausmacht.“ (Spies 1995: *Feuer im Palast zu Lilliput*, S. 304.)

⁷⁴³ Vgl. Durmus, Murad: *Panoptikum. Deutschland den Türken. Oder. Wie kann man diese Türken nur assimilieren?* Norderstedt: Books on Demand GmbH 2007, S. 5.

⁷⁴⁴ In Bezug auf die Typisierung der Charaktere ist Durmus' Satire gar mit der konstruktiv moralisch-kritischen Satire des 18. Jahrhunderts zu vergleichen, eine Satire, die sich „auf Wahrheit, Moral und Menschenliebe beruft“ und „stets fingierte Namen“ benutzt. (Brummack 1977: „Satire“ & „Satirischer Roman“, S. 610.)

⁷⁴⁵ Durmus 2007: *Panoptikum*, S. 70.

Miteinander sind keine in dieser Realität geltenden Praktiken. Vielmehr tobt ein Kulturkampf, der mit den jeweiligen kulturellen Eigenarten ausgefochten wird: Schweinefleisch wird als Kampfmittel gegen Döner und deutsche Volksmusik gegen türkische Lautstärke eingesetzt.

Als durch gute kulturelle, moralische und rationale Bestimmungen typisierte Figur bildet der Protagonist Harald, ebenso wie die ihm zur Seite stehenden Personen, also die Ausnahme der ansonsten geltenden Maßstäbe. Wie er sind diese jeweils als überhöhter Idealtypus mit Symbolcharakter konstruiert. Haralds Vater Karl-Gustav, der zudem das Institut zur Rettung der deutschen Sprache leitet, ist abgesehen vom Genie derselbe Typus wie sein Sohn und sehnt sich darüber hinaus nach einem kulturellen Dialog.

Haralds bester Freund Gerd, der wie er „Physik, Mathematik, Philosophie und Biologie studiert“ hat und zudem sein „einziger Freund“ ist, zeichnet sich schon allein über seine Homosexualität als toleranter Charakter aus.⁷⁴⁶ Jedoch ist die wesentliche Funktion seiner Figur durch eine kulturelle Vermittlerposition bestimmt, die durch Haralds herausragendes Gesangstalent veranschaulicht wird. Dieses nutzt er dazu, bei der Talentshow „Deutschland sucht den Muezzin“⁷⁴⁷ mitzumachen, die er gewinnt und damit zum Muezzin der größten Moschee Berlins und am Ende der Geschichte gar zum bekanntesten Sänger islamisch-religiöser Lieder wird. Somit steht er als homosexueller und christlicher „Ilahi-Sänger“⁷⁴⁸ für die Vereinbarkeit und produktive Zusammenführung kultureller Differenzen. Ayşe, die große Liebe Haralds, zeichnet sich dadurch aus, dass ihre Figur die kulturellen Positiva des türkischen Anatoliens in sich vereinigt. Leidenschaft und Loyalität sind ebenso wie ihr archaisches wildes Selbstbewusstsein, was sie zur „anatolischen Prinzessin“⁷⁴⁹ macht, Bestimmungsmomente ihrer Figur. Genau dafür und deswegen schätzt Harald sie. Er „liebte besonders ihre anatolischen Verhaltensmuster. Ihr Einfühlungsvermögen, ihren Humor, ihre von Sinnlichkeit quellenden Augen und ihre besitzergreifenden Handlungen“.⁷⁵⁰ In Haralds Erinnerungen an die gemeinsame Kindheit zeigt sich dies:

„Ayşe war die erste Frau, die Harald geküsst hatte. Ayşe war die einzige Frau, die Harald jemals wirklich geliebt hatte. Er erinnerte sich, wie er ihr im Abschlussjahr des Kindergartens seine Liebe beichten wollte. Er sammelte all sein Mut [sic!], ging zu ihr und küsste sie auf den Mund. Daraufhin wurde Ayşe unendlich wütend und verprügelte ihn. Als klein Harald durch Ayşes leidenschaftliche Schläge [...] zu Boden ging, stürmten Mini-Osmanen herbei und verpassten ihm schmerzliche Fußtritte. Daraufhin krepelte Ayşe wutentbrannt ihre Ärmel hoch und verprügelte die Mini-Osmanen. Sie schlug so heftig zu, dass einer von ihnen sogar seinen Zahn verlor. Als die Mini-Osmanen die Flucht ergriffen, reichte Ayşe Harald die Hand und half ihm aufzustehen. [...] Bei der Einschulungszeremonie geschah dann etwas Unglaubliches. An diesem Tag küsste Ayşe dann völlig unerwartet Harald auf die Backe.“⁷⁵¹

⁷⁴⁶ Vgl., ebd., S. 53.

⁷⁴⁷ Vgl., ebd., S. 56. Die Anspielung auf die weltweit erfolgreiche Castingshow *Pop Idol*, die in Deutschland unter dem Namen *Deutschland sucht den Superstar* bekannt ist, dient an dieser Stelle als ironischer Verweis auf die instrumentelle Religionsauffassung der Deutschland beherrschenden Osmanen. Eine Funktion wie die des Gebetsrufers, die dem Zweck der Verkündigung der religiösen Pflicht also der Unterwerfung des Gläubigen unter seinen Gott im Gebet dient, ist von religiöser Ernsthaftigkeit durchsetzt. Die Besetzung dieses Amtes mittels einer Castingshow wie *Deutschland sucht den Superstar* zu ermitteln, ersetzt diese Ernsthaftigkeit. Denn neben dem Konzept, ein Gesangstalent darüber zu ermitteln, dass es sich gegen seinesgleichen durchsetzen muss, steht bei dieser Show die Unterhaltung des Zuschauers, der sich einerseits mit den Konkurrenten identifiziert und andererseits in der Belustigung über selbst ernannte Talente über sie erhebt, im Vordergrund. Insofern erinnert dieses Spektakel im Namen der Religion an eine Belohnung des Volks für seine Benutzbarkeit.

⁷⁴⁸ Durmus 2007: *Panoptikum*, S. 139.

⁷⁴⁹ Ebd.

⁷⁵⁰ Ebd., S. 102.

⁷⁵¹ Ebd., S. 66 f.

Nicht nur, dass Ayşe den Vorstoß vom vierjährigen Harald damit beantwortet, ihn leidenschaftlich zu bestrafen, durch ihre Kampffaktion gegen die Angreifer erweist sie sich darüber hinaus als von ihnen explizit Unterschiedene. Anstatt wie die schon durch die Bezeichnung auf ihre subjektlose schlechte Kulturalität reduzierten Kinder in der Masse auf einen Einzelnen am Boden liegenden Wehrlosen einzuprügeln, zeigt Ayşes sofortiges Eingreifen ihren ehrenhaften Charakter. Der in Deutschland aufgewachsene Türke Mustafa, der den Deutschen bei der Rettung des Landes behilflich ist, ist die Inkarnation der Symbiose des eigentlichen islamischen Glaubens und deutscher Tugenden:

„Mustafa war ein Türke. [...] Er war ein wohlzogener gläubiger Moslem. [...] Mustafa war ein mutiger Mann. Die meisten Gleichgesinnten hatten Deutschland verlassen und lebten in der mittlerweile frommen und absolut gerechten Türkei. Doch Mustafa wollte seine ‚alte‘ Heimat nicht im Stich lassen. Er hatte ihr so viel zu verdanken: seine Bildung, demokratische Denkweise, Fleiß, Gründlichkeit und vieles mehr. Er wollte das alte Deutschland zurückhaben. Dafür war er sogar bereit [sic!] sein Leben zu opfern. Mustafa war ein vorbildlicher Türke.“⁷⁵²

In der Zusammenfassung aller herausragenden positiven deutschen Eigenschaften in Verbindung mit einer gebildeten und ehrenhaften Religiosität wirkt Mustafa als Gegenbild zu den Osmanen fast schon wie eine Karikatur einer türkisch-deutschen Identität. Dieser Eindruck stellt sich ein, da er wie alle Figuren – einschließlich des Protagonisten – die Zusammenstellung stereotyper national-kultureller Kollektiveigenschaften ist. Im Gegensatz zu allen anderen Figuren ist Mustafa jedoch ambivalent gezeichnet. Er bildet zwar als religiös aufgeklärter Türke, der ebenso wie Harald und Karl-Gustav für eine multikulturelle Gesellschaft kämpft, das Pendant zu den Neo-Osmanen. Seine Figur ist jedoch ebenso als stereotypes Bild eines erfolgreich integrierten Türken gezeichnet, dessen Herkunft sich letztlich nur noch in der Bezeichnung und der Religion begründet, aber nicht mehr in einer kulturellen Charakteristik, wie es zum Beispiel bei Ayşe der Fall ist. Die Ambivalenz besteht also in der positiven Zeichnung seiner Figur als Gegenbild zu den neo-osmanischen Türken, die gleichermaßen als hyper-angepasster Deutsch-Türke überzeichnet ist.

Insofern sind also alle Figuren ausschließlich auf die (stereotypen) Bestimmungen der jeweiligen Nationalkultur reduziert, abgesehen von denjenigen, die Vernunft und Rationalität zum handlungsbestimmenden Moment erheben. Sie sind daher Sinnbilder der Idee kultureller Akzeptanz, rationaler Vernunft und der positiven Eigenarten der jeweiligen Kultur. Zugleich existiert ihr genaues Gegenbild, was auf dieselbe Art und Weise konstruiert ist, und im Gegensatz zum Held und seinen Helfern bestimmen diese Figuren die satirische Wirklichkeit. Sie verkörpern zum einen die Idee kultureller Ausschließlichkeit und Assimilation und zum anderen kritisierte Momente ‚schlechter‘ nationalkultureller Bestimmungen. Der rollstuhlfahrende Wolfram⁷⁵³ ist das Musterbeispiel für die deutsche Variante dieser Attribuierung. Als nationalistischer Verfechter des Deutschtums wirkt er nicht nur wie ein „übermotivierter SS-Mann“⁷⁵⁴, sondern äußert sich auch in diesem Sinne. Seinem Verständnis nach hilft den unterworfenen Deutschen nur eines gegen die Osmanen: „Wir sollten sie einfach platt walzen. Nur ein Genozid löst das Problem!“⁷⁵⁵ Die von ihm geäußerten explizit faschistischen Ansichten, in denen ein Völkermord die angemessene Strategie darstellt, die Deutschen

⁷⁵² Ebd., S. 46.

⁷⁵³ Die Anspielung auf den ehemaligen Innenminister Wolfgang Schäuble ist offensichtlich und wird noch expliziter, wenn die Figur Wolfram nach der Assimilation aller Türken zu guten Deutschen zum Innenminister ernannt wird. Die satirisch geäußerte Kritik am Politiker Schäuble, die seine politischen Taten und Gesetze seines Ministeriums – man erinnere sich an die Verschärfung der Sicherheitsgesetzgebung oder Ausländer- und Einwanderergesetzgebung – auf eine singuläre psychische Deformation zurückführt, relativiert gleichermaßen alle tatsächlichen politischen Aktionen als nicht ernstzunehmende.

⁷⁵⁴ Ebd., S. 86.

⁷⁵⁵ Ebd., S. 40.

zu retten, offenbaren sich durch seine psychische Disposition jedoch als Spinnerei und singulärer Wahnsinn. Weil Wolframs Ansichten ausschließlich als seinem deformierten Geist geschuldete dargestellt werden, sind sie selbst jeder Nachvollziehbarkeit entzogen: „Wolfram, bring mich nicht zur Weißglut. Hast Du etwa wieder vergessen deine Tabletten zu nehmen? Jetzt geh und nimm deine Arznei!“⁷⁵⁶ Der so überzeichneten und der Lächerlichkeit preisgegebenen Figur des nationalistischen Deutschen steht sein türkisches Komplement durch die Figur Ali gegenüber. Dieser verweist schon wie der Protagonist Harald Deutscher durch seinen Namen pars pro toto auf das türkische Kollektiv und das es bestimmende Türkischsein. Seine Ansichten stehen für die der Osmanen im Allgemeinen, die mit ihren osmanisch-türkischen Eigenarten Deutschland beherrschen. Neben der schon erwähnten Hauptmahlzeit des Döners zeichnet sich Ali durch schlechte Deutschkenntnisse, ein gewalttätiges patriarchalisches Ehrgefühl, eine große Abneigung gegen die Deutschen, ein unreflektiertes religiöses Untertanenbewusstsein und wie alle Osmanen durch kunstvoll gegelte Haare aus.⁷⁵⁷ Damit figuriert Ali als die stereotype Überhöhung eines Bildes von in Deutschland lebenden Türken, das in den Debatten um eine gescheiterte Integration, ebenso wie über die Existenz von Parallelgesellschaften im öffentlichen Diskurs kursiert und durch Einzelbeispiele dokumentiert wird. Indem die Figur Ali diesem Bild literarische Realität verleiht, und zwar getrennt von der Plausibilität eines damit vorgebrachten und ins Recht gesetzten Standpunktes, wie es im öffentlichen Diskurs der Fall ist, weist seine Figur jedoch in der ihr eigenen Allgegenwart schon über sich als Hyperbolik hinaus.⁷⁵⁸ Denn die kulturalistische Subsumtion von Alis Figur unter rein negative Merkmale wird als solche kenntlich und erhält damit parodistische Züge.

Im Gegensatz zur literarisierten (modernen) Satire, wo es keinen Hinweis auf die idealen Ordnungsvorstellungen gibt, vor der die dargestellte Wirklichkeit sich desavouiert, offenbaren sich diese in *Panoptikum* nicht nur durch ihre Existenz in Normfiguren, die sie vertreten. Indem die hyperbolisch verzerrte Wirklichkeit in die Realität dieser idealen Ordnung als fiktional verwirklichte Utopie überführt wird, expliziert sich das pädagogische Anliegen von Durmus' Satire: Es besteht nämlich in der Forderung nach einer harmonischen Gesellschaft, die sich durch eine vernunftmäßige kulturelle Vielfalt auszeichnet.

Wie sich diese Forderung nun anhand der vorgestellten Figuren und im erzählten Geschehen in der Satire niederschlägt und worin ihre Kritik konkret besteht, wird in den folgenden Kapiteln zu erläutern sein.

⁷⁵⁶ Ebd., S. 41.

⁷⁵⁷ Ali wird von Harald als Testperson für die Assimilation benutzt, wobei er diese Ansichten zum Besten gibt. So antwortet er zum Beispiel auf die Frage von Harald, was er tun würde, wenn ein Deutscher mit seiner Schwester flirten würde: „Ich schwöre, ich würde diesem Schweinehund so die Fresse polieren, oh Moruk ich... ich würde ihm den Schwanz abhacken.“ Seine Antwort auf Haralds Frage, ob er es gerecht finde, dass Türken mit deutsche Frauen, türkische Frauen jedoch nicht mit deutschen Männern schlafen dürften, fällt ebenso unbegründet wie aggressiv aus: „Deutsche Männer sind alle Schwuchtel. Deutsche Männer sind wie Kartoffel. Nichts besonderes, weißt du. Sie sind alle Feiglinge und sehen einfach scheiße aus. Harald: Du hast meine Frage nicht beantwortet. Ali: Fick dich doch. Du laberst wie eine Schwuchtel. Was ungerecht oder was weiß ich. Schwuchtel bleibt Schwuchtel.“ (Ebd., S. 88.)

⁷⁵⁸ In den Debatten um eine gescheiterte Integration, der Leitkultur oder den Parallelgesellschaften sind solche Stereotype der Beleg einer zur deutschen Gemeinschaft zu leistenden Willensbekundung oder sie werden gar als feindliche Gesinnung stilisiert – und zwar immer aufgrund der fremden Herkunft und Kultur. Unterstellt ist dabei stets, dass es also am Willen hängt, den Anforderungen der Integration nachzukommen, die Migranten es also auch könnten.

2.3 Die satirische Verkehrung der Welt als Kritik

2.3.1 Die Inszenierung der Osmanisierung Deutschlands durch die Verschwörung der Tülliminaten

Harald Deutscher wird als exzentrische Figur eines Wissenschaftlers in Szene gesetzt. Sein wissenschaftliches Interesse, welches ihn über Russland nach Alaska führt, weist ihn als Ausnahme und nicht als Regelfall einer normalen deutschen Existenz aus. Durch die Genialität seines Geistes und die Absurdität, mit der Forscherdrang und Forschungsobjekt korrelieren, zeigt sich hyperbolisch seine Besonderheit. Harald will nämlich „die Geschichte der ehemaligen deutschen Goldgräber entlang des Yukon Rivers erforschen“, da er dies als möglichen Ausweg einer Sinnkrise versteht, in die ihn der vergebliche Versuch gebracht hat, die Quantentheorie zu verinnerlichen.⁷⁵⁹ Um Depressionen zu entgehen, will er drei Monate in Alaska forschen. Weil er auf dem Weg dorthin allerdings allein drei Jahre in Sankt Petersburg verbringt und russisch lernt, um die Erkenntnis zu erlangen, dass Dostojewskis *Schuld und Sühne* „in der Originalsprache zu lesen und dabei am Handlungsort zu sein [...] die Erlebnisqualität des Gelesenen um ein Vielfaches“ potenziert⁷⁶⁰, verlängert sich sein Auslandsaufenthalt auf mehr als zehn Jahre. Diese Figur, die sieben Jahre damit zubringt, das Goldgräberleben des deutschen Gottfried Goldloser in Alaska nachzuahmen, erreicht eines Tages der Brief seines Vaters. Er bittet ihn als letzte Rettung der Deutschen, nach Hause zurückzukehren:

„Unsere Heimat ist nicht wieder zu erkennen. [...] Die Zahl der Türken hat sich seither verzehnfacht. Die türkischen Frauen sind wahre Gebärmaschinen; Kinderproduktion am Fließband, sage ich Dir. Die schmeißen die Kinder raus wie der Automat die Zigarettenschachteln. Die Türken haben schleichend unser Land erobert. [...] Mittlerweile wird in den Schulen die Osmanische Geschichte als Hauptfach gelehrt [...] Die Städte sind übersät mit Moscheen, verrauchten Cafés, Döner Buden, Satellitenschüsseln, Wettbüros usw. Wir (die Deutschen) sind in den östlichen Teil Deutschland vertrieben worden. Die anderen Ausländer sind in ihre Heimat geflüchtet. Viele von uns sind ausgewandert. [...] Diejenigen, die geblieben sind, sind entweder zum Türkentum konvertiert oder ordnen sich bedingungslos unter. Momentan können wir Ostberlin noch verteidigen, indem wir ununterbrochen auf den Straßen deutsche Volksmusik spielen und Schweinewürstchen braten. Der Geruch vom Schwein scheint die beste Waffe zu sein [sic!] um sie fern zu halten. Wie lange wir noch standhalten können, ist fraglich. So langsam gehen uns die Schweine aus. [...] Ich hoffe, dass Du diesen Brief möglichst bald erhältst Sohn und uns zur Hilfe eilst. Wenn jemand uns von diesen Neo-Osmanen befreien kann, dann bist Du das.“⁷⁶¹

Die geschilderte Situation basiert auf einer Komposition stereotyper Vorstellungen, in der die im öffentlichen Diskurs kritisierten Parallelgesellschaften als Resultat einer schleichenden Islamisierung faktisch inszeniert sind.⁷⁶² Dabei wird als ein Grund der Infiltration Deutschlands die schiere Masse der Türken aufgrund der Gebärfreude türkischer Frauen genannt.⁷⁶³ Der Angriff selbst ist

⁷⁵⁹ Durmus 2007: *Panoptikum*, S. 8.

⁷⁶⁰ Ebd., S. 9.

⁷⁶¹ Ebd., S. 14 f.

⁷⁶² Um für diese Kritik nur einige Beispiele zu nennen, sei hier auf diverse Titel der Zeitschrift *Der Spiegel* verwiesen. So erschienen in diesem Hauptartikel wie zum Beispiel *Mekka Deutschland. Die stille Islamisierung* (*Der Spiegel* Nr. 13. vom 26.03.2007) oder *Ausländer und Deutsche: Gefährlich fremd - Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft* (*Der Spiegel* Nr. 16 vom 14.04. 1997), die die Gefahr einer Überfremdung und schleichenden Islamisierung Deutschlands und Europas inszenieren.

⁷⁶³ Dass diese satirische Darstellung ihr Pendant im öffentlichen Diskurs hat, beweist Thilo Sarrazin. Dieser meint beispielsweise in einem Interview mit der Zeitschrift *Lettre International*: „Die Türken erobern Deutschland genauso, wie die Kosovaren das Kosovo erobert haben: durch eine höhere Geburtenrate. Das würde mir gefallen, wenn es osteuropäische Juden wären mit einem um 15 Prozent höheren IQ als dem der deutschen Bevölkerung“ (Vgl.: Schulz,

rein kultureller Natur. Die Eigenarten der Neo-Osmanen werden als von sich aus antagonistisch zu den deutschen inszeniert. Dabei wird ein gegensätzlicher Bezug anschaulich, der sich aus den kulturellen Eigenarten selbst gar nicht ergibt, sondern sich durch die Ausschließlichkeit zweier homogener Kulturen auf einem Raum plausibel macht.

Insofern ist der Angriff der Neo-Osmanen auf die deutsche Identität allein der Inszenierung eines antagonistischen Verhältnisses, welches sich aus der Kultur ergibt und in ihr besteht, geschuldet. So erscheint die vorgestellte türkische Lebensart, die sich durch Moscheen, verrauchte Cafés und Döner-Buden anschaulich macht und in ihrer Massenhaftigkeit die deutsche Lebensart verdrängt, wie eine Überfremdung und damit Vernichtung der deutschen Lebensart, die Deutschland und das deutsche Volk als Identität begründen. Die Gegenwehr ist dementsprechend absurd. Da der Angriff keinem speziellen funktionalen Interesse an Deutschland oder den Deutschen geschuldet ist, sondern sich allein durch die Existenz massenhafter türkischer Lebensart erklärt, die damit die deutsche Lebensart bestreitet, reagieren die Deutschen, indem sie kulturelle Momente als Mittel ihres Widerstands benutzen: Schweinebraten und Volksmusik. Diese wiederum halten die Neo-Osmanen nicht deswegen fern, weil sie die Art der Musik beispielsweise als schlecht beurteilen oder dem religiösen Gesetz gehorchen, das den Verzehr von Schweinefleisch verbietet. Als *kultureller* Gegensatz inszeniert, ist die fremde Kultur, das Praktizieren der fremden Lebensart gleichermaßen ein *wirklicher* Gegensatz und wirkt daher auch wie eine Waffe. Dies veranschaulicht sich nochmals in den Neuigkeiten, die Harald auf dem Flug nach Berlin, was nunmehr Neu-Istanbul heißt, erfährt. Der größte Sieg der Kulturalisierung Deutschlands durch die Neo-Osmanen dürfte dabei wohl die „Neue Moschee“ sein, die das Brandenburger Tor, das kulturell-symbolische Wahrzeichen Deutschlands, ersetzt:

„Voller Stolz hat gestern der Bürgermeister von Berlin, Mehmet Kantürk, die 314159. Moschee am Pariser Platz eingeweiht. Die ‚Neue Moschee‘ stellt somit die Krönung aller Moscheen dar und ist das neue Wahrzeichen der Stadt. Über zehn Millionen Türken waren Zeugen der Zeremonie. Die restlichen verfolgten das Spektakel über Satellitenfernsehen. [...] Der Bürgermeister beendete seine Rede zur Freude aller Bürger mit den Worten: FREIDÖNER FÜR ALLE! [Herv. i.O.]“⁷⁶⁴

Dieser kulturelle Affront, der die deutsche Identität symbolisch bestreitet, für die das Brandenburger Tor ein Ausweis ist, kennzeichnet die schleichende kulturelle Exekution des Deutschtums. Hinzu kommt, dass das Brandenburger Tor nach China verkauft wurde, was im Zuge des Machtaufbaus der Türken in Deutschland zu einer Massenemigration deutscher Hochqualifizierter führte.⁷⁶⁵ Auf

Jörn: *Wenn die Elite dazulernt*. In: *Jungle-World* vom 23.11.2009: <http://jungle-world.com/heuteblog/590/> Abgerufen am 15.12.2009 um 15:14 Uhr.) Ein weiteres Beispiel: „Bisher erschöpfte sich die ausländerpolitische Debatte in Deutschland weitgehend in der Erörterung, welche finsternen Kräfte und Mächte es einem aufrechten Einwanderer unmöglich machten, sich dem hiesigen Land anzupassen und eines Tages diesem Land – gar seinem Volk? – zugehörig fühlen. Dieses Ziel einer vernünftigen Einwanderungspolitik ist bis vor wenigen Jahren verteuelt worden. Doch muss die Republik sich inzwischen eine noch unbequemere Frage stellen: Was, wenn die Mehrheit der Türken sich gar nicht integrieren will, und zwar nach unserem, ohnehin ausgesprochen liberalen Verständnis? Wenn sie [...] türkische Schulen und Universitäten verlangt? Wenn sie eigene Parteien fordert und das Türkische als Amtssprache in Berlin-Kreuzberg?“ (Kohler 2008: *Die türkische Frage*, S. 1.)

⁷⁶⁴ Durmus 2007: *Panoptikum*, S. 22.

⁷⁶⁵ Womit die Türken auch gleich noch die Harz-IV-Empfänger losgeworden sind, wie der asiatische Fluggast erzählt: „Die Türken haben es irgendwie geschafft die Harz IV-Empfänger mitzuschicken. Sie haben den Arbeitslosen gesagt, dass man in China fürs ständige Nörgeln und dumm rum sitzen richtig viel Geld bekommen würde. Natürlich war dem nicht so. Die Chinesen wussten sich aber schnell zu helfen. Mit Versprechungen lockte man die Harz IV-Empfänger in das größte Stadion des Landes. Lustlos, aber zahlreich erschienen sie alle ... und seitdem hat man nie wieder etwas von ihnen gehört ...“ (Ebd., S. 26 f.) Die satirische Reduktion der Arbeitslosengeld-II-Empfänger, also der Masse an Menschen, die aufgrund keines ökonomischen Interesses an ihrer Arbeitskraft nicht in den Genuss des Lebensmittels einer lohnabhängigen Beschäftigung kommen, auf ihre Faulheit, Launenhaftigkeit und ständige Nörgelei, inszeniert sie als alleinigen Grund ihrer Harz-IV-Empfängerschaft. Ihre Beseitigung durch die Chinesen weist sie darüber hinaus als unnützes Menschenmaterial aus, dessen Fehlen für die Rettung des Deutschtums kein Hindernis darstellt. Dass sie

die Frage Haralds an einen asiatischen Flugmitreisenden, wie viel dieser Kauf die Chinesen wohl gekostet haben mag, antwortet dieser:

„Das weiß niemand so genau. Der Verkaufspreis wurde nie erwähnt. Fakt ist nur, dass seit dem Verkauf die chinesische Industrie plötzlich mit der Produktpiraterie aufgehört hat. Viele gehen deshalb davon aus, dass dies vielleicht die Bedingung beim Verkauf war. Andere meinen, dass die neuen Herrscher, die Türken [sic!] sich an das Brandenburger Tor einfach nicht gewöhnen konnten und es so schnell wie möglich wegschaffen wollten.“⁷⁶⁶

Neben dieser symbolischen Niederlage der deutschen Kultur muss Harald bei seiner Ankunft in Deutschland weitere schmerzhaftes Erkenntnisse deutsch-kulturellen Verlusts machen. So ist die deutsche Brezel seit „drei Jahren“ ausgestorben, und der Döner hat das Brot als Grundnahrungsmittel Nummer eins verdrängt, Lufthansa heißt nun „Lufthamza“, und in Berlin scheint es nirgends mehr rote Wurst zu kaufen zu geben.⁷⁶⁷

Obwohl er dem türkischen Essen auf der Flugreise mehr als wohlgesinnt ist und die rege Verkaufsbetriebsamkeit auf dem Berliner Bahnhof, wo er sich mit seinem Vater treffen will, als herausragende Dienstleistung beurteilt, so verhält sich Haralds Deutschsein dennoch per se antagonistisch zur türkischen Fremdkulturalisation:

„Als er endlich mit vollem Magen und mit leeren Taschen am vereinbarten Treffpunkt eintraf, wartete schon der Vater ungeduldig auf sein Eintreffen. Sie fielen sich sofort in die Arme und befeuchteten den mittlerweile türkischen Boden mit ihren deutschen heißen Tränen. Die Tränen verätzten den Boden wie Salzsäure.“⁷⁶⁸

Die Inszenierung einer chemischen Reaktion der Tränenflüssigkeit von Harald und Karl-Gustav aufgrund der nationalkulturellen Beschaffenheit des Bodens, auf dem sie stehen, radikalisiert den kulturantagonistischen Gedanken. Dass einer kulturellen beziehungsweise nationalen Herkunft tatsächlich eine natürliche Spezifik zukommt, die sich nicht nur in Lebensart, Sprache und Geschichte ausdrückt, sondern darüber hinaus physikalisch-chemische Gegenreaktionen in Bezug auf fremde Kulturen hervorbringt, kennzeichnet den kulturellen Gegensatz als in der Satire tatsächlich wirksamen und in seiner Ausgestaltung gleichermaßen als absurden. Diese Absurdität verdankt sich jedoch nicht einer Dekonstruktion des Gedankens einer per Kultur quasi natürlichen Identität aller Kulturmitglieder, sondern der augenscheinlichen Hyperbolik, mit der ein kultureller Gegensatz inszeniert wird, der immer bloß auf sich selbst verweist und sich damit als leerer desavouiert. Dies wird am Verlauf der Übernahme Deutschlands deutlich, die Karl-Gustav Harald beschreibt, und zeigt sich an Mustafas Erklärung, was der tatsächliche Grund für die türkische Kulturübernahme sei.

Die kulturelle Annexion Deutschlands beginnt in der Erzählung Karl-Gustavs mit einem Bewusstseinswandel der in Deutschland lebenden Türken:

„Viele von uns glauben, dass alles mit der Einwechslung eines 16-jährigen Türken bei einem Bundesliga Top Spiel angefangen hat. Dieser Türke wurde daraufhin als der jüngste Spieler in der Bundesliga aller Zeiten frenetisch gefeiert. So unbedeutend dieses Ereignis auch erscheinen mag, hatte sie [sic!] doch unglaublich große Auswirkungen auf die Psyche der Türken. Wir taufte[n] daraufhin den Schmetterlingseffekt in den Türkeneffekt um. Viele glaubten dann ernsthaft, dass man alles

demnach der Utopie am Ende der Geschichte nicht teilhaftig sind, lässt die Vermutung aufkommen, dass ihre Existenz auch im idealen Maßstab der Satire nicht vorgesehen ist.

⁷⁶⁶ Ebd., S. 26.

⁷⁶⁷ Vgl. ebd., S. 27 ff.

⁷⁶⁸ Ebd., S. 36.

erreichen konnte, wenn man es nur wollte und genug daran glaubte. Die Türken nahmen diese Botschaft zu unserem Leid sehr ernst. [...] Türke rein, Deutscher raus! Immer mehr Türken schafften es einflussreiche Posten in der Wirtschaft, Politik, usw. an sich zu reißen. Daimler wurde zu Dayımler; T-com wurde T-elsim; Mac Donald's wurde zu Mc Döner usw. Sie übernahmen sogar alle Fernsehsender. [...] Die Nachrichten, die Kulturveranstaltungen, die Politik... alles wurde getürkt. [...] Ihr Einfluss auf den deutschen Geist wurde von Tag zu Tag größer. Sie kam schleichend und unaufhaltsam, bis sie schließlich die Adern von fast allen in Deutschland lebenden Menschen durchströmte. Scientology kann von so einer Gehirnwäsche nur träumen. [...] Unser Literaturpapst empfahl plötzlich nur noch pro-türkisch nationalistische Bücher. [...] Der gutgläubige Leser hat sie daraufhin verschlungen. Wie du sicherlich weißt, kaufen ja die Meisten [sic!] die Bücher, die vom Literaturpapst empfohlen wurden, blind. Was wir zu dieser Zeit nicht wussten, war die Tatsache, dass er von den Türken unter Drogen gesetzt und erpresst wurde.⁷⁶⁹

Der sportliche Erfolg eines türkischstämmigen Bundesligaspielers bewirkt einen Wandel im Bewusstsein der Türken in Deutschland. Sie glauben nun ernsthaft, dass der Erfolg ein Produkt des Glaubens an ihn ist – und sogleich bewahrheitet sich dies. Deutsche Tugenden von Fleiß, Pünktlichkeit, Effizienz sind vor diesem Glauben machtlos, und so wechseln große deutsche Unternehmen den Besitzer, werden Politik, Medien und Öffentlichkeit von einem türkischen Einfluss überflutet. Die Haltlosigkeit der hyperbolisch inszenierten Übernahme, deren Mittel allein auf einem Willensakt beruht, offenbart zum einen die Widersinnigkeit des Gedankens der zielgerichteten Überfremdung einer Gesellschaft durch die eigene Kultur. Zum anderen richtet sich die satirische Überzeichnung auf ein Moment des Kulturellen selbst. Denn die Annexion geschieht nicht aus machtpolitischen, wirtschaftlichen oder anderen imperialistischen Gründen, sondern veranschaulicht die Ausweitung einer türkischen Kultur, die sich gegen eine deutsche durchsetzt, der sie bisher ziemlich *erfolglos* gegenüberstand, und nun alle Momente der deutschen Kultur und Gesellschaft mit türkischen Vorzeichen versieht. Diese totale Übernahme geht so weit, dass die verbliebenen Deutschen selbst ihr Deutschsein verlieren, indem ihr Geist via Literatur, Medien und Kulturveranstaltungen manipuliert wird und sie nun die türkische Lebensart annehmen. So vollzieht sich eine Assimilierung der Deutschen, deren Motivation vonseiten der Türken in nichts anderem besteht, als die eigene Lebensart zu praktizieren. Diese gegenüber der deutschen Kultur nicht nur durchzusetzen, sondern sie zu ersetzen, erscheint somit als der türkischen Kultur ureigenstes Moment. Dieses Motiv, die eigene Kultur kämpferisch auszuweiten und so die fremde zu ersetzen, bezieht seine Plausibilität allein aus dem, was die fremde Kultur nicht ist – nämlich die *eigene*.

Da in der Inszenierung weder ein Gegensatz, geschweige denn ein Bedürfnis ge- oder begründet wird, die fremde Kultur zur eigenen zu machen, offenbart sich ein solcher antagonistischer Zusammenhang an dieser Stelle als völlig leerer und damit rein behaupteter. Dies geschieht insofern, als dass in der Satire der kulturellen Differenz per se ihr Antagonismus unterstellt wird und sich zugleich an den kulturellen Eigenarten selbst lächerlich macht. Eben das wird in der kulturellen Annexion Deutschlands durch die Neo-Osmanen inszeniert. Ein Kulturkampf, der ausschließlich auf kultureller Ebene ausgefochten wird, weil die Kultur als Grund und Zweck des Handelns die Maßstäbe aller Praxis bestimmen und sich *damit* in einem Gegeneinander befindet. So ist denn auch die Geheimorganisation mit dem Namen „Tülliminaten“, mit deren Hilfe die Türken bloß die Übernahme Deutschlands bewerkstelligen konnten, von nichts anderem als der eigenen absurden kulturellen Gesinnung bestimmt:

„Sie nennen sich selbst die Tülliminaten. Ursprünglich von frustrierten Ex CIA Agenten gegründet. Doch diese haben damit nichts mehr zu tun. Ihr Zeichen ist der

⁷⁶⁹ Ebd., S. 43 ff.

Halbmond, der an den Enden durch einen saftigen Dönerspieß verbunden ist. [...] Einflussreiche Personen aus der Politik, Wirtschaft und dem Sport; selbst in den für sie bedeutungslosen Gremien wie dem Klima- oder Tierschutz. Sie sind überall bestens positioniert bzw. vertreten. Wenn man den neuesten Gerüchten Glauben schenken mag, bereitet sich gerade unsere Bundeskanzlerin für die Aufnahmeprüfung der Tülliminaten vor.“⁷⁷⁰

Der Zweck dieses Geheimbundes, für den alle Anstrengungen unternommen werden, Einfluss in wesentlichen (und unwesentlichen) gesellschaftlichen Machtpositionen zu erlangen, bleibt vorerst leer und äußert sich allein durch das gemeinsame Zeichen. Dieses wiederum verweist auf eine eigenartige kulturelle Identität der Tülliminaten, die sich in der Aufnahmeprüfung widerspiegelt. Deren Maßstäbe ergeben sich nämlich nicht aus einer bestimmten Gesinnung, Abstammung, Moralität oder ist irgendwie gearteten höheren Zielen geschuldet. Vielmehr besteht sie darin, Verhaltensweisen zu praktizieren, die sich trotz ihrer satirischen Übertreibung als die stereotypen Bilder und Vorstellungen über die türkische Minderheit und ihrer kulturellen Eigenart in Deutschland offenbaren. Eine dieser Prüfungen ist der sogenannte Dönertest. In diesem wird gefordert, einen Döner in einer bestimmten Zeit zuzubereiten und zu verzehren.⁷⁷¹ Diese kulturelle ‚Kompetenz‘ abzuverlangen, um in einen Geheimbund aufgenommen zu werden, dessen Ziel es ist, die deutsche Kultur durch die eigene zu ersetzen, ist ebenso absurd wie die Prüfung, die von „den Prüflingen wirklich alles abverlangt.“:

„Zehn müssen gegeneinander antreten und nur die ersten drei werden zu einem Tülliminaten geschlagen. Jeder Prüfling muss folgendes tun: Also die angehenden Türken bekommen zehn Euro. Damit müssen sie in ein Wettbüro gehen und so lange wetten bis sie eine Wette erfolgreich abgeschlossen haben. Erst dann dürfen sie weiterziehen. Danach müssen sie in den neuen Hauptbahnhof und drei Leute dermaßen provozieren, dass es zu einer Schlägerei kommt. Daraufhin geht es zur Universität. Dort bekommen sie einfache mathematische Aufgaben auf Grundschulniveau, die sie falsch lösen und ihr falsches Ergebnis dann so plausibel wie möglich begründen müssen. Wenn sie damit fertig sind, müssen sie zu den drei angesagtesten Diskotheken der Stadt gehen. Sie müssen alles tun um nicht hereingelassen zu werden. Sobald man sie gewähren lässt, sind sie disqualifiziert. [...] Wenn sie die Zielgerade passiert haben, kommt ein Mann mit Mikrophon zu ihnen. Sie müssen dann gleichzeitig den Döner essen und ein selbst gedichtetes Gedicht vortragen. [...] Ein mögliches Gedicht könnte folgendermaßen lauten:

Fiduzid, Fiduzid,
der Deutsche in mir begeht Suizid.

Der Türke in mir wird neu geboren,
der Deutsche ist für immer verloren.

Der Türke ist ein Genie,
der Deutsche war es noch nie.

Der Deutsche ist ein Vollidiot,
so einfältig wie ein Bauernbrot.

Hast du Problem, oder was?
Die erste Lektion, ey voll krass!“⁷⁷²

Die Widersinnigkeit ergibt sich auch daraus, dass kulturelle Momente unmittelbar gelten, die in überhöhten stereotypen Fremdbildern wie das selbstbewusste Pflegen fehlender Bildung oder ag-

⁷⁷⁰ Ebd., S. 48.

⁷⁷¹ „Der wird am häufigsten genannt. Der Prüfling muss mit verbundenen Augen einen Döner innerhalb von 31,4 Sekunden zubereiten und ihn in 3,14 Minuten vollständig gegessen haben.“ (Ebd., S. 48 f.)

⁷⁷² Ebd., S. 49 f.

gressives Auftreten bestehen und als die Bestimmungen der neo-osmanischen beziehungsweise deutsch-türkischen Kultur inszeniert werden. Hinzu kommt die Rivalität zur deutschen Kultur, die gleichermaßen als eine kulturelle Bestimmung anschaulich wird, wenn im möglichen Aufnahmege-dicht die Assimilation des Deutschen an das Türkische explizit als bereits vollzogenes Resultat Be-dingung der Aufnahmeprüfung wird.

Die Reaktion Haralds, der „sich richtig beherrschen“ muss, „um nicht vor lauter lachen [sic!] vom Stuhl zu fallen“⁷⁷³, desavouiert diesen Geheimbund, dessen absurde Zwecke in der fiktionalen Rea-lität gerade die herrschenden sind⁷⁷⁴, durch die Distanz und Unbetroffenheit, mit der er sie beurteilt. Anstatt wie alle anderen Deutschen die türkische Herrschaftskultur zu fürchten und ernst zu neh-men, bewirken ihre bornierten Eigenarten bei Harald beinahe einen Lachanfall, der sich nicht aus einem kulturellen Maßstab ergibt, der sonst alle Figuren bestimmt. Vielmehr ist seine Rationalität, die ihn zur Distanz überhaupt nur befähigt, der Grund für Haralds Belustigung. Aus dieser Perspek-tive ist es möglich, die kulturellen Eigenarten der Neo-Osmanen, die für sie handlungsbestimmend sind, als irrationale zu erkennen, ohne sie gleich als Angriff auf die eigene kulturelle Lebensart zu übersetzen. Dass Harald diesen Maßstab besitzt, er also tatsächlich die kulturellen Eigenarten vorur-teilsfrei beurteilt, wird immer dann deutlich, wenn er positive Erfahrungen macht: wie den Klang des Muezzins, den er als „sehr schön und wohltuend“ empfindet.⁷⁷⁵ Indem Harald die türkische Kul-tur positiv und verständnisvoll beurteilt, wird er als aufgeschlossener Kosmopolit kenntlich. Inso-fern ist der Satire gleichsam eine Kritik immanent, die sich auf kulturelles Verhalten bezieht. Sie besteht, wie im nächsten Kapitel deutlich wird, in einer übersteigerten selbstbezüglichen Geltung der Kultur als handlungsbestimmendes Moment. Denn so fehle ihr ein rationaler Maßstab, ohne den ein Verstehen anderer Kulturen verunmöglicht wird und Gleichberechtigung sich ausschließt.

2.3.2 Die Kritik der Satire: Affirmation und übersteigerte Selbstbezüglichkeit

An drei Szenen wird auf unterschiedliche Art deutlich, wie sich diese Kritik der Satire im erzählten Geschehen offenbart.

Wie oben schon erwähnt, ist die Figur des rollstuhlfahrenden Wolfram als psychisch deformierter Nationalsozialist inszeniert. Dies bedeutet allerdings nicht, dass sich die von ihm geäußerten Ge-danken selbst als per se wahnsinnige und damit nicht nachvollziehbare erweisen. Vielmehr erhält Wolfram für seinen Vorschlag, die Türken einfach durch einen Genozid zu beseitigen, durchaus positive Reaktionen. Als Karl-Gustav ihn mit den Worten zügelt, dass Emotionen bei der Lösung ihres Problems nicht weiterhelfen, antwortet dieser:

„Wieso nicht? Diese Ka... Türken haben es doch mit ihren Emotionen erst so weit gebracht. Das kann der Deutsche auch. [...] Wir müssen sie mit den selben Waffen schlagen, mit denen sie uns geschlagen haben. Nur energischer und leidenschaftlicher... die Deutschen müssen wieder an sich glauben. Die Nationalspieler hätten beinahe allein durch den Glauben den Weltmeistertitel geholt! Das ist doch Beweis genug [sic!] wozu der Glaube imstande ist. Wir müssen [sic!] ihnen gleich tun. Un-ser Führer muss ein einfacher, bescheidener Mann aus dem Volk sein. Am besten

⁷⁷³ Ebd., S. 50.

⁷⁷⁴ Dass die Tülliminen die uneingeschränkten Herrscher über Deutschland sind, offenbart sich in der Enthüllung der Kuppel der größten Moschee Deutschlands auf dem Pariser Platz nach dem Sieg Gerdts bei „Deutschland sucht den Muezzin: „Die Kuppel, die Kuppel!“ schrie Harald wie ein kleines Kind. Sie war immer noch in undurchsichtige Folie umhüllt. Haralds Spannung stieg explosionsartig. Dann ging alles sehr schnell. Gerd feuerte drei Schüsse in den Himmel ab und gleichzeitig wurde die Spitze der Kuppel enthüllt. Nun war die Kuppel in Großaufnahme zu sehen. Ein Halbmond, dessen Spitzen mit einem Dönerspieß verbunden waren. Das Symbol der Tülliminen.“ (Ebd., S. 79.)

⁷⁷⁵ Ebd., S. 70.

ein Bäckerssohn [sic!] der die Vereinigten Staaten hasst [sic!] oder...‘ Einige applaudierten lautstark.⁷⁷⁶

Auch Wolfram argumentiert mit dem Glauben, der die Türken zu ihrer kulturellen Annexion befähigt hat: Wenn die Deutschen an sich und damit ihr Deutschsein glauben, haben sie laut Wolfram das Mittel gegen die türkische Invasion in der Hand. Gleichmaßen äußert er, *wozu* dieser Glaube die Deutschen befähigen soll: zu dem Genozid an den Türken. Mit dieser offensichtlichen Instrumentalisierung des nationalen Selbstbewusstseins für einen Völkermord wird dieses insofern in ein kritisches Licht gerückt, als dass seine Funktionalisierbarkeit in einem solchen Sinne klar wird. Der Glaube an das eigene Deutschsein, also an die Nation als existenzielle Gemeinsamkeit, fordert die Verteidigung dieses höchsten Gutes mit allen Mitteln, wenn es infrage steht, also angegriffen wird. Diesen Willen, sich für die nationale Identität aufzuopfern, fordert Wolfram, wenn er an den Glauben der Deutschen an sich selbst appelliert. Somit offenbart seine Rede nicht nur den Aufruf zur Gewalt als kalkulierte Instrumentalisierung der Deutschen für Wolframs nationalistische Idee, sondern lässt zudem die von ihm gewollte Gewaltbereitschaft als durch den (nationalen) Glauben selbst beförderten kenntlich werden. Dafür pocht er auf die Notwendigkeit eines ungebildeten Führers aus dem Volk, der dieses wieder in seinem Glauben an sich selbst bestärken solle, indem er nationale Gefühle mobilisiert. Die Einfachheit des Gemüts, mit der ein Bäckerssohn diese anfachen könne, rekurriert dabei ironisch auf die Vorstellung einer entfesselten ‚Naturgewalt‘ Volk, das erst dann ganz ungehemmt bei sich sei und dessen nationalen Gefühle erst dann ohne Einschränkungen zum Zuge kommen und praktisch wirksam werden können, wenn es durch einen Vertreter aus seiner Mitte geführt werde.⁷⁷⁷

Gleichmaßen wird der Gedanke, der Glaube allein befähige zum Erfolg, satirisch überhöht, indem er als tatsächlich wirksamer (bei den Türken) vorgestellt wird und sich zugleich als bloße Behauptung offenbart. Denn der Beleg, den Wolfram für die praktische Gültigkeit der Identität von Erfolg und Willen anführt, erweist sich als haltlos: Indem er als Beweis für die Wirkmächtigkeit des Glau-

⁷⁷⁶ Ebd., S. 40 f.

⁷⁷⁷ Im öffentlichen Diskurs wird dieser Gedanke immer dann kritisch aufgenommen, wenn einem Politiker vorgeworfen wird, er würde durch seine politischen – zumeist im Wahlkampf geäußerten – Standpunkte bloß „Populismus“ betreiben. Damit wird zweierlei explizit gemacht. Erstens ist diesem Vorwurf die Bedienung von Bedürfnissen und Gefühlen des Volks immanent, die für die eigenen politischen Zwecke instrumentalisiert würden, insofern einem politischen Interesse also eigentlich nicht entsprechen. Damit ist klargestellt, dass im Wahlkampf jedes Mittel recht ist, das Volk für die eigene Partei und Person zu gewinnen. Ausgesprochen ist dabei eine Funktion, die dem Volk in der Wahl zukomme: Durch die Stimmabgabe soll es eine Partei beziehungsweise einen Politiker ermächtigen, über es zu bestimmen. Für diese Ermächtigung sich ‚volksnah‘ zu geben und in diesem Sinne Versprechungen oder Meinungen abzugeben, ist, so der Vorwurf, Populismus. Genau das warf im Jahr 2007 laut einem Spiegelartikel der damalige stellvertretende SPD-Vorsitzende Frank-Walter Steinmeier dem hessischen Ministerpräsidenten Roland Koch in der Landtagswahl vor. Koch hatte nach einem Überfall auf einen Rentner durch Ausländer in der Münchner U-Bahn gesagt, dass es zu viele junge kriminelle Ausländer gebe. Als Reaktion auf seine Äußerungen sagte Steinmeier, dies sei ein „brutalstmöglicher Populismus“. Weitere Reaktionen: „SPD-Bundestagsfraktionsvize Ludwig Stiegler polterte in der ‚Passauer Neuen Presse‘, Koch greife in seiner Wahlkampf-Not ‚wieder gnadenlos in die alte Kiste der Ausländerfeindlichkeit‘ [...] Koch hatte 1999 mit seiner Unterschriftendebatte gegen die doppelte Staatsbürgerschaft die Landtagswahl gewonnen.“ (*SPD unterstellt Koch Anti-Ausländer-Wahlkampf*. In: *Spiegel Online* vom 29.12.2007. www.spiegel.de/politik/deutsch...land/0,1518,525833,00.html, Abgerufen am 19.07.2010 um 17:14 Uhr.) Zweitens wird im Vorwurf der Gefährlichkeit eines solchen Populismus implizit auf eine bewusste Radikalisierung des Volks durch politische Standpunkte verwiesen, wodurch, wie es Hans-Jürgen Jakobs in der *Süddeutschen Zeitung* formuliert, „solche Probleme jedoch nicht zu lösen“ seien. „Diejenigen, die einseitig hetzen, vertiefen die Kluft zwischen Kulturen nur, anstatt sie zu überbrücken.“ (Jakobs, Hans-Jürgen: *Kochs rechtes Gebräu*. In: sueddeutsche.de vom 28.12.2007. www.sueddeutsche.de/politik/kriminelle-auslaender-kochs-rechtes-gebraeu-1.352721. Abgerufen am 19.07.2010 um 17:41 Uhr.) Populismus ist also gefährlich, weil es das Volk in seinen politisierten Anliegen anstachelt, anstatt zweckmäßig Politik zu betreiben: „Die Medienkommentatoren sind in solchen Fällen schnell einig: Populismus ist ein Übel schlechthin. Aufgeklärte Demokraten seien, so der generelle Tenor, einer aufgeklärten Politik verpflichtet.“ (Walter, Franz: *Populismus von Oben*. In: *Zeit Online* vom 21.01.2008. www.zeit.de/online/2008/04/Populismus?page=all. Abgerufen am 19.07.2010 um 17:51.) Unpopulistische und damit ‚aufgeklärte‘ Politik zu betreiben, heißt demnach unabhängig von partikularen Interessen in der Gesellschaft das politisch Zweckmäßige durchzusetzen. Was in diesem Fall beispielsweise darin besteht, auf schon vorhandene Gesetze zu verweisen, die ordentlich eingesetzt, doch genug rechtliche Handhabe gegen kriminelle Machenschaften von jugendlichen Ausländern erlauben würden.

bens auf die Fußballnationalmannschaft verweist, die bloß „beinahe“ den Weltmeistertitel geholt hätte, begeht er einen unmittelbaren Widerspruch, der die Komik dieser Passage ausmacht. Anders ausgedrückt: Indem das Beispiel, das dem Beweisziel Plausibilität verleihen soll, dieses zugleich konterkariert, entsteht die entlarvende Komik. Wolfram benutzt nämlich einen Beleg, der gerade keinen Beweis für einen durch den Willen hervorgebrachten Erfolg ermöglicht. Die Niederlage der deutschen Fußballmannschaft, die Wolfram durch den „Beinahe-Sieg“ anspricht, soll der Ausweis der Wirkmächtigkeit des Willens zum Erfolg sein, obwohl die Realität dem gerade widerspricht. Gerade die Tatsache, dass die Deutschen den Titel nicht gewonnen haben, soll demnach das plakative Argument dafür sein, dass mit dem Glauben alles möglich sei. Durch diesen unmittelbaren Widerspruch ist Wolframs Plädoyer satirisch als kalkulierter Vereinnahmungsversuch offensichtlich. So werden Glaube und nationales Gefühl, die Wolfram bei den Deutschen wieder stärken will, als *Manipulationsinstrumente* offenbar, mit denen er seine nationalistischen Fantasien durchzusetzen gedenkt; und sie werden gleichermaßen als diese entlarvt. Dabei ist die affirmative Übernahme religiös-kultureller und nationaler Maßstäbe ein wesentliches Moment der satirischen Kritik, wie die Predigt eines Imams, der auf offener Straße in Neu-Istanbul „Gehirnwäsche“ betreibt, deutlich macht:

„Diese Christen sehen in Euch nur die Barbaren. Für die seid ihr nichts weiter als hirnlose Proleten. [...] Sie wollen Euch in Vernunft tränken und eure Herzen einfrieren. Sie wollen, dass Ihr Mathematik, Physik, Chemie studiert, Bücher lest und dann alles kritisch hinterfragt. Ganz besonders wollen sie, dass Ihr den Islam kritisch hinterfragt. Wie kann man nur Gottes Worte kritisch hinterfragen? [...] Der Islam hat ein Buch, das die gesamte Weisheit der Welt in sich trägt. Wozu dann noch Naturwissenschaften, eigene Gesetze, eigene Philosophie, eigene Weltansichten, eigene Ethik? Es steht bereits alles in diesem Buch aller Bücher geschrieben. Sie wollen euch nur von diesem fernhalten. Seid standhaft Ihr Kinder des Halbmonds mit dem Dönerspieß. Lest es, auch wenn Ihr die Worte nicht begreift. Wir sagen und belehren Euch aus diesem Buch. Ich sage es noch einmal. Lest es, auch wenn Ihr es nicht lesen könnt. Der Imam ist Euer eigentlicher Verstand. Der Imam ist der Herrscher über Eure Neuronen. Der Imam sagt Euch, was ihr tun und denken sollt... [...] ...Vergesst nicht, der Türke ist der prächtigste Moslem unter den Moslems. Der Türke ist zum Herrschen geboren. Der Türke wird nie wieder Knecht sein. Der Türke ist die Krönung des göttlichen Schaffens...“⁷⁷⁸

Ihren satirischen Charakter erhält die Predigt des Imams wiederum durch einen unmittelbaren Widerspruch. Der Kritik an den Christen, denen vorgeworfen wird, sie betrachteten die Türken nur als geistloses Arbeitsmaterial, wird nur wenige Sätze später die Perspektive des Imams in Bezug auf die Gläubigen gegenübergestellt. Was dieser den Christen negativ anlastet, verlangt er selbst von seinen Jüngern. Der Widerspruch ergibt sich dabei aus der in der Kritik enthaltenen Implikation, der Imam betrachte die Türken keineswegs als „hirnlose Proleten“, und seiner gleichzeitigen Belehrung, in der er gerade darauf beharrt, dass ein Begreifen des Korans nicht gewünscht ist. Zugleich wird so der manipulative Charakter satirisch überhöht dargestellt, indem der Zweck, der mit der Predigt erreicht werden soll, ausgesprochen und zu ihrem Bestandteil wird. So werden Vernunft und wissenschaftliches Interesse mit negativen Vorzeichen versehen, als Schaden der Gläubigen vorgetragen, und es wird gleichermaßen offensichtlich, in wessen Interesse dies geschieht. Indem der Imam darauf verweist, dass er selbst der eigentliche Verstand der Gläubigen sei, entlarvt sich seine Kritik an den Christen und sein religiöser Altruismus als funktioneller Umgang. Für *ihn* ist der Gläubige der „hirnlose Prolet“, den er sich genauso zunutze machen kann, indem er dessen Borniertheit fördert, um ihn leichter zu beherrschen.

⁷⁷⁸ Durmus 2007: *Panoptikum*, S. 103 f.

Die Bezüge auf Gott und den Koran werden so als Legitimationsinstrumente entlarvt, die den geistigen Führern zu ihrer Herrschaft über die Türken dienlich sind, da sie damit auf eine unkritische Übernahme ihrer Gebote pochen können.⁷⁷⁹ Gleichmaßen wird im manipulativen Missbrauch des Glaubens und der nationalen Zugehörigkeit ein zweckfremder Wille festgemacht, der sich aus beiden nicht ergibt. Erst über einen instrumentalisierenden Willen zur Herrschaft, der die Kultur, die Nation und die Religion für seine Belange funktionalisiert, erhalten diese ihren hyperbolisch übersteigerten Charakter. Die Konsequenz ist, dass Vernunft und Geist ausgeschaltet werden und es bloß noch bornierte und radikale Stereotype gibt, die als selbstbezügliche Besonderheiten hervorgehoben werden.

Symbolisch inszeniert wird dieser Zusammenhang in Gerds Sieg als Deutschlands neuer Muezzin, der gleichzeitig mit Enthüllung der Moschee am Pariser Platz, die das Zeichen der Tülliminaten trägt, gefeiert wird. Die Feier zur Wahl des neuen Muezzins ist zugleich der Höhepunkt der Herrschaft der Tülliminaten. Ihr kultureller Sieg wird in der enthüllten Moschee als Zeichen ihrer Machtfülle und ihres unhintergehbaren Herrschaftsanspruchs offenbar. Die Feierlichkeiten werden begleitet von einem riesigen Feuerwerk und, wie es sich für Neo-Osmanen gehört, von jeder Menge abgegebener Schüsse. Der auktoriale Erzähler fügt der Erzählung an dieser Stelle einen Kommentar hinzu:

„Kleiner Nachtrag: Bei den zahlreichen scharfen Schüssen, die während der Feier in die Luft abgefeuert wurden, wurden 314 Menschen zum Teil schwer verletzt und 3 kamen ums Lebens. Die meisten erwischte es, als sie die Feierlichkeiten auf ihren Balkons mitverfolgten. Unter den Toten war auch ein dreizehnjähriger Junge, der als das vielversprechendste mathematische Talent von Europa galt. Die Kugel durchbohrte sein linkes Auge und hinterließ einen riesigen Krater an seinem Hinterkopf.“⁷⁸⁰

Der Sieg der Neo-Osmanen, die mit ihrem nationalistischen und kulturellen Annexionsprogramm Deutschland übernommen haben, womit die negative Utopie der tatsächlichen Geltung dieser Maßstäbe realisiert ist, geht der Tod eines jungen Mathegenies einher – er ist als symbolischer Untergang rationalen Urteilens und Verhaltens inszeniert. Seinen symbolischen Gehalt erhält der Tod des Jungen, der für sich einen Zufall darstellt, durch das höhere Prinzip der Vernunft, für das er durch seine Begabung auf dem Gebiet der Logik bürgt. So weist der Verstorbene über sich hinaus auf das Prinzip der Vernunft, das mit ihm untergegangen ist. In der Gleichzeitigkeit des Siegs der Tülliminaten, die für die Instrumentalisierung von Kultur, Nation und Religion in ihrer selbstbezüglichen Radikalisierung stehen, und dem Untergang der Vernunft werden beide als sich widerstreitende Prinzipien inszeniert. Ex negativo offenbart sich so in der satirischen Wirklichkeit der ideale Maßstab, der sie eigentlich regieren sollte. Erst die Verbindung von Vernunft und Religion, Vernunft und Nationalität und Vernunft und Kultur verhindern eine radikale Selbstbezüglichkeit, durch die religiöser Fanatismus, nationalistische und kulturalistische Beurteilungs- und Handlungsmaßstäbe entstehen können. Ohne die kritische Distanz zur eigenen Religion, Nation und Kultur können diese zum handlungsbestimmenden Moment werden, was zu Antagonismen und Konflikten führe.

⁷⁷⁹ In der satirischen Wirklichkeit funktioniert diese Gehirnwäsche reibungslos, wie die religiösen Überzeugungen von Ali deutlich machen: „Ich bin gläubiger Moslem aber ich kenne mich mit Islam net so gut aus. Aber ich sage Dir, für mein Land und Religion und meine Brüder würde ich, weißt Du, mein Leben opfern. Wir sind nicht solche Feiglinge wie Ihr. Wir halten zusammen, Moruk.“ (Ebd., S. 89.) Die willentliche Unterwerfung unter einen durch Religion und Vaterland gestifteten Zusammenhang wird an dieser Stelle als bornierte Manipulation kritisiert. Eine Reflektion von Religion und Nation, so der durchscheinende idealistische Maßstab, könne gar keine nationalistische oder religiöse Opferbereitschaft und Gegensätzlichkeit hervorbringen. Dabei ist jedoch ein Missbrauch von Religion und Nation unterstellt, der den Grund für nationale oder religiöse Opfer- und Gewaltbereitschaft nicht in diesen sucht.

⁷⁸⁰ Ebd., S. 82.

Dass das Prinzip der Vernunft idealer Maßstab der Satire ist, wird an dieser Stelle nur negativ offenbar. Gerade darin, dass die Vernunft nicht gilt und eine Wirklichkeit herrscht, die ohne sie existiert, soll der Beleg ihrer Eigentlichkeit liegen. Durmus' Satire belässt es jedoch nicht dabei, sondern inszeniert im Moment des augenscheinlichen Untergangs von Vernunft und Rationalität diese als umso wirksamer geltende Prinzipien. Harald findet in dem Augenblick, in welchem die Tüllimnaten ihren Sieg feiern, den letzten Bestandteil seiner Assimulationsformel. Wie im folgenden Kapitel erläutert, wird damit zum einen der tatsächliche Sieg von Vernunft und Rationalität erreicht. Zugleich wird er jedoch wieder relativiert, denn durch Wolframs Missbrauch entsteht eine monokulturelle Welt, in der das Prinzip Vernunft zwar herrscht, die monokulturelle Gesellschaft sich jedoch als mangelhaft und damit als defizitär erweist.

2.3.3 Assimilation als Rettung und ihre Fatalität: Monokultur als Defizit des Menschen

Haralds Theorie „Die Assimilation der Lebewesen“ soll die Übernahme Deutschlands durch die Türken stoppen. Entwickelt hat er sie, da er nicht begreifen konnte, „warum er Ayşe nicht heiraten durfte.“⁷⁸¹:

„Unterschiedliche Religionen, Herkünfte, Bräuche usw. trieben ihn, als unüberwindbare Barrieren, in den Wahnsinn. Er wollte einen Weg finden, wie man alle Menschen der Welt zu ein und derselben Gesinnung transformieren konnte. Keine Vorurteile und somit kein Rassismus, keine Glaubenskriege usw.“⁷⁸²

Da in der satirischen Wirklichkeit keine Distanz durch die Vernunft zu Kultur, Religion und Nation besteht, bestimmen diese als unüberwindbare Schranken die Menschen. In ihrer unmittelbaren Geltung und bornierten Selbstgenügsamkeit sind sie der Grund der sich daraus ergebenden Gegensätze und Konflikte. Gleichmaßen werden die unterschiedlichen Kulturen, die in sich ihre Begrenzung besitzen und damit ihre eigene Schranke implizieren, als Abweichung und Defizit nicht gelten gelassen und stehen so im negativen Verhältnis zu Haralds formuliertem Ideal. Für seine Vorstellung, kulturell, national und religiös gezogene Bewusstseins- und Wahrnehmungsschranken aufzulösen, nutzt er seine wissenschaftlichen Kenntnisse.

In der so bestimmten satirischen Wirklichkeit gibt sich also das Paradoxon einer geistigen Prägung des Menschen durch sich selbst via Religion, Kultur und Nationalität literarisch Anschauung und wird gleichermaßen in diesem Sinne ‚rational‘ aufgelöst. Durch seine wissenschaftliche Theorie will Harald diesen Widerspruch insofern harmonisieren, als dass die verschiedenen religiösen, kulturellen und nationalen Bewusstseinsinhalte, die zuvor die Wahrnehmung und Gesinnung der Menschen geprägt haben, durch eine einzige Gesinnung ersetzt werden sollen. Nach Haralds idealen Vorstellungen sollte eine solche Bewusstseinsbestimmung natürlich aufgrund positiver multikultureller Momente und Eigenarten erfolgen.

In der Satire wird an dieser Stelle der im öffentlichen Diskurs gängige, in Bezug auf die türkische Minderheit negativ konnotierte Gedanke einer aufgrund der Kultur bestimmten kollektiven Identität dargestellt, jedoch nicht um diesen als solchen einer Kritik zu überführen. Vielmehr wird mit Haralds wissenschaftlicher Manipulationsmethode einer positiven Bewusstseinssetzung das Ideal der Harmonie ins Recht gesetzt. Insofern wird nicht die Vorstellung eines durch die Kultur in seiner Identität geprägten Kollektivs zum Ausweis der Kritik, sondern deren Inhalt und eine damit verbundene Ausschließlichkeit. Eben diese will er durch die Assimilation aufheben.

⁷⁸¹ Ebd., S. 73.

⁷⁸² Ebd., S. 73 f.

Dass gerade diese Methode, bewusstseinsprägende Differenzen einzuebnen, jedoch die Gefahr der Einseitigkeit in sich trägt, veranlasste Harald dazu, bisher seine Theorie nicht zu vervollständigen:

„Seine Theorie ermöglicht, künstliche Viren – [sic!] mit programmierbarem Bewusstsein zu züchten. [...] Die dafür erforderliche Programmiersprache schuf er selbst und nannte sie Assimili+-. [...] Das Plus und das Minus sollten auf die möglichen positiven und negativen Folgen der Theorie hinweisen. Letzteres war der Grund wieso er die Theorie nie zu Ende geschrieben hatte. Seine Angst war zu groß, dass einige übermotivierte Mächte es für ihre eigenen Vorteile hätten verwenden können. Bei unkontrollierter Anwendung könnte die Theorie die Welt in kürzester Zeit auf den Kopf stellen. Je nachdem mit welchen Tugenden man die Viren programmierte. Seine Assimilationsmethode war weit innovativer als die der Borgs.“⁷⁸³

Die Gefahr, dass seine innovative Theorie missbraucht werden könnte, hielt Harald bisher von deren Vollendung zurück. Da nun allerdings die Existenz Deutschlands bedroht ist, ist Harald bereit, die Assimilation der Türken in Angriff zu nehmen. Während er Mustafa die notwendigen Instrumente diktiert, die benötigt werden, um seine Theorie zu realisieren, „erschien ihm plötzlich die noch fehlende Formel vor seinen Augen.“⁷⁸⁴ Zum weiteren Glück der Gruppe gewinnen sie zudem genau die Geldsumme bei der im selben Moment stattfindenden Lottoziehung, die sie benötigen, um die erforderlichen Instrumente zu kaufen. Ausgestattet mit allem Nötigen, „voller Stolz und Rechtsradikalismus im Nanobereich (das kleine bisschen wurde von keinem geringeren als Wolfram beigesteuert) machten sie sich auf den Weg“ in die Schweiz, wo sie, dank deren Neutralität, ohne Probleme ihr Vorhaben angehen können.⁷⁸⁵ Doch genau Wolframs minimaler Rechtsradikalismus gefährdet das gesamte Projekt. Er will Deutschland endgültig von den Türken befreien: „Ab jetzt zählt nur noch eins: Deutschland den Deutschen!“⁷⁸⁶ Dafür zwingt er Harald, den Assimilationsvirus mit typisch deutschen Tugenden und Verhaltensmustern zu programmieren, und ignoriert Karl-Gustavs Warnung:

„Das kannst Du nicht machen, Wolfram. Es ist viel zu gefährlich. Wir müssen die Assimilation vorsichtig durchführen. Wir dürfen nicht alle Türken zu Deutschen machen. Wir müssen ein gesundes Gleichgewicht schaffen.“⁷⁸⁷

Karl-Gustavs geäußerte Befürchtungen eines kulturellen Ungleichgewichts stellt wiederum ex negativo die idealen Maßstäbe der Satire heraus. Die Warnung, ein gegebenes Gleichgewicht zu gefährden, welches durch das Attribut einer biologischen Ausgeglichenheit den Charakter einer unhinterfragbaren, weil vorausgesetzten Natürlichkeit erhält, verweist auf ein Plädoyer für kulturelle Toleranz. Eine Nationalkultur über andere herauszustellen, wird als Gefährdung einer natürlichen Gleichberechtigung anschaulich. Die Satire kritisiert also die Vorstellung, eine Integration der türkischen Migranten sei nur durch die totale Auflösung aller türkisch-kulturellen Bestimmungen in deutsche Tugenden und Verhaltensweisen zu bewerkstelligen.

Insofern wird in der Satire damit der Gedanke, der der Integrationsforderung aus dem Einwanderungs- und Integrationsdiskurs zugrunde liegt, radikalisiert in Szene gesetzt. Während er jedoch in den öffentlichen und politischen Debatten um Parallelgesellschaften und die Integration der türkischen Minderheit in Deutschland als Umcodierung der sozialen Lage der Migranten in ein Integra-

⁷⁸³ Ebd., S. 74 f.

⁷⁸⁴ Ebd., S. 76.

⁷⁸⁵ Ebd., S. 83.

⁷⁸⁶ Ebd., S. 86.

⁷⁸⁷ Ebd.

tionsdefizit vorkommt, wird bei Durmus dieser Gedanke satirisch überhöht, um ihn einer Kritik zu überführen.

Die Testperson Ali, die benutzt wird, um den Erfolg der Formel zu überprüfen, veranschaulicht die radikale Wandlung. War er vor der Assimilation, wie zu Beginn dargestellt, das Musterbeispiel eines Neo-Osmanen, so macht die Neugestaltung seines Bewusstseins nach Wolframs Parametern aus ihm einen Verfechter deutscher Kultur und westlicher Werte. Auf die Frage, ob ihm etwas an den Türken in Deutschland nicht gefällt, antwortet er:

„Grundsätzlich habe ich nichts gegen Türken [sic!] aber jeder [sic!] der in Deutschland lebt, sollte sich entsprechend anpassen. Diese Typen, die an jeder Ecke rumlungern, kann ich absolut nicht leiden. [...] Ich glaube die Jungs haben einfach zu viel überschüssige Energie und eklatante sprachliche als auch rhetorische Defizite. Zumindest was die Deutsche [sic!] Sprache anbelangt. [...] Des Weiteren finde ich die Kopftuchfrauen ein wenig unheimlich. [...] Ich denke diese Art der Bekleidung gehört nicht nach Europa. Und all diese Moscheen... [...] Einige der Türken versuchen ihren Glauben bei sich jeder ergebenden Gelegenheit zu demonstrieren bzw. nach außen hin zu tragen. Manche versuchen sogar das islamische Gesetz, die Scharia [sic!] in Deutschland zu praktizieren bzw. durchzusetzen. [...] So was macht man nicht. Ich appelliere daher an so etwas wie den Euro-Islam. Einem nach innen gerichteten Islam. Von außen kaum wahrnehmbar. Nur wenn sich Menschen von anderen Menschen nicht bedroht fühlen, kann eine fruchtbare Gesellschaft gedeihen.“⁷⁸⁸

Die Assimilation Alis ist ein voller Erfolg. Dies zeigen seine Ansichten in Bezug auf in Deutschland lebende Menschen fremder Kulturen. Als Vorbedingung, fremd-kulturelle Minderheiten zu akzeptieren, verlangt er, dass sie die deutsche Sprache und westliche Kleidungsgehnheiten übernehmen. In der satirischen Überzeichnung wird dieser Gedanke weitergeführt, in dem Ali letztlich für eine Integration argumentiert, in der die Fremdheit, die sich in eigenen kulturellen oder religiösen Eigenarten zeigt, zwar akzeptiert wird, jedoch nur dann, wenn sie nicht mehr sichtbar ist.

Somit steht er paradigmatisch für eine kulturelle Anpassung, in der eine fremde Kultur nur dann akzeptiert wird, wenn sie sich von der eigenen kaum noch unterscheidet. In dieser übertriebenen Ausgestaltung des Integrationsgedankens erscheint die Aufgabe eigener kultureller Eigenheit als die Voraussetzung für eine erfolgreiche Integration. Darin äußert sich im negativen Extrem das Ideal kultureller Toleranz.

Dass dieser Maßstab der eigentlich richtige ist und damit die die Welt regierende Ordnung darstellt, wird in der Idealwidrigkeit des durch Wolfram geschaffenen neuen Deutschlands offensichtlich, in dem nicht einmal für Mustafa Platz ist. Wolfram schiebt ihn in die Türkei ab und erteilt dessen idealer Vorstellung eines weltoffenen Deutschlands eine Absage:

„Wir wollten doch ein schönes, buntes Deutschland formen. Wir wollten doch, dass alle egal, welcher Herkunft und Religion, sich in Deutschland zu Haus fühlten. Wir wollten doch Deutschland zu einem grandiosen kulturellen Schmelztiegel machen... Wolfram wurde ungeduldig. „Jetzt hör aber auf, Mustafa! Nur ein kleines Kind glaubt an solch eine Utopie.“⁷⁸⁹

In dem von Wolfram geschaffenen Deutschland ist von dem Ideal, welches Mustafa äußert, tatsächlich nichts zu erkennen. Eine der ersten Amtshandlungen der Bundeskanzlerin ist die Wiederbeschaffung des Brandenburger Tors. Die Minarette der Moschee am Pariser Platz werden als Leuchttürme verwendet und der restliche Bau in eine Kirche umfunktioniert; als „heroische Genugtu-

⁷⁸⁸ Ebd., S. 91 f.

⁷⁸⁹ Ebd., S. 116.

ung⁷⁹⁰, wie Wolfram meint. Des Weiteren erfolgt eine Welle von Umbauarbeiten und Veränderungen:

„Wettbüros und Dönerbuden wurden zum größten Teil zu Bierstuben. Reinigungsfirmen, Änderungsschneidereien wurden zu Anwaltskanzleien oder Versicherungsbüros. Die ganzen Spielautomaten und Billardtische wurden aus den Bibliotheken und anderen öffentlichen Einrichtungen entfernt und die klassischen, naturwissenschaftlichen Bücher wurden wieder aus dem Keller geholt und gründlich abgestaubt. Die U-Bahn war wieder gebührenpflichtig.“⁷⁹¹

Doch die hergestellte deutsche Monokulturalität zeitigt Konsequenzen:

„Das Treiben im Land wurde ziemlich überschaubar und die Bürger von Deutschland waren berechenbar. Man konnte sogar ihre Verhaltensmuster mit einfachen mathematischen Gleichungen beschreiben. Die Aussage ‚Der Mensch als Maschine‘ lag nicht mehr in unerreichbarer Ferne.“⁷⁹²

Die Einseitigkeit, die die deutsche Gesellschaft nun kulturell bestimmt, erscheint als vorhersehbare Langeweile. Dieser Eindruck wird erreicht, indem Deutschland als ein Land beschrieben wird, das sich in seiner Monokultur defizitär erweist. Die deutschen Verhaltensmuster weisen in ihrer Einfachheit und Berechenbarkeit einen Mangel auf, dem mit der Gleichsetzung des Menschen als Maschine metaphorisch Plausibilität verliehen wird. Im Bild des vom Maschinellen durchzogenen Menschen äußert sich dieser als mangelhaft im Verhältnis zu seinem Menschsein. Reduziert auf rationale monokulturelle und daher vorhersehbare Verhaltensmuster, ist er als insuffiziente Erscheinung seiner selbst bestimmt. Diese Unzulänglichkeit, die sich in der gleichgesinnten kulturellen Existenz der deutschen Gesellschaft äußert, ergibt sich allein aus dem Fehlen des Pendantes von kultureller Vielfalt. Aufgrund dieser Disparatheit ist ex negativo kulturelle Vielfalt als dem Menschen gemäße gesellschaftliche Ordnung ins Recht gesetzt. Deswegen erscheint das von Wolfram geschaffene Deutschland nicht nur unnatürlich und daher dem Menschen nicht gemäß, die gesellschaftliche Verfasstheit äußert sich zudem als Qual für die noch nicht Assimilierten wie Gerd und Karl-Gustav. Letzterem wird eine „Gesellschaft ohne unterschiedliche Kulturen [...] zunehmend eine unerträgliche und sterile Gesellschaft. Sie wurde für ihn zur Hölle.“⁷⁹³ Gerd lässt sich schon nach kurzer Zeit assimilieren, da ihm „seine Fans, die Aussicht von der Minarette, die türkischen Spezialitäten und die selbstlosen Charaktereigenschaften der Türken“ fehlen. „Er stellte sich freiwillig, nachdem er tagelang kräftezehrend vor der Neuen Kirche für ein offeneres und herzlicheres Deutschland gesungen hatte.“⁷⁹⁴ Karl-Gustav formuliert resignativ das eigentliche ideale Menschenbild, wenn er die herrschende Vernunft als Unzulänglichkeit bestimmt, insofern ihr die kulturelle Vielfalt und Akzeptanz fehlt: „Was bringt es, wenn der Verstand hinreichend gefüttert wird und die Seele dabei verhungert?“⁷⁹⁵

In der das Scheitern dieses Ideals vollziehenden Wirklichkeit Deutschlands verweist diese also auf die Maßstäbe von kultureller Toleranz, multikultureller Offenheit und dem Prinzip Vernunft als dem Menschen eigentlich gemäße. Somit ist die in der Satire inszenierte assimilierte deutsche Gesellschaft ihrer Nichtigkeit überführt und bildet selbst den kritischen Verweis auf das Ideal. Mit diesem beherrschenden Hinweis auf eine subjektgemäße Welt, in der sich die moralische Pflicht, fremde Kulturen zu tolerieren, als Norm vorstellt, ist Durmus' satirisches Werk jedoch nicht zu Ende. In

⁷⁹⁰ Ebd., S. 128.

⁷⁹¹ Ebd., S. 127 f.

⁷⁹² Ebd., S. 130.

⁷⁹³ Ebd., S. 132.

⁷⁹⁴ Ebd.

⁷⁹⁵ Ebd., S. 131.

dem Moment größter Hoffnungslosigkeit, in dem Karl-Gustav sein Ideal aufgeben und sich der homogenen monokulturellen Wirklichkeit durch seine Selbstassimilierung übergeben will, leitet eine erneute wissenschaftliche Entdeckung des Helden und Ideals deutscher Identität Harald die tatsächliche Überführung der defizitären Wirklichkeit in die idealen Maßstäbe ein.

2.4 Die Utopie eines ‚echten‘ multikulturellen Deutschlands in der Symbiose der Kulturen

Kurz bevor Karl-Gustav sich selbst assimiliert, zeigt Harald ihm seine neueste Erfindung: Eine Fernbedienung, mit deren Hilfe er die Assimilation wieder rückgängig machen will. Haralds Vater hat jedoch die Hoffnung, dass sein Traum sich realisiert, aufgegeben und wendet sich wieder seiner Transformation zu:

„Ich werde jetzt meinem Geist ein Ende setzen. Bitte halte mich nicht auf. [...] Vater, du darfst sogar die Parameter bestimmen. Wir können im Grunde genommen eine neue Assimilation durchführen. So wie es vorher war, darf es auch nicht wieder werden. Mit deinem Feingefühl können wir die beste, fruchtbarste, gerechteste, bunteste... Nation schaffen.“⁷⁹⁶

Diese Möglichkeit, ihre Utopie umzusetzen, wird von Haralds naturwissenschaftlicher Entdeckung der sogenannten Harmonyonen eingeleitet, die von Natur aus „einen positiven Geist und [...] eine unerklärliche Kraft der Gerechtigkeit“ besitzen.⁷⁹⁷ In der materialisierten Form des Guten und Gerechten als natürlicher Eigenschaft eines Teilchens wird das Ideale schlechthin in die Natur verlegt. In dieser Naturalisation eines gesellschaftlichen Zusammenwirkens, welches einer höheren Idee eines eigentlich waltenden Prinzips gehorcht, ‚beweist‘ diese Idee über den tatsächlichen naturwissenschaftlich verbürgten Beleg ihre Existenz. So macht sich die ideale Ordnung, die die Gesetzmäßigkeit der satirisch verkehrten Wirklichkeit eigentlich bestimmt, als Charakter eines Teilchens als ihre tatsächliche *Wesenheit* anschaulich.

Mithilfe dieser Teilchen schreiben Harald und Karl-Gustav den Deutschen neue Charaktereigenschaften ein, und mit „zehnfacher Lichtgeschwindigkeit rasten Harmonyonen durch die sechste Dimension. Innerhalb einer Planck-Zeit wurde die Bevölkerung von neuem assimiliert bzw. harmonisiert.“⁷⁹⁸ Jedoch stellen sie nicht einfach den Status quo vor der Annexion Deutschlands wieder her, sondern, wie angekündigt, ‚verbessern‘ sie die jeweilige Kultur:

„Ganz oberflächlich betrachtet [sic!] konnte man sagen: Der einstige Deutsche bekam mehr Herz und Offenheit gegenüber Fremden und der einstige Türke mehr Verstand und hervorragende Deutschkenntnisse.“⁷⁹⁹

Indem an dieser Stelle der Erzählung ein Mangel der ursprünglichen Deutschen und Türken charakterisiert wird, erweist sich *Durmus Satire* ein weiteres Mal als kritisches Zeitdokument. In Bezug auf die Integration deutsch-türkischer Migranten, die im öffentlich-politischen Diskurs diskutiert wird, sind die Momente von mangelnden Deutschkenntnissen und ‚Bildungsferne‘ die Schlagworte für deren kulturell bedingtes Integrationsdefizit. Die Satire nimmt dies auf und verwandelt es in zu überwindende Probleme, die durch einen Kompromiss – mehr Offenheit und Toleranz auf der einen und mehr Motivation für den Spracherwerb und Schulerfolg auf der anderen Seite – leicht zu berei-

⁷⁹⁶ Ebd., S. 134.

⁷⁹⁷ Ebd., S. 135.

⁷⁹⁸ Ebd., S. 137.

⁷⁹⁹ Ebd.

nigen seien. So wird der kritisierte politische Standpunkt aufgenommen und akzeptiert, um ihn durch seine Auflösung in ein Ideal gleichermaßen zu relativieren.

Mit diesem ‚Feintuning‘ der deutschen und türkischen Kultur werden nun dem jeweiligen Kollektiv Eigenschaften zugewiesen, deren negatives Pendant zuvor Konfliktpotenzial in sich trug und eine kulturelle Verständigung erschwerte oder gar ausschloss. Indem die kulturellen Bestimmungen von Deutschen und Türken positiv ausgestaltet werden, realisiert sich nun das Ideal einer auf Vernunft, Toleranz und menschlicher Herzlichkeit basierenden multikulturellen Gesellschaft, in der das Gute und die Gerechtigkeit qua Natur herrschen. In dieser Utopie ergänzen sich die Kulturen gegenseitig, weswegen Deutschland zum Einwanderungsland Nummer eins avanciert:

„Italiener, Griechen, Spanier, einfach alle, die einst vor der tülliminatischen Unterdrückung geflohen waren, behausten und betrieben wieder ihre einstigen Häuser, Wohnungen und Geschäfte. [...] Türken, Deutsche, Araber, Griechen, Italiener lebten nun glücklich Tür an Tür. Deutschland wurde zu einem unschätzbar reichhaltigen kulturellen Eintopf.“⁸⁰⁰

War die Monokulturalität der rein deutschen Gesellschaft von dem Mangel an kultureller Vielfalt geprägt, so ist die Realität der Utopie schon der Ausweis ihrer Harmonie. Nicht nur, dass alle Nationalitäten mit ihren verschiedenen kulturellen Identitäten glücklich zusammenleben, auch die verschiedenen Religionszugehörigkeiten tolerieren sich nicht nur, sondern befruchten und ergänzen sich gegenseitig. In dieser religiösen Eintracht scheint sogar der interreligiöse Widerspruch, dass eine absolute Gottesvorstellung die andere ausschließt, zu verschwinden:

„Juden gingen in die Moschee um den Dialog zu suchen. Christen und Moslems heirateten untereinander und impften sich gegenseitig Weisheiten ein. Die Weltreligionen tanzten gemeinsam einen Freudentanz nach dem anderen. Wenn man ihren Tanz beobachtete, sah es so aus als ob sie alle denselben Gott anbeteten.“⁸⁰¹

Die religiöse Harmonisierung erscheint allein dadurch bewirkt, dass ein einträchtiger Dialog praktiziert wird. Dadurch ist die der Religion immanente Ausschließlichkeit der Glaubensinhalte aufgehoben, ohne dass die Religionen sich dabei auflösten. Ihr Dialog und ihre gegenseitige Befruchtung hat für sie deswegen positive Folgen, weil für die Religion der ideale Maßstab gilt, dass der Dialog allein Grund und Mittel ihres harmonischen Miteinanders bildet. Dasselbe gilt für die verschiedenen Kulturen, die frei von kulturimmanenten oder nationalen Bestimmungen in gegenseitiger Toleranz und gegenseitigem Respekt das Ideal von Gesellschaft überhaupt deutlich werden lassen. Allein die Existenz kultureller Vielfalt in Deutschland macht es zu einer positiven Besonderheit und verdeutlicht so seine Zustimmungsfähigkeit. Dass sich in dieser Gesellschaft jedes Individuum wiederfinden kann und soll, zeigt ebenso, dass die politische Herrschaft aufgrund ihrer kulturellen Zusammensetzung eine *gute* Herrschaft ist. Damit erweisen sich innergesellschaftliche Konflikte als obsolet, und so ist die Übereinstimmung von Subjekt und Welt auch in der Identität von Regierung und Volk gegeben:

„Die politische Führung bestand aus einem bunten Haufen Menschen mit den unterschiedlichsten ethnischen Wurzeln. ‚Ausländische‘ Kinder wetteiferten in der Schule mit größter Freude und gegenseitigem Respekt mit den deutschen Kindern in den Fächern Mathematik, Physik und Deutsch. Alles war auf das Beste bestellt. Wörter wie Integration, Parallelgesellschaften, religiöser Fanatismus verloren ihre Existenzberechtigung.“⁸⁰²

⁸⁰⁰ Ebd., S. 138.

⁸⁰¹ Ebd.

⁸⁰² Ebd.

Sind, wie in der Utopie anschaulich wird, Vernunft, Toleranz und Anerkennung die wirkenden Maßstäbe kulturellen Zusammenlebens, heben sich die aus der Kultur, Nation und Religion zuvor ergebenden feindlichen Gegensätze auf. Positiv wie negativ sind damit die Kultur, die Religion und die Nationalität als Grund der Gegensätze wie als das Mittel der Aufhebung derselben bestimmt. Integration, Parallelgesellschaften und religiöser Fanatismus erscheinen bloß als widrige Abweichung der eigentlichen und in der Utopie verwirklichten guten und gerechten nationalen, religiösen und kulturellen Harmonie. Diese bildet, wie Harald in funktioneller Umkehrung Leibniz zitiert, „die beste aller möglichen Welten“, die auch von deren Kritikern legitimiert ist:

„Was ist mit Voltaire?“ „Ich denke, er hätte es mit einem Grinsen aufgenommen!“ antwortete Karl-Gustav und grinste dabei. „Und was hätte Leibniz dazu gesagt?“ „Was habe ich euch gesagt?!“ Vater und Sohn klopfen sich daraufhin zufrieden auf die Schulter.⁸⁰³

Harald führt mit Voltaire einen Religionskritiker ein, der an der Utopie der besten aller möglichen Welten zweifelt, die er gerade realisiert hat. Voltaire führt in seiner Religionssatire *Candide* das theologische Postulat ad absurdum, dass die Welt, wie sie ist, die beste aller möglichen sein müsse, da Gott sie hervorgebracht habe. Seine Person symbolisiert damit eine Kritik, die es als Fehler aufzeigt, die Welt nach sinnhaften Maßstäben zu beurteilen. Das Verfahren dieser religiös-idealistischen Betrachtung, selbst in der offensichtlichsten Disparatheit – dem Auseinanderklaffen von Glaubenswahrheit und Wirklichkeit – dies als den Beweis der religiösen Maßstäbe zu betrachten, überführt Voltaire in die satirische Inszenierung einer Wirklichkeit, in der sich eben jenes Verfahren als widersinniges der Lächerlichkeit preisgibt. Dieser Vertreter einer aufklärerischen Religions satire wird nun von Harald, einen Zweifel formulierend, zitiert, womit gleichermaßen eine Selbstreflektion auf die literarische Inszenierung der Utopie angestellt ist. Der Zweifel wird jedoch von Karl-Gustav insofern relativiert, als dass er dem Kritiker unterstellt, er würde ihre realisierte Utopie mit einem Grinsen aufnehmen. So ist im gemeinsamen Grinsen von Karl-Gustav und dem unterstellten Grinsen des Satirikers Voltaire auf die Gemeinsamkeit Bezug genommen, nach der die Maßstäbe, für die die satirische Komik inszeniert wird, Geltung verlangen. Mit Leibniz wird dann auch noch der Vertreter des Postulats der besten aller möglichen Welten als Befürworter der Utopie herangezogen. Dies geschieht jedoch in einer verfremdenden Art. Während im Postulat der besten aller möglichen Welten gerade die Welt mit ihren Gegensätzen, ihren Kriegen, ihrer Armut als eine von Gott hervorgebrachte und deswegen als zu affirmierende bestimmt ist, wird in der satirischen Utopie einer bunten Nation Deutschlands das Postulat in seiner Funktion umgekehrt. Anstatt als Legitimation einer von Gott geschaffenen Welt zu fungieren, in der gerade die *Abwesenheit* von Güte und Harmonie konstatiert wird, gibt sich das Postulat in der satirischen Utopie tatsächliche Realität. Insofern wird in ihr an der Möglichkeit einer kulturell vielfältigen und harmonischen Gesellschaft als gültiger festgehalten und dabei Voltaires Kritik und Leibniz als theoretischer Verfechter der Existenz der besten aller möglichen Welten zitiert. Voltaires und Leibniz' Gegnerschaft löst sich einfach darin auf, dass in der in Durmus' Satire dargestellten Utopie die *richtige* der besten aller möglichen Welten als Ideal ausformuliert wird und beide dafür als ihre Befürworter herangezogen werden.

Dass dieses Ideal den moralischen Impetus, es zu realisieren, literarisch expliziert, verdeutlicht nochmals die letzte Szene. Karl-Gustav betritt eines Tages ein türkisches Café in Berlin:

⁸⁰³ Ebd., S. 139.

„Sogleich wurde er von Türken, Deutschen, Italienern, Marokkanern, Griechen umringt und aufs herzlichste empfangen. Man brachte ihm eine Wasserpfeife und ein Glas türkischen Schwarztee, deren Inhalt durch die Strahlen der untergehenden Sonne geheimnisvoll schimmerte. Er nahm einen Würfelzucker und rührte solange, bis sich der Zucker vollständig auflöste. Der Zucker leistete zwar erbitterten Widerstand, doch hatte er letztlich keine Chance, den von Karl-Gustav mit aller Leidenschaft erzeugtem Strudel zu entkommen. ‚So, jetzt kann der ernsthafte, konstruktive Dialog endlich beginnen!‘ [...] Zur gleichen Zeit, jedoch an einem anderen Ort, nahm Harald ebenfalls ein Glas Schwarztee in die Hand, hielt es gegen die untergehende Sonne und sagte: ‚Der erste Schluck vom türkischen Tee verunsichert die abendländische Seele. Doch auf dem Grund des Glases wartet die Symbiose der Kulturen.‘“⁸⁰⁴

Beide Bilder verdeutlichen, dass sich aus der Verschiedenheit der Kulturen notwendig die Schwierigkeit ergebe, sich zu verständigen, deren Überwindung jedoch zum Guten führt. Bei Karl-Gustav transformiert sich dieser Gedanke in die widerständige Auflösung des Zuckers, der jedoch durch die Leidenschaft des Versuchs, mit der Karl-Gustav ihn bearbeitet, aufgelöst wird. Diese Leidenschaft überwindet demnach, wie im Zucker bildhaft angedeutet, die kulturimmanente Fremdheit. In der von Harald formulierten Allegorie erscheint dies als die Verunsicherung des ersten Schlucks des türkischen Tees, die es zu überwinden gilt. Die Eigenschaft des Tees, die das Individuum verunsichert, bebildert und plausibilisiert wiederum eine kulturelle Fremdheit, die es aufzuheben gilt. Dass die Überwindung sich lohnt und daher eine zu vollziehende ist, wird über die positive Besetzung der Symbiose der Kulturen deutlich. Als anzustrebender Zustand wird sie per se ins Recht gesetzt, und so sind die Utopie und das Ende der Satire die direkte moralische Aufforderung zum konstruktiven Dialog, zu einem Verständnis für die fremde Kultur und damit zu einem multikulturellen Miteinander.

Die Aufforderung, Kulturen anzuerkennen und zu tolerieren, die sich in der Utopie als moralische Lehre offenbart, problematisiert nicht die kulturellen Differenzen selbst als Hindernis eines Verständnisses. Die fremde Kultur in ihrer Besonderheit zu verstehen, wird vielmehr zum Ausweis der Güte des multikulturellen Zusammenlebens. Für dieses Verstehen wiederum wird in der Utopie allein der konstruktive Dialog als Mittel hervorgehoben, der die Basis einer gemeinsamen Sprache benötigt. Was sich in *Panoptikum* also als einfach zu erreichendes Ideal anschaulich macht, indem auf den Dialog als Mittel kulturellen Verständnisses verwiesen wird, existiert in der wissenschaftlichen Betrachtung interkulturellen Kontakts dagegen als Problem. Um dieses zu erläutern und um die Konsequenz zu verdeutlichen, die sich daraus für die Betrachtung von interkultureller Literatur als Mittel des Fremdverstehens ergibt, erfolgt an dieser Stelle ein Exkurs:

Exkurs VII

Die Funktionalisierung der interkulturellen Literatur als Mittel des Fremdverstehens

In Bezug auf die erwähnte Problematik interkultureller Verständigung schreibt zum Beispiel Carmine Chiellino, dass sie selbst für die wissenschaftliche Untersuchung interkultureller Phänomene gilt, denn „Interkulturalität als Grundsubstanz der Lehre und Forschung setzt voraus, daß der Fachvertreter die Grenze der eigenen kulturellen Zugehörigkeit exakt vor Augen hat“, ansonsten „entsteht im besten Fall ein monokultureller Gesprächsversuch über Interkulturalität.“⁸⁰⁵ Chiellino bezieht sich hier auf das in dieser Arbeit an anderer Stelle schon erläuterte Paradigma, Kultur als eine

⁸⁰⁴ Ebd., S. 140.

⁸⁰⁵ Chiellino, Carmine: *Interkulturalität und Literaturwissenschaft*. In: Chiellino, Carmine (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2000, S. 388 f.

das Individuum prägende Kraft anzunehmen. Als solche vorausgesetzt, gibt anders als im Ideal der Durmusschen Satire die Kultur eine Schranke des Verstehens vor. Diese formuliert Brigitte Schlieben-Lange folgendermaßen:

„Wenn wir sagen, daß wir eine Kultur verstehen, so meinen wir damit, daß wir die rekurrenten Muster, das Typische, das Systematische im Verhalten von Individuen verstehen, seine Bedingtheit durch kulturelle Tradition. [...] So kann die Konsequenz aus all dem Gesagten nur sein, die Wissensbestände der eigenen Kultur und die Handlungsmuster der anderen Kultur als das zu nehmen, was sie sind: Rahmenbedingungen unseres Verstehens mit einem hohen Maß an prägender Kraft.“⁸⁰⁶

Eine solche Dichotomie von Fremd und Eigen, die sich in der Kultur als Grenze des Verstehens bemerkbar mache, da dem Bewusstsein durch die prägende Kraft der Kultur Normen, Verhaltensweisen etc. schon vorgegeben seien, lässt sich dementsprechend schwer überwinden.⁸⁰⁷ Da in der eigenen Betrachtung der Fremde immer bloß mit dem Maßstab des eigenen kulturellen Verständnisses beurteilt werden könne, ist ein Verstehen eigentlich ausgeschlossen. Jedoch ist im zweiten Moment des Kulturkonzepts – das Subjekt, das Kultur hervorbringt und produziert – die Distanz und Freiheit kulturellen Wandels gleichermaßen gegeben. Damit ist die Bedingung dafür, dass ein Verständnis möglich ist, dennoch präsumiert. Schlieben-Lange formuliert dies gar als Diktum:

„Wir dürfen nicht nur, wir müssen versuchen den Anderen zu verstehen. [...] Wenn wir versucht haben die Perspektive des Anderen zu übernehmen, ist sie Teil von uns; wir können den Anderen nicht mehr als ganz fremden distanziert und aggressiv betrachten.“⁸⁰⁸

Das paradigmatische Prinzip von Kultur vorausgesetzt, wird die Dichotomie von Fremd und Eigen per se immerfort produziert und enthält zugleich die Möglichkeit ihrer Relativierung. Der ‚Ausweg‘ besteht darin, „einen Modus des Fremdverstehens zu konzipieren, der das Fremde nicht auf eine Spielart des Eigenen reduziert.“⁸⁰⁹ Die Überwindung des Eigenen vollzieht sich demnach durch die Einübung in die Perspektive des Fremden, wodurch man mit seinen Augen sehend so seine Position zumindest ‚zeitweise‘ übernehmen könne. So wird die Dichotomie einer Bewusstseinschranke von

⁸⁰⁶ Schlieben-Lange, Brigitte: *Kulturkonflikte in Texten*. In: Schlieben-Lange, Brigitte (Hg.): *Kulturkonflikte in Texten*. Stuttgart: Metzler 1995, S. 15. (*Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* Heft 97)

⁸⁰⁷ Zum einen verweist auch Dietrich Krusche auf die kulturelle Schranke beim Verstehen des Fremden, wenn er sich auf das Leseverhalten bezieht und schreibt: „Ein nicht-muttersprachlicher Leser liest anders als ein muttersprachlicher. Er liest – auch wenn er sich lesend in dem Land befindet, in dem der Text entstanden ist – über eine andere Distanz hinweg. Diese ist nicht nur durch Fremdsprachlichkeit, sondern durch Fremdkulturalität insgesamt bedingt.“ Zum anderen jedoch bezieht er dabei gar eine differente Interessenlage des Lesers ein, indem er ein Bedürfnis nach nationalkultureller Identifikation unterstellt, was zu einem anderen Identifikationsverhalten beim Lesen führe: „Aber auch das Leseinteresse des fremdkulturellen Lesers muss als verschieden angenommen werden. So bezieht sich für einen fremdsprachlichen Leser der Text nicht auf die eigene, seine Kultur. Das heißt dann gewöhnlich auch: der Text macht kein explizites Angebot an den Leser, seine eigene national-kulturale Identität zu bestimmen. [...] Dort also, wo es im Text um charakteristisch deutsche Probleme geht, geht es für den fremdkulturellen Leser nicht um seine Sache. Diese Verschiedenheit der Interessenlage führt zu einem anderen Identifikationsverhalten des Lesers.“ (Krusche, Dietrich: *Vermittlungsrelevante Eigenschaften literarischer Texte* (1985). In: Krusche, Dietrich; Wierlacher, Alois (Hgg.): *Hermeneutik der Fremde*. München: Iudicium 1990, S. 103.) Die von Krusche behauptete verschiedene Interessenlage, aus der sich ein verschiedenes Identifikationsverhalten ergebe, wird nur dann plausibel, wenn eines immer zusammen gedacht wird: aus dem Zufall der Herkunft, der Nationalität und der Sozialisation ergibt sich eine affirmative Haltung, die sich in einem geistigen Bedürfnis ausdrückt, das eigene Selbst in Übereinstimmung mit Kultur und Nation zu denken. Dieses Aufgehen des Subjekts in der Welt geschieht auf eine verinnerlichte Art und Weise, nämlich in Form der nationalkulturellen Identität, die ihm zu eigen sei.

⁸⁰⁸ Ebd., S. 14. Dietrich Krusche formuliert dieses Diktum in einer sehr bildhaften Sprache, indem er der Kultur per se zuspricht, sich zu ihr in ein Verhältnis der Verantwortung stellen zu müssen und sie zu lernen, wenn er schreibt „die Graubheit der Nacht, in der alle fremde Kultur immer nur dasselbe sagt: Ich komme von woanders, aber ich bin ein Bildungswert wie jeder hier, das heißt, ich bin – zu lernen!“ (Krusche, Dietrich: *Warum gerade Deutsch? Zur Typik fremdkultureller Rezeptionsinteressen* (1987). In: Krusche, Dietrich; Wierlacher, Alois (Hgg.): *Hermeneutik der Fremde*. München: Iudicium 1990, S.131.)

⁸⁰⁹ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 39.

Fremd und Eigen, die immer auch eine Schranke des Verstehens schlechthin (formal und inhaltlich) meint, dadurch relativiert, dass das Fremde zum Eigenen wird.⁸¹⁰ Als mediales Mittel, um dies zu erreichen, wird der Literatur eine wesentliche Rolle zugeschrieben, wie Vancea deutlich macht:

„Literarische Diskurse repräsentieren somit in mehrfacher Hinsicht auch ein wichtiges Medium interkultureller Kommunikation. Einerseits tragen sie durch Anschaulichkeit und Konkretheit zur kulturellen Selbstdarstellung und zur Unterscheidung des Eigenen vom Fremden bei, indem sie kulturell relevante Details konkretisieren und transportieren. Andererseits können sie zur Überwindung geistiger Gräben beitragen, indem sie Andersheit (Alterität) personalisieren, affektiv nachvollziehbar machen und uns somit helfen, die Position des Fremden annehmen zu können.“⁸¹¹

Die Literatur ist Vancea zufolge dazu fähig, neben ihrer Leistung Gedanken, Urteile, kulturelle Selbstdarstellung etc. ästhetisch anschaulich zu machen, den Leser die Perspektive des Fremden emotional nachvollziehen zu lassen. Sie überwinde also geistige Gräben zwischen Fremd und Eigen, indem sie eine Wirkung erziele, die das Subjekt von sich aus nicht hervorbringen könne. Insofern wird der Literatur eine Leistung zugestanden, die über das Moment der Freiheit ästhetischer Inszenierung weit hinausgeht. Norbert Mecklenburg formuliert diese Leistung der Literatur als ‚Fremdheitsabbauer‘, oder, wie es Hofmann ausdrückt, das „spezifische interkulturelle Potenzial der Literatur“⁸¹² wie folgt:

„Literatur enthält und vermittelt (1) kulturelle Muster, d.h. sie baut die kulturelle Fremdheit, die sie enthält, gleichzeitig selbst ab. Darüber hinaus vermittelt Literatur aber (2) Sensibilität für kulturelle Differenz überhaupt. (Das kann, mittelbar, gleichfalls Fremdheit abbauen, indem etwa scheinbar interkulturelle Differenzen als intrakulturelle durchschaut werden.) Schließlich (3) sensibilisiert Literatur, als verfremdender Umgang mit Zeichen, für Differenzwahrnehmung überhaupt, und das kann, wiederum mittelbar, dazu beitragen, Fremdheits- und Vertrautheitselemente auch in interkultureller Kommunikation entscheidend zu verbessern.“⁸¹³

Indem Literatur selber kulturelle Muster enthält, baue sie kulturelle Fremdheit zugleich ab. Wie dies geschehen solle, erwähnt Mecklenburg nicht. Dafür erklärt er die Literatur als Mittel, für kulturelle Andersartigkeit zu sensibilisieren beziehungsweise eine andere Wahrnehmung herzustellen. Sein Argument dafür entnimmt er der literarischen Möglichkeit, mit Zeichen verfremdend umzugehen. Diese sogenannte poetische Alterität, die Literatur schaffe, besteht jedoch in nichts anderem als der *Fiktionalität* von Literatur. Hofmann erläutert dies:

„Das Konzept der poetischen Alterität kann allgemein so verstanden werden, dass die Literatur eine autonome Sinnsphäre jenseits der Welt des Empirischen konstituiert. Der Leser und die Leserin von Literatur machen also eine Erfahrung von Alterität, indem sie sich in eine andere Welt begeben, als die ihres gewöhnlichen Lebens.“⁸¹⁴

Indem die literarische Darstellung gerade nicht an die empirische Wirklichkeit der Welt gebunden ist, kann der Leser tatsächlich völlig differente Erfahrungen machen. Er kann sich in romantische

⁸¹⁰ Bei dieser Art kulturellen Fremdverstehens werden zwei Momente durchgängig vermischt und so produktiv gemacht. Eine Unterscheidung des *Verstehens* und des *Verständnisses* des Fremden wird nicht getroffen und so wechselseitig als Beleg einer nicht zu überwindenden Schranke herangezogen.

⁸¹¹ Vancea 2008: *Toleranz und Konflikt*, S. 42.

⁸¹² Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 55.

⁸¹³ Mecklenburg, Norbert: *Über kulturelle und poetische Alterität. Kultur- und literaturtheoretische Grundprobleme einer interkulturellen Germanistik (1987)*. In: Krusche, Dietrich; Wierlacher, Alois (Hgg.): *Hermeneutik der Fremde*. München: Iudicium 1990, S. 96.

⁸¹⁴ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 54.

Märchenwelten, gespenstische Endzeitwelten, futuristische Heilswelten, moralisch gute wie groteske Welten begeben. Diese Freiheit fantasievoller Fiktionen bestimmt sich im Kontext, dass die Literatur dazu befähigt, den Fremden zu verstehen, jedoch als mehr als nur das be- und gewusste Eintauchen in eine inszenierte Wirklichkeit:

„Indem Literatur sich also als das Andere gegenüber der vertrauten Wirklichkeit des Lesers und der Leserin präsentiert, kann sie als Einübung in die Erfahrung von Alterität und von Differenz überhaupt begriffen werden. [Herv. i.O.]“⁸¹⁵

Indem Hofmann von der jeweiligen Konkretion fiktionaler Darstellung abstrahiert, sie von ihrer inhaltlichen Ausgestaltung also befreit, erhält er eine formale, jedoch negativ bestimmte Gemeinsamkeit. Dass Literatur *nicht* die vertraute Wirklichkeit präsentiert, erklärt Hofmann zu einem positiven Moment von Literatur, welches sie unabhängig von der jeweiligen inhaltlichen Darstellung als *Zweck* besitze. So erhält sie das Moment, Mittel einer Einübung in eine leere Abstraktion zu sein – der Erfahrung von Veränderlichkeit und Unterschiedlichkeit. Zugleich wird dieser Differenzerfahrung jedoch eine bestimmte Funktion zugeschrieben, denn sie *ermöglicht* durch die literarischen Mittel und Formen eine Distanz, die einen Perspektivwechsel bewirke:

„Verfremdung bewirkt also, dass wir das Eigene gewissermaßen mit den Augen des Fremden betrachten, wobei sich das Modell auf literarische Interkulturalität übertragen lässt: Indem verschiedenen kulturelle Perspektiven konfrontiert werden, entstehen Phänomene des Kontrasts und der Fremdheit – wie etwa das Groteske, das Komische, die Satire, die Parodie, aber auch das Tragische.“⁸¹⁶

Die so entstandene Möglichkeit, sich in die Perspektive des Fremden hineinzubegeben und damit das Eigene mit dessen Augen zu betrachten, gewährt nun die Freiheit, sich von eigenen kulturellen Wahrnehmungsmaßstäben distanzieren zu können:

„Denn in der ästhetischen Erfahrung des kulturell Unvertrauten, das durch die Komplexität literarischer Texte noch gesteigert wird, stößt der sich einlassende Leser auf seine eigenen Konzepte, Gewohnheiten und Verhaltensmodelle, provoziert dieses Sicheinlassen eine entautomatisierende Reaktion, die der Fremdheitserfahrung im fremden Land vergleichbar ist. Sie schafft Raum für eine neue Sicht auf das Eigene und hilft die Egologik individueller und kollektiver Ethnozentrik abzustreifen, die eine offene, wenngleich vorsichtige Einstellung zum Fremden oftmals so erschwert.“⁸¹⁷

Die Distanz, die durch die ästhetische Erfahrung von kultureller Fremdheit geschaffen werde, bestimmt Alois Wierlacher, der als der Begründer einer Hermeneutik der Fremde betrachtet werden kann, als die notwendige Bedingung, um einem Automatismus kultureller Wahrnehmungsbeschränkung zu entkommen. Verweist Wierlacher noch auf die Notwendigkeit der willentlichen Einlassung des Lesers für eine Veränderung seiner Wahrnehmung in Bezug auf das Fremde, womit er letztlich doch wieder den *Willen* des lesenden Individuums zur *Conditio sine qua non* des Resultats der in der Distanz vollzogenen Beurteilung erklärt, so geht Hofmann einen Schritt weiter:

„Das Moment der Simulation, des Experiments und des Spiels, das der Literatur wie der Kunst im Allgemeinen inne wohnt, ist damit für die interkulturelle Literaturwissenschaft von zentraler Bedeutung, weil die Literatur in dieser spielerischen

⁸¹⁵ Ebd., S. 55.

⁸¹⁶ Ebd., S. 60.

⁸¹⁷ Wierlacher, Alois: *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur* (1983). In: Krusche, Dietrich; Wierlacher, Alois (Hgg.): *Hermeneutik der Fremde*. München: Iudicium 1990, S. 66.

und experimentell-simulatorischen Weise in die Erfahrung von Interkulturalität und Fremdheit einführt und dadurch zu verhindern hilft, dass in der sozialen Praxis kulturelle Differenz zu gewalttätigen Auseinandersetzungen führt.⁸¹⁸

Verweist Wierlacher also noch auf die Möglichkeit, die die Literatur bietet, indem sie ein Angebot zu einer distanzierten Beurteilung des Eigenen liefere, spricht Hofmann ihr dies als spezifische Wirkung zu. Unabhängig vom Willen des Rezipienten könne Literatur selbst Urteile bei ihm hervorbringen, indem ihm die literarische Erfahrung von Interkulturalität und Fremdheit zuteil werde. So erscheint die Leistung der Literatur, unabhängig von der empirischen Welt Interpretationsangebote derselben zur Anschauung zu bringen oder gänzlich eigenständige Wirklichkeiten zu schaffen, zugleich als der *Grund* für ihre Übernahme durch den Leser und damit als Grund für ihre Wirksamkeit *in* der Wirklichkeit. Vancea beschreibt diese Wirkung, die sie der literarischen Darstellung beimisst, folgendermaßen:

„Je nachdem, wie sie das Eigene und Fremde darstellen und interpretieren, können sie sowohl kulturelle Selbstbilder wie auch Fremdheitsprofile kreieren, zum Verstehen oder Missverstehen zwischen den Kulturen beitragen, sowohl Ethnozentrismus und Xenophobie wie auch Toleranz und Offenheit fördern.“⁸¹⁹

Ein solches Verständnis weist der Literatur jedoch ein Wirkmächtigkeit zu, die ihr zu Beginn gerade abgesprochen und zu ihrer Freiheit erklärt wurde. Denn gerade in ihrer *Unabhängigkeit* von der Wirklichkeit, also in ihrer völligen Getrenntheit von ihr, existiert die Leistung literarischer Fiktionalität. Damit geht natürlich auch die Freiheit einher, Momente der Wirklichkeit ästhetisch zu bearbeiten, zu verfremden, literarisch zu legitimieren ebenso wie sie zu kritisieren. Insofern bietet sie durchaus differente Interpretationsangebote, wie die Diskurswirklichkeit zu verstehen sei. Ihr jedoch eine perlokutionäre Wirkung oder gar eine Diskursmächtigkeit zuzusprechen⁸²⁰, erscheint widersprüchlich und schon allein deswegen mehr als problematisch, da diese Annahme sich ohne ihre empirische Überprüfbarkeit, mindestens die Charakterisierung gefallen lassen muss, Spekulation zu sein.⁸²¹

Im Gegensatz zur interkulturellen Literaturwissenschaft, die allein der literarischen Form schon die Möglichkeit beimisst, kulturelle Gegensätze zu überwinden, sieht sich der auktoriale Erzähler in *Panoptikum* aufgefordert, sein Anliegen, welches in einem Entstehen für eine tolerante multikulturelle und harmonische Welt besteht, im sich nach dem Ende des Romans anschließenden letzten Kapitel nochmals *explizit zu formulieren*. Schon die Kapitelüberschrift – „**Total überflüssiges zum Schluss: Tausendmal schon gehört** [Herv. i.O.]“⁸²² verweist auf die selbstverständliche Geltung, die dem Inhalt der folgenden Sätze beigemessen wird. Der Erzähler zitiert eine Äußerung Christian Morgensterns, die er wie folgt verändert:

⁸¹⁸ Hofmann 2006: *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, S. 55 f.

⁸¹⁹ Vancea 2008: *Toleranz und Konflikt*, S. 42.

⁸²⁰ Entgegen Foucaults Zurückweisung, dass Literatur selbst keine Diskursmächtigkeit besitzt, hält Monika Straňaková daran apodiktisch fest: „Denn einerseits entstehen Texte nicht in einem Vakuum, sondern nehmen Bezug auf die Wirklichkeit, greifen in eine große Zahl verschiedener Diskurse ein, verändern deren Inhalt und Modi, wirken auf diese Weise an ihrer eigenen kulturellen Zuordnung bewusst oder unbewusst mit oder unterlaufen Kategorisierungen, indem sie sie thematisieren oder gar überschreiten“ (Straňaková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen: Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Şenocak*. Stauffenburg Discussion. Tübingen: Stauffenberg 2009, S. 52. (*Studien zur Inter- und Multikultur* Bd. 6.)

⁸²¹ Wobei zuvorderst theoretisch die Frage zu klären wäre, wie aus einer literarischen Darstellung zwangsläufig eine Übernahme der in ihr anschaulich gemachten Gedanken und Urteile folgen soll. Eine solche Betrachtung der Literatur scheint mehr von dem Bedürfnis zu leben, dass ihr diese Wirkung auf den Geist tatsächlich zukomme, als ihn in ihr wissenschaftlich nachweisen zu können.

⁸²² Durmus 2007: *Panoptikum*, S. 142.

„Christian Morgenstern hatte einmal gesagt: ‚Nicht da ist man daheim, wo man seinen Wohnsitz hat, sondern wo man verstanden wird.‘ Erlaubt mir das Zitat von C. Morgenstern ganz leicht anzupassen: ‚Nicht da ist man daheim, wo man seine **Wurzeln** hat, sondern wo man verstanden und **respektiert** wird.‘ [Herv. i.O.]⁸²³

Während Morgensterns Äußerung darauf verweist, dass der Wohnsitz für sich keinen Grund abgibt, ihn als Heimat zu beurteilen, verändert der Erzähler den Gehalt dieser Äußerung. Mit der Metapher der Wurzel ist im Gegensatz zu Morgenstern auf einen Grund angespielt, *weswegen* sich aus dem Ort, an dem man wohnt beziehungsweise von dem man herkommt, Heimat ergebe. Dieser zeigt sich in der Identität von Wurzel und Heimat als eine dem Willen entzogene Gebundenheit. Sie ist im Bild des Erzählers eine Sache der Herkunft, die für sich die Identität mit dem Ort als Heimat ergibt. Jedoch relativiert er diese Gebundenheit insofern, als dass er ihr ein zusätzliches Moment hinzufügt, welches Heimat als diese erst auszeichnen würde. Was dort, wo man seine Wurzeln hat, als Selbstverständlichkeit unterstellt ist, hat der Aussage des Erzählers zufolge letztlich keine ausschließliche Notwendigkeit. Denn auch unabhängig von der räumlichen Begrenzung der Herkunft kann es die individuelle Übereinstimmung mit der Welt geben, die sich in Heimat ausdrückt. Bedingung dafür sind der Respekt und das Verstandenwerden, die insofern für den Erzähler die wesentlichen Momente von Heimat ausmachen. Diese ersetzen die natürliche Gebundenheit über die Verwurzelung nicht, sondern setzen sie als woanders anerkannte vielmehr ins Recht. Als solche akzeptiert, ist die Verwurzelung dann allerdings nicht mehr notwendiger Bestandteil von Heimat. Die natürliche Gebundenheit an Herkunft und Kultur ist somit als notwendiger Ort der Heimat relativiert und als notwendige Bedingung ihrer Akzeptanz für eine ortlose Heimat ins Recht gesetzt.

Im Gegensatz zu Morgenstern bezieht sich der Erzähler dabei nicht prioritär auf die dem Wort *Verstehen* innewohnenden Semantik, nach der damit eine inhaltlich bestimmte Übereinstimmung gemeint ist. Der Erzähler stellt zuvorderst das Verstehen überhaupt heraus. Dies wird deutlich, wenn er die Bedingungen für sein Heimatverständnis durch die Hauptfiguren als „universellen Dreisatz“ artikulieren lässt:

„Ohne einheitliche Sprache:

Kein Dialog!

Dies hat zur Folge:

Keine konstruktiven, fruchtbaren Diskussionen!

Daraus folgt unmittelbar:

Missverständnisse und Konflikte sind vorprogrammiert!

Die Grundlage und Voraussetzung für eine harmonische Gesellschaft ist eine **einheitliche Sprache, die jeder Bürger des Volkes uneingeschränkt beherrschen muss!**

Das weiß doch jeder! Trotzdem schadet es nicht, es immer wieder von Neuem zu erwähnen [Herv. i.O.]⁸²⁴

Auch in dieser explizit formulierten Lehre äußert sich der ideale Maßstab des Erzählers. Als unabdingbare Voraussetzung formuliert, verweist der „universelle Dreisatz“ auf einen die Wirklichkeit beherrschenden Zweck einer harmonischen Gesellschaft. Aufgrund dieser Prämisse, die a priori als geltende unterstellt ist, sind alle Gegensätze und Konflikte als Resultat *schlechter Bedingungen* bestimmt. Eine sprachliche Bildung ist somit die Voraussetzung für einen konstruktiven und fruchtbaren Dialog, der notwendigerweise in einer harmonischen Gesellschaft mündet. Ist diese Bedingung nicht gegeben, folgen aus den sprachlich bedingten Verstehensproblemen Konflikte, die als kulturelle, religiöse, nationale erscheinen und zugleich bloße Missverständnisse und daher reversi-

⁸²³ Ebd.

⁸²⁴ Ebd., S. 142 f.

bel sind. Die angedeuteten Gegensätze werden demnach per se davon befreit, kultureller, religiöser oder nationaler Natur zu sein. Dies geschieht jedoch nicht über die Bestimmung der jeweiligen Sache, sondern durch die Setzung einer idealen Vorstellung von Kulturalität, Religion und Nationalität als eigentlich gültiger, in der sie alle zu Harmonie, Verständnis und letztlich kultureller Symbiose führen.

2.5 Fazit und Diskussion

Wie Jürgen Brummack treffend formuliert, wird der satirische Roman „stets unmittelbarer Zeitroman sein, Zeitfragen behandeln und wie in einem Spiegel durch indirekte Satire der Gegenwart ihre Gebrechen vorhalten.“⁸²⁵ Für diese Charakterisierung ist Murad Durmus' *Panoptikum* ein Musterbeispiel. Durch das Verfahren, eine hyperbolisch verfremdete Welt zu inszenieren, in der kulturelle Stereotype, Konflikte und Gegensätze, die im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs formuliert werden, tatsächlich als die Menschen bestimmende Eigenschaften dargestellt werden, geben sie sich in Durmus Roman gleichermaßen der Lächerlichkeit preis. Die so dargestellten kulturellen Gegensätze offenbaren sich dabei nicht als der Natur von Kultur, Religion oder Nation geschuldete Antagonismen, sondern als *Abweichung* eines unterstellten Ideals, welches in Durmus' Satire als moralische Belehrung formuliert wird. Die Forderung, kulturelle Differenzen zu akzeptieren, wird als die Eigentlichkeit einer harmonischen Gesellschaft aufgezeigt und in der Utopie am Ende des Romans gar in die fiktionale Realität überführt. Durmus' Satire „spiegelt“ also Momente des aktuellen Diskurses wider und hält ihm gleichermaßen einen eigenen, sich literarisch ausdrückenden Maßstab als seine eigentliche Bestimmung kritisch vor.

So erweist sich Murad Durmus' *Panoptikum* als klassische Satire, die einen die „Totalität der Wirklichkeit umfassenden Maßstab“ ins Recht setzt. Dabei handelt es sich um einen Maßstab, aufgrund dessen „die Welt legitim wäre und [...] das denkende Subjekt sich mit ihr eins wissen und fühlen könnte“⁸²⁶. Die formulierte Kritik, Kultur selbst verschulde Antagonismen, ebenso wie die Kritik an kulturellen Vorurteilen, an nationalistischer Radikalität und an religiösem Fanatismus, erweist sich als die Haltung eines ironischen Beobachters, der nur „eine Maske annimmt, um ex negativo einen alternativen Wert oder ein besseres Ideal zu propagieren“⁸²⁷. So geht die kritische Distanz letztlich in der moralischen Forderung auf, kulturelle, nationale und religiöse Identitäten zu respektieren, die selbst wiederum dem Ideal einer harmonischen Gesellschaft multikultureller Verfasstheit entspricht. Dabei präsumiert die geforderte Akzeptanz selbstverständlich eine durch die Nation, Religion und Kultur geprägte kollektive Identität, die in der Satire als zustimmungsfähige Charaktereigenschaften der Individuen dargestellt werden. In der Besonderheit der sie auszeichnenden Kultur wird diese per se als zustimmungsfähige idealisiert und so für eine gegenseitige Anerkennung in einer multikulturellen Gesellschaft geworben. Auf diese Art lösen sich alle kritischen Momente in Abweichungen des geforderten Ideals auf, ohne dass es ihrer Begründung noch bedarf. Die in der Satire kritisch aufgenommene Umcodierung der sozialen Situation einer großen Anzahl deutsch-türkischer Migranten in einen Mangel ihrer Zugehörigkeit aufgrund ihrer nationalkulturellen Herkunft, das im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs als Argument eines Integrationsdefizits Anwendung findet, erscheint in *Panoptikum* bloß noch als unvernünftiges, von keinem gewolltes Vorurteil und letztlich als *Missverständnis*. So wird die gesellschaftliche Wirklichkeit, die sich durch eine Politik auszeichnet, die mittels kulturalistischer Argumentation die türkischstämmigen Migranten als Parallel-

⁸²⁵ Brummack 1977: „Satire“ & „Satirischer Roman“, S. 614.

⁸²⁶ Spies: „Da die erhabene Hohlheit die gewöhnliche nur vergrößert ...“, S. 210.

⁸²⁷ Ebd., S. 208.

gesellschaften bildende in die deutsche Gesellschaft erst noch zu integrierende antagonistische Minderheit behandelt und von ihr ein affirmatives Bekenntnis zu Deutschland verlangt, in *Panoptikum* satirisch als Uneigentlichkeit kritisiert. An der deutschen Gesellschaft wird also als wesentlicher Inhalt der satirischen Kritik das Urteil ihrer eigentlichen Güte festgehalten und als diese wird sie affirmiert.⁸²⁸ Insofern wird in *Panoptikum* der Einwanderungs- und Integrationsdiskurs kritisch reflektiert und zugleich in ein Urteil über die Gesellschaft überführt. Dieses Urteil hält an der kritisierten deutschen Wirklichkeit das Gegenteil der formulierten Kritik als die wesentliche Bestimmung deutscher Gesellschaft fest.

In Bezug auf Hofmanns allgemeine Bestimmung der interkulturellen Literatur, die nicht nur stereotype kulturelle Bilder überwinde, sondern gleichermaßen die diesen zugrunde liegenden Vorstellungen homogener kultureller Kollektive kritisiere, kann im Hinblick auf Durmus' Satire nicht zugestimmt werden. In *Panoptikum* werden zwar in Übereinstimmung mit Hofmann stereotype Bilder des kulturell Anderen einer satirischen Kritik unterzogen, jedoch nicht im Sinne von Hofmanns Beurteilung. Ganz im Gegenteil wird in *Panoptikum* auf die Besonderheit der jeweiligen kulturellen Kollektive verwiesen, welche gerade in ihrer differentiellen Vielfalt ihre Zustimmungsfähigkeit erhalten. So ist im utopischen Ideal auch nicht eine hybride Kultur Deutschlands dargestellt, sondern wird die Harmonie sich symbiotisch ergänzender und damit in sich abgeschlossener Kulturen anschaulich gemacht. Entgegen Hofmanns Bestimmung, dass die verfremdenden Elemente dafür sorgen, eine kulturalistische Rezeption zu verhindern, indem Identifikationsangebote unterbunden würden, ist die Verfremdung in *Panoptikum* das Mittel auf das dahinterliegende Ideal einer sich kulturell durchaus differenzierenden deutschen Gesellschaft zu verweisen, in der „Türken, Deutsche, Araber, Griechen, Italiener [...] glücklich Tür an Tür“ leben und einen „kulturellen Eintopf“ bilden.⁸²⁹

Ebenso ist Höfers allgemeinem Urteil über die interkulturelle Literatur im Kontext von *Panoptikum* nur bedingt zuzustimmen. Zwar trifft ihre Beurteilung der interkulturellen Literatur insofern auch auf Durmus' Roman zu, als dass in ihm Deutschland als Heimat über die Akzeptanz und den Respekt als Mitglied der deutschen Gesellschaft bestimmt ist. Entgegen ihrer thematischen Verortung jedoch, dass diese Heimat sich immer nur als fehlende bemerkbar mache, unterstellt das Ideal, was in *Panoptikum* formuliert ist, diese Akzeptanz selbstverständlich als gegeben, insofern eine gemeinsame Sprache beherrscht wird. So formuliert sich in Durmus' Satire nicht ein enttäuschtes Bedürfnis nach Heimat, vielmehr ist die Identität der deutschen Gesellschaft mit ihrer Bestimmung als Heimat im Ideal längst unterstellt. Insofern existiert in *Panoptikum* auch nicht die Thematisierung eines „Status des ‚Dazwischenseins‘, zwischen zwei Welten, zwei Kulturen“, wie es Höfer allgemein für die dritte Generation mehrfach-kulturell geprägter Schriftsteller behauptet.⁸³⁰ Selbst für Mustafa, der als einzige Figur die kulturelle Symbiose deutscher und türkischer Kultur in einer Per-

⁸²⁸ Diese Art der Beurteilung der Gesellschaft, an der ihr eigentliches Sollen negativ festgehalten und sie damit als den eigenen Maßstäben entsprechende vorgestellt wird, ist auch außerhalb der Literatur zu finden. So schreibt Michael Lützelers beispielsweise in der Einleitung eines Sammelbandes mit dem Titel *Schreiben zwischen den Kulturen*: „Man ist hier nur selten bereit, sich selbst als Segment einer kulturell fragmentierten Sozietät zu begreifen, einen Dialog über die neuen Gegebenheiten in Gang zu bringen, von den Forderungen nach Akkulturalität bzw. Assimilation der Minorität an die Majorität abzurücken, sich in Toleranz gegenüber dem kulturell Anderen, dem Fremden zu üben. Multikulturelles Denken und Handeln ist in Deutschland bzw. in Europa unterentwickelt.“ (Lützeler, Paul Michael: *Einleitung*. In: Lützeler, Paul Michael (Hg.): *Schreiben zwischen den Kulturen. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1996, S. 8.) Schon die Art der Beschreibung offenbart Lützelers Standpunkt. Die Gesellschaft als das zu beurteilen, was sie nicht ist, macht einen Vergleich auf, indem ein Maßstab Anwendung findet, an dem die Gesellschaft bewertet und verglichen wird. Allein die Abweichung, die der Gesellschaft attestiert wird, setzt diese als eigentliche, nämlich mit dem Maßstab des Vergleichs übereinstimmende ins Recht. So wird in die Gesellschaft ein Maßstab eingeführt, dem sie nicht – bei Lützeler besteht dies in einem Fehlen multikulturellen Denkens und Handelns – und gleichzeitig doch entspricht. So wird in einer Kritik an der Gesellschaft diese zugleich affirmiert.

⁸²⁹ Durmus 2007: *Panoptikum*, S. 138.

⁸³⁰ Vgl. Höfer 2007: *Interkulturelle Erzählverfahren*, S. 20.

son verkörpert, trifft dies nicht zu. Obwohl er sich als Türke in seiner Heimat fremd fühlt, weil er in Deutschland geboren und aufgewachsen ist und dieses als sein Zuhause ansieht, und obwohl er deswegen Wolfram anfleht, ihn nicht in die Türkei abzuschicken, da er dort „ein Fremder“ sei⁸³¹, ist Mustafa, wie zu Beginn schon erwähnt, in seiner Ambivalenz gerade nicht nur die positive Typisierung eines Ideals gelungener Integration. Die sich daraus ergebenden ‚Widrigkeiten‘ seiner kulturellen Identität sind daher nicht als Problematisierung einer das Subjekt existenziell beschäftigenden Zugehörigkeitsfrage thematisiert. Vielmehr ist er diesbezüglich die Karikatur des Stereotyps eines „vorbildlichen Türken“, der zudem als „pflichtbewusster und gehorsamer Türke“⁸³² nichts mehr von einer türkischen Kultur, wie es bei Ayşe der Fall ist, in sich trägt. So zeigt sich auch an seiner Figur ein Defizit an kultureller Toleranz, weswegen sie nicht als Beispiel für die Schwierigkeit zu betrachten ist, die sich aus der Suche nach kultureller Identität ergibt.

Durmus’ Satire besteht gerade in einer Kritik an nationalkulturellen Vorurteilen und praktischen politischen Standpunkten, die im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs Anwendung finden, *ohne* dabei eine kulturelle beziehungsweise nationale Determination des Menschen selbst in den Fokus der Kritik zu stellen. Insofern werden nicht kollektiv bestimmte kulturelle oder nationale Differenzen kritisiert. Es werden vielmehr bestimmte *negative* Vorstellungen, die als stereotype Vorurteile entlarvt werden, durch *gute* ersetzt, die der Maßgabe rationaler Vernünftigkeit entsprechen. Daher besteht die Kritik darin, eine fehlende Akzeptanz von kultureller Differenz anzuprangern. Denn in *Panoptikum* löst sich kulturelle Differenz in das Ideal einer kulturellen Vielfalt auf, in der durch einen konstruktiven Dialog eine Symbiose kultureller Natur hervorgebracht wird und als diese die harmonische Gesellschaft schlechthin repräsentiert.⁸³³ Die diskursive Wirklichkeit, die mehr und mehr von einem Feindbild in Bezug auf die türkischstämmigen und muslimischen Migranten durchzogen ist, erscheint so als eine, die eigentlich dem Prinzip kultureller Anerkennung gehorcht und nur aktuell davon ein wenig abweicht.

⁸³¹ Durmus: *Panoptikum*, S. 117.

⁸³² Ebd., S. 77.

⁸³³ Im wissenschaftlichen Diskurs existiert ein ähnliches Bedürfnis des Beweises, dass kulturelle oder auch nationale Kollektive sich zwar unterscheiden, jedoch nicht per se feindlich gesinnt seien: „Einen Automatismus, der die differentielle Bestimmung einer kollektiven Identität mit der gewaltsamen, symbolischen und ‚praxischen‘ Exklusion und Nihilierung von Anderen und Fremden – angefangen von abwertenden, erniedrigenden, demütigenden Typisierungen über den Rufmord bis hin zur materiellen Schädigung, physischer Verfolgung und Vernichtung der im Feindbild kategorisierten Gruppe – kausal verknüpft, gibt es nicht.“ (Straub, Jürgen: *Identität*. In: *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2004, S. 298. (Bd. 1. *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*))

C. Retrospektive: Der Weg zur Migration oder Die Herkunft der Migranten als Erklärung ihrer kulturellen Besonderheit

0. Konsequenzen des gewandelten Einwanderungs- und Integrationsdiskurses

0.1 Die Verallgemeinerung und Verschärfung einer kulturantagonistischen Perspektive im politischen und öffentlichen Diskurs

Im Abschnitt B wurde schon auf die sich aus der Wandlung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses ergebende Umcodierung der Lage migrantischer Minderheiten eingegangen, die in das Paradigma einer Forderung nach Integration mündet. Ebenso fand die damit einhergehende negative Anerkennung der Kultur der Migranten im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs Erwähnung, die sich unter anderem in der gesellschaftlich konsensuellen Beurteilung eines gescheiterten multikulturalistischen Gesellschaftsmodells manifestiert.⁸³⁴ An dieser Stelle soll die erörterte Argumentation nochmals aufgegriffen werden, um die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Perspektive auf die Migranten im öffentlichen und politischen Diskurs aufzuzeigen.

In der politischen Debatte um die Integration der zumeist türkischen Migranten wird deren Kultur zum Ausweis einer Schranke der Integration. So wird ihre ökonomische Lage⁸³⁵, die als allgemeine Verschärfung der Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt nicht erst seit der Globalisierung auf die gesamte deutsche respektive europäische Gesellschaft wirkt, in ein Defizit oder gar Unvermögen individueller Leistung aufgrund der kulturellen Sozialisation verwandelt. Allgemeiner Konsens im politischen wie öffentlichen Diskurs ist demnach das Paradigma einer fehlenden Bildung, so wie Serhat Karakayali es zusammenfasst:

„Das gegenwärtige Bildungsparadox besteht überdies darin, die Probleme von Armut, Ausgrenzung und Arbeitslosigkeit auf die mangelnde Ausbildung der Migrantinnen und Migranten zurückzuführen.“⁸³⁶

Bei näherer Betrachtung erweist sich dieses formulierte Paradigma eines Erfolgswegs der Integration jedoch als Absurdität und ‚Verkennung‘ der gesellschaftlichen Wirklichkeit:

„In einer ausdifferenzierten, das heißt arbeitsteiligen Gesellschaft unter kapitalistischen Vorzeichen wird es stets Lohn- und Berufshierarchien geben – egal, wie gesellschaftlich notwendig eine bestimmte Tätigkeit ist. Die Spannung, die hierdurch

834 Ronneberger und Tsianos beschreiben diese Entwicklung folgendermaßen: „Gelang es in den 1980er Jahren der multikulturalistischen ‚Politik der Anerkennung‘, die assimilatorische Integrationspolitik ideologisch unter Druck zu setzen, so hat sich in der Zwischenzeit der Charme des kulturalistischen Differenzmodells weitgehend verflüchtigt. Diese Entwicklung verdankt sich allerdings kaum einer Kritik der dem Konzept immanenten ‚positiven Rassismen‘. Infrage steht also nicht eine Referenz auf Kultur, die dazu tendiert soziale Verhältnisse zu ethnisieren. Vielmehr vollzieht sich das Abrücken von der ‚multikulturellen Gesellschaft‘ unter der Vorgabe, dass es sich dabei um ein ‚Schönwettermodell‘ der fröhlichen Postmoderne handle, das den veränderten ökonomischen und politischen Bedingungen der neuen Berliner Republik nicht mehr standhalte.“ (Ronneberger; Tsianos: *Panische Räume*, S. 141 f.)

⁸³⁵ Die Lage der Migranten in Deutschland beschreibt Feridun Zaimoglu in *Die Zeit* folgendermaßen: „Es sind unsichere Zeiten angebrochen in Deutschland, die Arbeit ist internationalisiert, der raue Wind des schrankenlosen Wettbewerbs weht die motivierten, aber unqualifizierten Söhne unqualifizierter Gastarbeiter aus den Firmen und Betrieben auf die Straße. In den so genannten Türkenvierteln, die als Parallelgesellschaft in Verruf geraten sind, gibt es für die jungen Hauptschulabgänger kaum Arbeit und Anstellung.“ (Zaimoglu, Feridun: *Mein Deutschland. Warum die Einwanderer auf ihre neue Heimat stolz sein können*. In: DIE ZEIT Nr. 16. vom 12.04.2006.)

⁸³⁶ Karakayali 2009: *Paranoic Integrationism*, S. 99.

entsteht, reicht zurück bis in die Schule und führt das bürgerliche Bildungsversprechen ad absurdum.⁸³⁷

Der spekulativen Frage, inwiefern die Apologeten eines Bildungsdefizits auf dieses als Grund der sozialen Lage türkischer Migranten tatsächlich beharren, soll an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Viel wichtiger scheint an diesem offensichtlichen Widerspruch das politische und öffentliche Insistieren auf eine solche Perspektive, denn so werden Bildungserfolge den Migranten als ‚Bringschuld‘ abgefordert. Darüber hinaus wird es zur Voraussetzung von Integration erklärt, die westlichen Normen und Werte zu bejahen, und zugleich wird an der sozialen Lage vieler Migranten eine rein im negativen bleibende willentliche Verweigerung festgehalten. Sibö Siems erläutert dies mit dem Verweis auf eine Funktionalisierungsmöglichkeit einer solchen kulturalistischen Perspektive:

„Die zu erbringende Anpassungsleistung an eine ‚kulturelle Identität‘, die den Migranten vom Verdacht befreien soll, anders zu sein, bleibt so leer, wie die unterstellte Homogenität fiktiv ist. [...] Die selbst bei den Kritikern dieser Konstruktion zu findende Durchsetzung einer durch Kulturalisierung erneut veränderten Identitätskategorie sorgt hier entscheidend dafür, dass eine soziale Problematik scheinbar alternativlos im Horizont eines Kulturkonfliktschemas diskutiert werden kann, dessen innere Logik den – wenn nötig gewaltsamen – Ausschluss des als fremd identifizierten beinhaltet.“⁸³⁸

Insofern muss als eine Konsequenz des veranschaulichten Standpunkts gegenüber den türkischen Migranten festgehalten werden, dass ein damit einhergehender kultureller Antagonismus *allgemein* als gängiges Argumentationsmuster etabliert wird.⁸³⁹ Durch eine Entwicklung politischer Standpunkte und Handlungen globaler Natur und damit einhergehenden medialen Darstellungen im öffentlichen Diskurs eskaliert dieses zudem. So schreiben Sabine Hess und Johannes Moser, dass „Internationale Ereignisse wie der 11. September 2001 und der daraufhin ausgerufenen *war against terror* sowie einzelne Situationen, deren mediales Echo ihnen zu nationaler Bedeutung verhalf, [...] weitere Katalysatoren für eine Zunahme des anti-muslimischen Rassismus und für rigide Integrationsforderungen [Herv. i.O.]“ waren.⁸⁴⁰ Speziell der Islam erfährt in diesem Sinne eine negative Konnotation, die durch mediale Inszenierungen gefestigt wird, wie Ernest W. B. Hess-Lüttich feststellt:

„Seine [der Islam, Anm. N.E.] Assoziation mit Fundamentalismus, Unterdrückung der Frau, Gewaltbereitschaft, Machotum, Homophobie usw. (s.o.) ist durch die tägliche Medienpräsenz in den letzten zehn Jahren nicht aufgelöst, sondern bekräftigt worden.“⁸⁴¹

⁸³⁷ Ebd.

⁸³⁸ Siems 2007: *Die deutsche Karriere kollektiver Identität*, S. 218.

⁸³⁹ Jürgen Wertheimer beschreibt dies als Bestandsaufnahme einer unveränderten gesellschaftlichen Konstellation folgendermaßen: „Nicht, dass sich die soziale Situation de facto vollständig verändert hätte. Nicht, dass sich die jungen Immigranten von heute wirklich für eingegliedert in die deutsche Gesellschaft hielten. Die Probleme sind immer noch die gleichen. Der deutsche Rassismus (der heimliche wie der offensichtliche) ist nicht überwunden. Im Gegenteil. Und die Utopie der Multikulturalität der siebziger Jahre hat sich in eine merkwürdige und ein wenig lächerliche Legende verwandelt.“ (Wertheimer, Jürgen: *Kanak/wo/man contra Skinhead – zum neuen Ton jüngerer Autoren der Migration*. Blioumi, Aglaia (Hg.): *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten*. München: Iudicium 2002, S. 130.)

⁸⁴⁰ Hess; Moser 2009: *Jenseits der Integration*, S. 18. Zu nennen wären hier beispielsweise der Anschlag auf den niederländischen Filmemacher Theo van Gogh im Jahr 2004, der sogenannte Karikaturenstreit vom Jahr 2005, ebenso diverse Ehrenmorde muslimischer Migranten (z.B. der Mord an der Türkin Hatun Sürücü im Jahr 2006), Gewalttaten jugendlicher Migranten, vereitelte Terroranschläge (die sogenannte Sauerlandgruppe) oder die mittlerweile als redundant zu bezeichnenden Thematisierung einer gescheiterten Integration speziell türkischer Migranten in den Medien.

⁸⁴¹ Hess-Lüttich, Ernest W. B.: *Fremdbilder – Feindbilder? Ein Islam-Bild in der deutschen Presse. Zur Kopftuch-Debatte im SPIEGEL 1998-2008*. In: Hess-Lüttich, Ernest W. B. (Hg.): *Der Gott der Anderen. Interkulturelle Transformationen religiöser Traditionen*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, S. 340. (*Cross Cultural Communication* Vol. 15.) In Bezug auf die Gewalt und der Unterdrückung der Frau vgl. auch Esra Erdems Artikel *In der Falle einer*

Als zweite Konsequenz kann demnach attestiert werden, dass islamkritische Beurteilungen in den Medien sich verallgemeinern. Ein weiterer Beleg dafür ist beispielsweise eine Studie von Hess-Lüttich, in der er die Berichterstattung von *Der Spiegel* in Bezug auf die religiöse Kleidung von Musliminnen untersucht. So schreibt er:

„Auch *Der Spiegel* ist verglichen mit seiner früheren Berichterstattung nach dem 11. September 2001 deutlich kritischer gegenüber dem Kopftuch, das zunehmend als Zeichen der islamischen Intoleranz, des Fundamentalismus, des Terrorismus wahrgenommen wird, als politisches Symbol der Abgrenzung und der Unterdrückung der Frau, als Hindernis gegen die Integration der Muslime in Deutschland.“⁸⁴²

Der zunehmend islamkritischen Berichterstattung geht als dritte Konsequenz eine veränderte gesellschaftliche Bewusstseinslage einher. Anders ausgedrückt: Die kulturalistische Perspektive, die im politischen und öffentlichen Diskurs in negativer Weise immer häufiger Anwendung auf türkisch-islamische Migranten findet, trifft auf eine im öffentlichen Diskurs festgestellte gesellschaftliche Reaktion, die sich in zunehmender Angst vor Muslimen, sich häufenden stereotypen Vorstellungen und xenophoben Urteilen äußert.

0.2 Das Klischeebild des fremden türkisch-islamischen Migranten

Jürgen Wertheimer beschreibt diese Entwicklung, in der Stereotype und Rassismen über die Migranten als Fremde den politischen wie öffentlichen Diskurs durchziehen, als Offenbarung einer längst existierenden gesellschaftlichen Realität:

„[A]uch hierzulande [ist] zur Kenntlichkeit gelangt, was verdeckt längst Realität war: der Traum vom multikulturellen Miteinander ist ausgeträumt. Überwunden geglaubte Feindbilder und Stereotypen feiern Wiederauferstehung und im Namen grober Symbolik triumphiert antithetisches Denken und Handeln.“⁸⁴³

Wertheimers Art, eine gesellschaftliche Entwicklung darzustellen, die ihr eigenes Ziel eines multikulturellen Miteinanders ex post begraben muss, ist eine metaphorische Umdeutung einer politischen Entwicklung. Dass seine Darstellung nicht als Konklusion einer empirischen Untersuchung verstanden werden darf, macht folgendes Beispiel deutlich. Werner Schiffauers soziologische Untersuchungen an Gesamtschulen mit hohem Anteil an Schülern mit Migrationshintergrund und prekärerem sozialem Umfeld aus dem Jahr 2007 ergaben, dass die Beurteilung sozialer Unterschiede sich von „Ausländerproblemen“ zu islamisch-kulturellen Problemen verschob:

Politik des Ressentiments. Feminismus und die Integrationsdebatte in der sie auf die Unterstützung einzelner Frauenrechtlerinnen hinweist, die die medial aufgearbeiteten Fälle von „Zwangsheirat, Islam als Religion weiblicher Unterdrückung usw.“ als ihr Mittel einer Politik des Ressentiments, also einer Politik der Gewalt „zur Bestrafung und Abschreckung gewalttätiger Migranten“ betrachten. (Erdem, Esra: *In der Falle einer Politik des Ressentiments. Feminismus und die Integrationsdebatte*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 188 f.)

⁸⁴² Hess-Lüttich 2009: *Fremdbilder – Feindbilder?*, S. 331. Weiterhin entgeht er sogleich einer relativistischen Auffassung, die den *Der Spiegel* als singuläre Erscheinung deutet: „Das ist keineswegs eine Besonderheit dieses Nachrichtenmagazins. Ein Blick über die Grenzen bestätigt das Bild. In ihrer Berichterstattung über das Kopftuch in Frankreich, in Deutschland oder in Österreich ist sich die Presse weitgehend einig: Das Kopftuch wird semiotisch zunehmend zum Icon eines ‚cultural clash‘, für die einen ist es ein Zeichen für den ‚drohenden Vormarsch eines islamischen Fundamentalismus‘ und einer ‚ethnischen Überformung‘ Europas, für die anderen die ‚Behauptung der eigenen nationalen Identität‘ und die selbstgewisse ‚Zurschaustellung des religiösen Bekenntnisses in einer fremden Umwelt‘“ (Hess-Lüttich 2009: *Fremdbilder – Feindbilder?*, S. 337. Zitate aus *Die Presse* vom 24.01.2004.)

⁸⁴³ Wertheimer 2002: *Kanak/wo/man contra Skinhead*, S. 130.

„In den Einwanderervierteln der Großstädte gibt es immer mehr Schulen, in denen die Mehrheit der Kinder einen Migrationshintergrund hat. Diese Schulen haben mit einer Vielzahl von Problemen zu kämpfen, die zum Teil mit der sozialen Lage (Unterschichten- und Arbeiterfamilien mit entsprechend niedrigem sozialen Kapital) und zum Teil mit dem Milieu (Ghettokulturen; Jugendkulturen) zusammenhängen. Seit dem 11. September gibt es die Tendenz, die Schwierigkeiten mit den Schülern (Gewaltprobleme, Verweigerung) auf den Islam zurück zu führen. Dies bedeutet eine deutliche Verschiebung in der Art der Komplexitätsreduktion: Bei unserer Untersuchung Mitte der neunziger Jahre an einer Neuköllner Gesamtschule waren ähnlich gelagerte Probleme noch als ‚Ausländerprobleme‘ codiert worden; eine Codierung, die ihrerseits schon die Anfang der achtziger Jahre übliche Interpretation als ‚soziale Probleme‘ (Arbeiterkinder- bzw. Unterschichten-/Asylbewerberprobleme) verdrängt hatte.“⁸⁴⁴

An diesem Beispiel wird deutlich, dass Wertheimers Auffassung, Stereotype und Feindbilder feierten eine „Wiederauferstehung“ in der deutschen Gesellschaft, zumindest in zweierlei Hinsicht missverständlich ist. Zum ersten belegt Schiffauers Untersuchung, dass Stereotype und Feindbilder als gesellschaftliche Vorstellungen über Ausländer schon in den achtziger Jahren existierten. Zum zweiten weist Schiffauer darauf hin, dass sich die Plausibilisierung stereotyper Urteile verändert hat. Wird zu Beginn der 80er-Jahre die ökonomisch oftmals prekäre Lage von Ausländern noch mit ihrer sozialen Schicht beziehungsweise Klasse oder ihrem Rechtsstatus begründet⁸⁴⁵, so wird in den 90er-Jahren ihre Situation auf ihre rechtliche Existenz als Ausländer zurückgeführt. Das Ausländerdasein selbst wird nun als Grund für Probleme der sozialen Lage, Probleme der Gewalt oder Bildungsdefizite herangezogen.⁸⁴⁶ Aktuell wird die soziale Lage der Migranten mit ihrer kulturell-religiösen Lebensart begründet, wie Schiffauer erläutert. So wird der Islam als die die soziale Lage bedingende schlechte kulturelle Sozialisation begriffen, aufgrund derer nicht nur ein sozialer Aufstieg unmöglich, sondern zugleich die Integration in die deutsche Gesellschaft durch die Bildung von Parallelgesellschaften verhindert werde.⁸⁴⁷

Dieser Interpretation kritisierte gesellschaftlicher Zustände als durch die islamische Kultur der Migranten hervorgerufene, die zudem durch vielerlei Beispiele im öffentlichen Diskurs eine An-

⁸⁴⁴ Schiffauer, Werner: *Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste*. In: Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hgg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos 2007, S. 114. (*Soziale Welt* Sonderband 17.) Selbst Erfolgsbeispiele gelungener Integration werden als Beleg dafür herangezogen, dass die eigentliche Ursache von bleibender Armut in einer islamisch-religiösen Vormundschaft bestehe, also letztlich der Kultur der Migranten und ihrer Religion geschuldet sei: „Nichts, was es heute in Hunderten Varianten gibt, vom Stipendium über Patenschaften oder intensiven Förderunterricht, hat Sorge in Anspruch nehmen können. Er war sozusagen zu hundert Prozent benachteiligt. Aber er hatte Eltern, die ihm einen Traum auf den Weg gaben. Schon das fehlt vielen seiner Schüler. Er erklärt sich ihre heutigen Defizite zwar politisch korrekt mit sozialen Problemen, die schier erdrückend seien und ihre Benachteiligung früh festschreiben. Aber er weiß es besser und verabscheut die Jammermentalität türkischer und muslimischer Verbände zutiefst, die ihre Klientel in ihrer Unmündigkeit lähmten, statt sie aufzubauen.“ (Mönch, Regina: *Verloren im Übergangssystem*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 53 vom 04.03.2010, S. 8.)

⁸⁴⁵ Womit ein Bewusstsein der ökonomischen Abhängigkeit der lohnabhängigen Mehrheit der Bevölkerung unterstellt ist und zugleich eine Solidarität ausgedrückt wird, die eine Unzufriedenheit mit der Lage der Ausländer als soziales Problem und damit als eigentlich zu verändernde zumindest ideell festhält.

⁸⁴⁶ Vgl. dazu auch die Untersuchung von Birgit Wehrhöfer, die eine Ethnisierung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses schon 1997 feststellt – jedoch als noch nicht hegemonial beurteilt – und am Beispiel verschiedener Tageszeitungen nachweist. Hingewiesen sei an dieser Stelle auf ihr Kapitel 4.3.3 („Hintertür zum Halbmond“ - Die problematische Immigration der moslemischen Immigranten), wo unter anderem die Kriminalität von Ausländern als Grund ihrer gescheiterten Integration im öffentlichen Diskurs besprochen wird. (Wehrhöfer, Birgit: *Das Ende der Gemütlichkeit. Ethnisierung im deutschen Migrationsdiskurs nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*. Braunschweig: ISW 1997. (*Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialwissenschaften (ISW)* Nr. 23.))

⁸⁴⁷ Dies drückt sich in der von Ronneberger und Tsianos dargestellten gängigen gesellschaftlichen Vorstellung aus, dass durch die Integration der Migranten Parallelgesellschaften, also sozialer Unfrieden oder gar Überfremdung obsolet würden: „Gerade was die Frage der Migration betrifft, besteht hierzulande weitgehend gesellschaftlicher Konsens darüber, dass sich die Eingewanderten den vorherrschenden Normen und Werten anzupassen hätten. Diese Erwartung wird in der öffentlichen Debatte mit einem Begriff von Integration verknüpft, den große Teile der deutschen Gesellschaft sowohl mit ‚Ausgleich‘ als auch mit ‚sozialem Frieden‘ assoziieren.“ (Ronneberger; Tsianos 2009: *Panische Räume*, S. 137.)

schaulichkeit erfahren⁸⁴⁸, lässt sich als allgemeine Bewusstseinslage in Teilen der Bevölkerung fassen. So ergab die soziologische Untersuchung von Steffen Kühnel und Jürgen Leibold eine zunehmende Feindlichkeit in Bezug auf Migranten islamischer Religionsauffassung:

„In Abhängigkeit von der verwendeten Frageformulierung stimmen in der Bundesrepublik immerhin zwischen gut 20 und 35 Prozent der deutschen Bevölkerung Vorbehalten gegenüber Muslimen zu, wobei die Anteile in den neuen Bundesländern etwas höher sind als in den alten Ländern. Bei den Vorbehalten gegenüber der *islamischen Kultur* liegen die Werte höher. Darüber hinaus scheinen sich hier die Vorbehalte von Jahr zu Jahr weiter auszubreiten. [Herv. i.O.]“⁸⁴⁹

Die Ergebnisse ihrer Befragung bestätigten ihre Annahme, dass die zunehmend auftretende Kritik islamischer Migranten das Resultat einer latenten Ausländerfeindlichkeit ist, die in der demokratischen Gesellschaft Deutschlands stets aufzufinden und politisch radikalisiert sei:

„Unsere Ausgangsvermutung ist hier, dass Islamophobie in Deutschland eine Konkretisierung von Fremdenfeindlichkeit ist. [...] Islamophobie ist [...] weder ein neues Phänomen noch bloß ein neuer Name, sondern Ergebnis einer sich gerade aus einer alten Form herausbildenden neuen Form gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit.“⁸⁵⁰

Eine Langzeituntersuchung des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung aus dem Jahr 2007 ergab unter den 1700 repräsentativ Befragten eine prozentual gar noch größere kritische Einstellung gegenüber dem Islam, wie Lars Broder-Keil in einem Artikel in der Internetausgabe von *Die Welt* schreibt:

„Danach sieht mittlerweile die Hälfte der Bundesbürger im Islam keine bewundernswerte Kultur mehr, knapp 50 Prozent sind allgemein fremdenfeindlich eingestellt. Fast jeder fünfte Deutsche hänge rechtspopulistischen Vorstellungen an. Besonders ausgeprägt seien feindselige Mentalitäten in den abwanderungsstarken und ländlichen Gebieten – vor allen in Ostdeutschland.“⁸⁵¹

Vor allem in Bezug auf die Beurteilung der Muslime als fremd wirkende homogene Gruppe lässt sich laut dieser Studie eine wachsende Zustimmung feststellen, die auf eine Fremdenangst in der Bevölkerung verweise:

„Der Anteil derer, die zumindest teilweise ein Fremdheitsgefühl angesichts muslimischer Mitbewohner angeben, hat sich bundesweit von 35 Prozent 2004 auf nunmehr 39 Prozent erhöht. Fast jeder dritte Deutsche ist der Auffassung, dass Muslimen der Zuzug nach Deutschland untersagt werden sollte.“⁸⁵²

⁸⁴⁸ Als repräsentatives Beispiel kann hier ein Artikel aus die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* gelten, der im Untertitel den Gehalt des Textes zusammenfasst: „Integration in Berlin-Neukölln bedeutet oft, dass Schwiegertöchter und Schwiegersöhne aus der Türkei geholt werden. Ausscheren wird bestraft. Die Islamisten feiern immer größere Erfolge.“ (Balci, Güner Y.: *Im Schatten der Al-Nur-Moschee*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 46 vom 24.02.2009, S. 36.)

⁸⁴⁹ Kühnel, Steffen; Leibold, Jürgen: *Islamophobie in der deutschen Bevölkerung: Ein neues Phänomen oder nur ein neuer Name? Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit 2003 bis 2005*. In: Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hgg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos 2007, S. 141. (*Soziale Welt* Sonderband 17.)

⁸⁵⁰ Ebd., S. 151 f.

⁸⁵¹ Broder-Keil, Lars: *Studie. Immer mehr Deutsche haben Angst vor Muslimen*. In: *WeltOnline* vom 19.02.2007. http://www.welt.de/politik/article723829/Immer_mehr_Deutsche_haben_Angst_vor_Muslimen.html. Abgerufen am 15.01.2009 um 16:06 Uhr.

⁸⁵² Ebd.

Werner Schiffauer sieht eine solche Vergrößerung der Angst vor dem Fremden in der deutschen Gesellschaft weniger von dem Ereignis des 11. September beeinflusst. Er vertritt vielmehr die These, dass durch eine stetig ansteigende Zahl islamischer Migranten, die die deutsche Staatsbürgerschaft annehmen und damit zum unwiderruflichen Teil der Gesellschaft werden, die gesellschaftliche Angst vor Fremden geschürt werde:

„In diesem Text vertrete ich die These, dass die Attentate vom 11. September 2001 zwar der Anlass, nicht aber die Ursache für die gegenwärtige Angst vor dem Fremden sind. Sie entfalten ihre Wirkung, weil sie an ein grundlegendes gesellschaftliches Unbehagen anknüpfen – nämlich die Angst vor dem Fremden [...] Diese Angst bezieht sich darauf, dass immer mehr Einwanderer Staatsbürger werden und als solche beginnen, ihre Rechte aktiv wahrzunehmen und gestaltend in die Politik einzugreifen.“⁸⁵³

Diese Angst mache sich laut Schiffauer an einem Feindbild fest, durch das ‚der Muslim‘ als Bedrohung der deutschen Gesellschaft erscheine:

„Seit dem 11. September 2001 macht sich Beunruhigung über die neue Rolle der neuen Bundesbürger besonders an den Muslimen fest. In ihnen verdichtet sich die Bedrohung durch Differenz und nimmt Gestalt an.“⁸⁵⁴

Insofern bestimmt Schiffauer eine diskursive Entwicklung, in der die türkischen und andere islamisch-religiöse Migranten in Deutschland als nicht integrierte oder gar bedrohliche Fremde betrachtet werden.⁸⁵⁵ Ihre Bedrohlichkeit erhalten sie laut Schiffauer aus ihrer Masse und ihrem Willen, dauerhaft in Deutschland zu bleiben.⁸⁵⁶ Dass damit die Vorstellung einer homogenen türkisch-muslimischen ethnischen Gruppe aufgemacht wird, verdeutlichen die klischeehaften Darstellungen der Migranten, die diese Vorstellung medial bebildert. Dabei sind die bestimmenden Momente des Stereotyps so unterkomplex wie banal: Das Tragen des Kopftuchs, der großfamiliäre, fast clanartige Zusammenhang, die konservativ-religiöse Einstellung und eine niedrige Bildung in Zusammenhang mit schlechten Deutschkenntnissen weisen als das Klischeebild die Migranten als Fremde aus.⁸⁵⁷ So schreibt beispielsweise Güner Balci über Schwierigkeiten der Integration in Berlin-Neukölln:

⁸⁵³ Schiffauer 2007: *Der unheimliche Muslim*, S. 112.

⁸⁵⁴ Ebd., S. 113.

⁸⁵⁵ Vgl. dazu auch Klug, Petra: *Feindbild Islam?: der Diskurs über Muslime in Bundestagsdebatten vor und nach dem 11. September*. Marburg: Tectrum 2010. / Benz, Wolfgang: *Islamfeindschaft und ihr Kontext*. Dokumentation der Konferenz „Feindbild Muslim – Feindbild Jude“. Berlin: Metropol 2009. (*Reihe Positionen, Perspektiven, Diagnosen* Bd. 3.) / Häusler, Alexander (Hg.): *Feindbild Islam: rechtspopulistische Kulturalisierung des Politischen*. Dokumentation zur Fachtagung vom 13. September 2008. Köln: NS-Dokumentationszentrum 2008. / Sir-Peter-Ustinov-Institut (Hg.): *Feindbild Zuwanderer?: Vorurteile und deren Überwindung*. Wien: Baumüller 2009. (*Studienreihe Konfliktforschung* Bd. 24.) / Schmid, Stefan: *Integration als Ideal – Assimilation als Realität: Vorstellungen von jungen Deutschen und türkischstämmigen Migranten über eine multikulturelle Gesellschaft*. Göttingen: V & R Unipress 2010.

⁸⁵⁶ Dieses Urteil vertretend, schreibt die Frauenrechtlerin und Soziologin Necla Kelek in einem Artikel für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*: „Wir können davon ausgehen, dass in den nächsten Jahren vor allem in den Großstädten etwa vierzig Prozent der Bevölkerung einen sogenannten Migrationshintergrund haben. Die aufnehmende Gesellschaft wird nicht auf Dauer die Mehrheitsgesellschaft sein, und wenn sie sich nicht heute auf Werte und Formen des Zusammenlebens verständigt und auch die Einwanderer davon überzeugt, dass die Werte dieser Gesellschaft das menschliche Miteinander zum Wohle des Einzelnen und aller zu regeln verstehen, dann wird unsere Demokratie Schaden nehmen und der gesellschaftliche Frieden gefährdet. Diese Gesellschaft wird sich in Gruppen und Parallelgesellschaften aufspalten.“ (Kelek, Necla: *Freiheit, die ich meine*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 292 vom 15.12.2009, S. Z 1.)

⁸⁵⁷ Auch für das Urteil, dass speziell bei muslimischen Migranten eine Gewaltbereitschaft besonders groß sei, gibt es natürlich Belege durch Studien, die in den Medien angeführt werden. So schreibt beispielsweise die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*: „Nach einer vom Innenministerium in Auftrag gegebenen Studie neigen fast die Hälfte der jungen Muslime in Deutschland fundamentalistischen Auffassungen zu. Nach den Ergebnissen der insgesamt fünfhundert Seiten umfassenden Untersuchung ist etwa jeder vierte junge Muslim der Gewalt zugeneigt.“ („Viele junge Muslime gewaltbereit“. *Studie des Innenministeriums / Schäuble: Besorgniserregend*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 297 vom 21.12.2007, S. 4.)

„Auch ohne die neue Migrationsstudie des Berlin-Instituts lässt sich schnell feststellen: Je ungebildeter ein Migrant ist, umso enger ist er den Traditionen seines Herkunftslandes verhaftet, gerade darum sind viele Türken geprägt von einem archaischen Menschenbild, das mit der Idee der Grundrechte in diesem Land nur schwer in Einklang zu bringen ist: schlechte Voraussetzungen, um die Bildungsmöglichkeiten hier für ihre Kinder zu nutzen.“⁸⁵⁸

Dieses archaische Menschenbild ist laut Balci unmittelbar mit einem konservativen islamischen Glauben verbunden, der sich im Aussehen der Migranten niederschlägt. So seien langer „Mantel und bodenlange Schleier für Frauen [...] nicht mehr wegzudenken aus Neuköllns Straßensbild.“⁸⁵⁹

Im Kontrast zu diesem diskursiven Kontext, worin ein stereotypes Bild türkischer Migranten als islamisch-türkische Großfamilie geprägt wird, die mit ihresgleichen integrationsverweigernde Parallelgesellschaften bilden und so als größer werdende fremd-kulturelle Gruppe dargestellt werden, liefern die beiden Familienromane von Feridun Zaimoglu und Selim Özdoğan literarische Einblicke in die Herkunft der türkischen Migranten. Beide Romane erzählen die Geschichte eines türkischen Mädchens und ihrer Familie, die mit ihrem späteren Ehemann schließlich Romans nach Deutschland emigriert. Insofern thematisieren beide Romane die Migration, obwohl diese selbst in den Geschichten nur sehr wenig Platz einnimmt. Im Hinblick auf diese Eigenart ist eines schon an dieser Stelle festzuhalten: Beide Romane stellen literarische Interpretationsangebote dar, die Migranten, die im öffentlichen Diskurs als antagonistische Fremde stilisiert werden, als besondere darzustellen. Dies geschieht einfach dadurch, dass in den Romanen die Migranten aufgrund ihrer Herkunft als besondere Fremde erscheinen. So erhalten nicht gestellte Fragen über die individuellen Motive zur Migration und die Lebenshintergründe eben jener im öffentlichen Diskurs *konstruierten* Figur des Klischeetürken eigene literarische Antworten durch die Inszenierung einer Migrationsgeschichte. Insofern treffend schreibt der Literaturwissenschaftler Özkan Ezli, dass mit Zaimoglus und Özdogans Romanen nun „die Geschichten der *Eltern* erzählt“ würden.⁸⁶⁰ Welche Urteile darin anschaulich werden und wie damit der öffentliche Diskurs reflektiert wird, in dem mittlerweile die türkischstämmigen Migranten allgemein als Fremde gelten, sind nur zwei der im Folgenden zu klärenden Fragen, die sich hinsichtlich der jeweilig Anwendung findenden erzähltechnischen Verfahren, der literaturwissenschaftlichen Beurteilung und diskursiven Rollenzuweisung beider Romane stellen.

⁸⁵⁸ Güner 2009: *Im Schatten der Al-Nur-Moschee*, S. 36.

⁸⁵⁹ Ebd.

⁸⁶⁰ Ezli, Özkan: *Von der Identitätskrise zu einer ethnographischen Poetik. Migration in der deutsch-türkischen Literatur*. In: Ezli, Özkan; Kimmich, Dorothee; Werberger, Annette (Hgg.): *Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 72.

1. Die fremde Herkunft als anachronistische Besonderheit – Selim Özdogans *Die Tochter des Schmieds* (2005)

1.1 Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten

Selim Özdogans 2005 erschienener Roman *Die Tochter des Schmieds* thematisiert, wie oben schon erwähnt, die Migration der türkischstämmigen Migranten in Deutschland. Obwohl die Auswanderung und das Leben in Deutschland im Buch nur wenige Seiten einnehmen, bestimmt dieses Thema die gesamte Geschichte. Sie liefert ein Interpretationsangebot für die Figur des türkischen Migranten, mit deren allgemeiner Bekanntheit das Buch operiert. Ihre Lebenshintergründe, ihr kulturelles Verständnis, ihre Lebensart, also die sie auszeichnende *Besonderheit* dieser Figur, erfährt durch die Geschichte einer „jungen Frau, die zwischen 1945 und 1956 in Anatolien aufwächst und mit ihrem Ehemann als erste Generation der türkischen Zuwanderer nach Deutschland geht“⁸⁶¹ nicht nur Anschaulichkeit, sondern eine literarische *Begründung*.

Die Geschichte beginnt vor der Geburt der jungen Frau, die den Namen Gül trägt, was auf Türkisch Rose heißt. Ihr Vater Timur ist der Sohn eines Schmieds in einer kleinen anatolischen Stadt. Dieser lernt das Handwerk seines Vaters und führt nach dessen frühem Tod die Schmiede erfolgreich weiter. Mit fünfundzwanzig wird er mit der zehn Jahre jüngeren Fatma verheiratet. Sie wird seine große Liebe, gebiert ihm drei Töchter, Gül, Melike und Sibel und stirbt an einer Typhuserkrankung. Der Tod Fatmas bedeutet einen Einschnitt in das bisher harmonische Leben der jungen Familie. Timur heiratet nach kurzer Zeit wieder, da er sonst seine Kinder der Tradition gemäß nicht behalten könnte. Die neunzehnjährige Arzu kümmert sich pflichtgemäß um die Mädchen, zeigt jedoch keine mütterliche Liebe. Gül, die Älteste unter den Kindern, erfüllt alle häuslichen Pflichten und ersetzt die Mutterrolle, die Arzu nicht einnehmen will. Im Gegensatz zu ihrer Schwester Melike, die ein kämpferisches Selbstbewusstsein besitzt, fügt sich Gül in alle Gebote und Pflichten, die sie als diese erkennt. Ihr Lebensweg ist von vorhersehbarer Einfachheit: Sie besucht nur die Grundschule, macht eine Lehre als Schneiderin, heiratet ihren Onkel Fuat, bekommt zwei Töchter, Ceyda und Ceren, und folgt ihrem Mann schließlich nach Deutschland, wo Fuat auf ein besseres Leben spart. Während Gül ein entbehrungsreiches Leben als Gastarbeiterinnenexistenz führt, bleiben ihre Geschwister in der Türkei und führen ein mehr oder weniger selbstbestimmtes und glückliches Leben. Das Buch endet mit einer Retrospektive Güls auf ihr Leben und der Äußerung ihres Wunsches, im Herbst oder späten Sommer zu sterben.

Özdogans Roman ist durch eine personale Erzählperspektive geprägt, in der jedoch immer wieder eine auktoriale Erzählinstanz auftaucht.⁸⁶² Diese Erzähltechnik schlägt sich auch in der Textformatierung nieder. So ist die wörtliche Rede der Figuren mit Bindestrichen gekennzeichnet, während die Erzählungen aus dem Blickwinkel der Figuren nahtlos in den Text eingebunden sind. Hinzu kommt ein chronologischer Erzählfluss, der, wie Gabriele Lotz es formuliert, durch „Vorausblicke“ des auktorialen Erzählers in die Zukunft der Figuren – dabei geht es hauptsächlich um Güls späteres Leben in Deutschland – unterbrochen wird.⁸⁶³ Gegliedert ist *Die Tochter des Schmieds* in drei Teile. Das zweite Kapitel macht mehr als achtzig Prozent des Buches aus und wird vom ersten und letzten insofern auch inhaltlich beziehungsweise narrativ gerahmt, als dass damit eine zeitliche Besonder-

⁸⁶¹ Lotz, Gabriele: „Fremd“ in der deutschen Literatur? *Die Tochter des Schmieds* von Selim Özdogan und *Der Schwimmer von Zsuzsa Bánk*. In: Parry, Christoph; Voßschmidt, Lisa (Hgg.): *Europäische Literatur auf Deutsch*. München: Iudicium 2008, S. 206.

⁸⁶² Vgl. Lotz 2008: „Fremd“ in der deutschen Literatur, S. 210.

⁸⁶³ Ebd.

heit ausgedrückt wird. Stellt das erste Kapitel, welches die Vorgeschichte von Güls Eltern bis zu dem Tod ihrer Mutter Fatma beinhaltet, eine harmonische vergangene Welt dar, so enthält das zweite Kapitel einen Bruch der Erzählung. Figuren und Geschichte bestimmen sich nun als das, was in den literaturwissenschaftlichen und literaturkritischen Beiträgen als alltägliche Geschichte beziehungsweise als „die Chronik eines Lebens in irgendeinem anatolischen Dorf in den fünfziger Jahren, des Lebens eines Mädchens, das dort wie das jedes anderen Mädchens verläuft“, wie Clara Branco in die Frankfurter Allgemeine Zeitung feststellt.⁸⁶⁴ Das dritte Kapitel wiederum bildet das Ende der Lebensgeschichte Güls. Die Figur liefert eine Retrospektive auf ihr Leben, womit gleichermaßen ihre in Kapitel zwei erzählte Geschichte eine doppelte Beurteilung erhält. So verleiht die Heldin der Narration ihres Lebensentwurfs, deren Resultat sie darstellt, ein beurteilendes Moment. Zugleich äußert sich in ihrer Figur, die ihr Leben rückblickend betrachtet, das, wofür sie steht.

In Bezug auf die literaturwissenschaftliche und literaturkritische (feuilletonistische) Beurteilung von Özdogans Roman fällt nun eine Besonderheit auf. *Die Tochter des Schmieds* zeichne sich – in diesem Urteil sind sich Literaturwissenschaft und Literaturkritik nicht nur einig, sondern formulieren es zudem explizit – durch die *Erzählweise* aus. Während der Literaturwissenschaftler Andreas Pflitsch davon spricht, dass Özdogans Roman „geradezu aufreizend konventionell, ja altbacken erzählt“⁸⁶⁵ ist, spricht Özkan Ezli von einer „poetisch-schlichten Sprache“⁸⁶⁶, und Gabriele Lotz schreibt, dass die Art der Erzählung „geradezu provozierend schlicht daherkommt und den Leser nicht fordert“⁸⁶⁷. In ähnlicher Weise beurteilt Kai Wiegandt in die *Süddeutsche Zeitung* Özdogans Erzählweise, wenn er schreibt, dass sie etwas von „epischer Einfachheit“ habe und „schlicht“ sei.⁸⁶⁸ Auch Sigrid Löffler erkennt in ihrer Rezension von Özdogans Geschichte einen „schlichten Erzählton [...], der seiner einfältigen Heldin gerecht wird, ohne sie zu sentimentalisieren oder zu begöttern.“⁸⁶⁹ Nur Clara Branco weicht in die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* von dieser Beurteilung ein wenig ab, wenn sie schreibt, dass Özdogans Stil „zugleich anmutig und salopp, empfindsam und floskelhaft“ sei, verweist dafür aber auf eine „Sprödigkeit, mit der die Figuren skizziert werden“.⁸⁷⁰ Die Frage, worin die Besonderheit dieser in der allgemeinen Beurteilung als schlicht und konventionell charakterisierten Erzählweise gründet, beziehungsweise inwiefern sich diese womöglich in der Ausgestaltung der Geschichte und ihrer Figuren stilistisch oder gar inhaltlich als Eigenart des erzählerischen Verfahrens manifestiert, wird in keiner der literaturwissenschaftlichen Beiträge oder feuilletonistischen Artikel erläutert. Vielmehr wird die Form der Erzählweise kritisch oder positiv beurteilend als Art der *Beschreibung* interpretiert. So schreibt Özkan Ezli:

„Die Geschichte Güls ist eine des Alltags. Ein Leben, das ohne die Dominanz des Alltäglichen nicht gedacht werden kann. Özdogan dokumentiert diesen Alltag in einer poetisch-schlichten Sprache [...] Es sind ethnografische, denotative Beschreibungen. [...] Özdogans Roman ist durchdrungen von soziologischen Beobachtungen.“⁸⁷¹

⁸⁶⁴ Branco, Clara: *Ein Becher Meer. Selim Özdogans Geschichte eine ungelebten Lebens in der Türkei*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 253 vom 31.10.2005, S. 36.

⁸⁶⁵ Pflitsch, Andreas: *Fiktive Migration und migrierende Fiktion. Zu den Lebensgeschichten von Emine, Leyla und Gül*. In: Ezli, Özkan; Kimmich, Dorothee; Werberger, Annette (Hgg.): *Wider den Kulturreiz. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 239.

⁸⁶⁶ Ezli 2009: *Von der Identitätskrise zur ethnographischen Poetik*, S. 69.

⁸⁶⁷ Lotz 2008: „*Fremd*“ in der deutschen Literatur, S. 210.

⁸⁶⁸ Wiegandt, Kai: *Das Gewicht der einfachen Dinge. Selim Özdogans Anatolien-Roman „Die Tochter des Schmieds“*. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 06.07.2005, S. 14.

⁸⁶⁹ Löffler, Siegrid: *Türkei-Roman. Selim Özdogan. Die Tochter des Schmieds*. In: *Literaturen* 2005, S. 84. (Heft 4.)

⁸⁷⁰ Branco 2005: *Ein Becher Meer*, S. 36.

⁸⁷¹ Ezli 2009: *Von der Identitätskrise zur ethnographischen Poetik*, S. 69 f.

Während Ezli in Özdogans Roman also eine realistische Beschreibung alltäglicher Situationen erkennt und die Erzählweise damit als dokumentarischen Stil beurteilt, den er zudem mit der Authentizität des Beschriebenen identifiziert⁸⁷², so schließt Lotz auf eine Unmittelbarkeit des Erzählens. Sie schreibt, dieses „Erzählen [...] scheint Mittelbarkeit in keiner Weise zu thematisieren und die Differenz von Autor und seinen Figuren, seiner und ihrer Lebenswelt, völlig zu ignorieren.“⁸⁷³ Im Gegensatz zu Ezli, der Özdogans Roman als ethnografische Poetik beschreibt und ihn so als authentisches Literaturbeispiel einer Überführung in einen „hybriden transkulturellen Raum“ beurteilt⁸⁷⁴, verweist Lotz gerade ex negativo auf die literarische Inszenierung. Jedoch tut sie es in der Weise, dass sie Özdogans Erzählung, die scheinbar ihre literarische Konstruiertheit nicht thematisiert, eben dies vorwirft, anstatt die Eigenart der Erzählung in den Blick zu nehmen.

Denn erst so klärt sich auf, was es mit *Erzählweise* in Özdogans Roman auf sich hat und was, wofür und mit welchen literarischen Mitteln die Migrationsgeschichte inszeniert wird. Wie also wird die Figur des Migranten konstruiert und so ihrer Besonderheit eine ästhetische Plausibilität verschafft?

1.2 Die Ambivalenz der Fremde als vormoderne Welt

1.2.1 Die exotische Fremde als Ausnahme: Die Übereinstimmung von Wille und kulturellem Gebot als idealisierte Vormoderne

Im ersten Kapitel von *Die Tochter des Schmieds* werden in einer Retrospektive von Timur sein Erwachsenwerden, seine Familie, seine Lebensverhältnisse und seine Heirat mit Fatma erzählt. In dieser erinnernden Rückblende durch die Figur wird einerseits die Eigenart der kulturellen Lebensweise dargestellt. Andererseits erhält in der weiteren Erzählung bis zum Tode Fatmas und damit dem Ende des ersten Kapitels die gezeichnete Welt einen verfremdeten Charakter, der sie als exotisch bis märchenhaft erscheinen lässt. Beide Momente sind nicht Resultat einer konkret dargestellten kulturell oder religiös zu bestimmenden Eigenart. Sie sind vielmehr einem Verhältnis der Figuren zu ihrer kulturellen Lebenswelt, ihren Handlungen und den sich daraus ergebenden Lebenssituationen geschuldet.

Schon der Anlass der Rückschau des Schmieds auf sein Leben, eine Situation, in der Fatma in großer Gefahr ist, enthält einen ersten Anhaltspunkt, wie das Verhältnis der Figuren zu ihrer Lebenswelt bestimmt ist:

„Mach meinen Mann nicht zum Mörder. Halt an, und lass mich raus, und dann verpiß dich, so schnell du kannst. Timur atmet hörbar aus und wendet kurz seinen Kopf ab, damit Fatma nicht sieht, wie seine Augen feucht werden. Sein Atem geht noch schwer. Er ist dankbar, er ist so dankbar dafür, daß das Schicksal diese Frau für ihn bestimmt hat. [...] Er weiß nicht, wie ihm geschehen ist, wo die Zeit geblieben ist.“⁸⁷⁵

Die gefährliche Situation, in der sich Timurs Frau befindet, wendet sie mit einem Verweis auf eine Konsequenz des Verhaltens ihres Mannes ab. Falls ihr etwas zustoße, sei Timur dazu *bestimmt*, den Täter zu töten. Diese notwendige Konsequenz aus seiner Gewaltanwendung führt Fatma dem potenziellen Gewaltverbrecher als Resultat seiner Handlung vor Augen. Damit wendet sie die Wir-

⁸⁷² Nach Ezli erscheint der Erzähler nämlich als Ethnograf, „der realistisch und ohne sprachliche Verfremdung die alltägliche Macht der Tradition aufzeichnet“. (Ebd., S. 71.)

⁸⁷³ Lotz 2008: „Fremd“ in der deutschen Literatur, S. 210.

⁸⁷⁴ Ezli 2009: *Von der Identitätskrise zur ethnographischen Poetik*, S. 72.

⁸⁷⁵ Özdogan, Selim: *Die Tochter des Schmieds*. 2. Aufl. Berlin: Aufbau 2007, S. 7.

kung seines Handelns als Argument ein, das Vorhaben nicht in die Realität umzusetzen. So wird die vorgestellte Pflicht, dass Timur seine Frau mit tödlicher Gewalt rächen müsse, zum Argument gegen das Vorhaben des Täters. Die Unabwendbarkeit des Gebots der Ehre, welches von Fatma nicht als Konsequenz des Willens ihres Mannes, sondern als per se gültig vorgestellt wird, wirkt also gleichermaßen als Grund für seine Nichtanwendung: Weil Fatma dem vermeintlichen Täter die brutale Konsequenz seiner Handlung vor Augen führt und dieser von ihrer notwendigen Ausführung ebenso überzeugt ist, wie Fatma sie vorstellig macht, lässt er sein wie auch immer geartetes Vorhaben bleiben. Insofern er also den Imperativ der Rache, der sich aus seiner Tat ergibt, für ebenso unabwendbar hält, demnach die Notwendigkeit der Ausführung dieses kulturell-sittlichen Verhaltensmodus teilt, werden die kulturellen Gebote als die bestimmenden Verhaltensregeln erkennlich. Sie existieren, wie in Fatmas Warnung deutlich wird, als außerhalb der Menschen geltende kulturelle Gebote und kommen zugleich durch die Menschen selbst zum Ausdruck. In der sich anschließenden Retrospektive von Timur auf seine Kindheit und sein Erwachsenwerden, bis hin zu seiner Heirat mit Fatma, wird dies deutlich als *Schicksal*, welches alle Figuren in der Befolgung sittlich-moralischer und damit kultureller Verhaltensregeln als ihr Leben bestimmendes Moment erkennen und akzeptieren. Zugleich wird an den Erinnerungen Timurs deutlich, dass der Zwang der kulturellen Verhältnisse seinen Grund ausschließlich im *Willen* derjenigen hat, die sie befolgen. Dies zeigt sich beispielsweise an Timurs Vater, der nach der Geburt von Timurs Schwester Hülya schwört, dass er alles tun werde, ihre zusammengewachsenen Zehen öffnen zu lassen. Dabei lässt er sich auch nicht von dem Einwand seiner Frau Zeliha abbringen:

„Das ist Gottes Wille, daß ihre Füße geschlossen sind, hatte Zeliha ihrem Mann gesagt, doch der hatte sie einfach ignoriert.“⁸⁷⁶

Weder Zelihas Argument, die Verkrüppelung von Hülyas Zehen müsse mit dem Verweis auf den Willen Gottes als sinnvoll hingenommen werden, noch der von ihr angebrachte ökonomische Grund halten Timurs Vater von seinem Schwur ab. So weist er ebenso ihren Einwand ab, dass eine Operation nicht finanzierbar sei und die Familie ruinieren würde, weswegen er zumindest mit dem Arzt über einen billigeren Preis verhandeln solle:

„Frau, ich kann nicht mit einem Arzt feilschen, ich bin kein Teppichhändler, ich bin Schmied. Und auch er ist kein Teppichhändler. Mir ist jeder Preis recht, wenn dieses Mädchen gesund wird. Ich habe einen Schwur getan.“⁸⁷⁷

Weder ein ökonomisch noch ein religiös vorgebrachter Einwand wirken an dieser Stelle handlungsbestimmend. Ebenso wenig wird jedoch das Interesse des Vaters, das Wohl seines Kindes zum Inhalt seines Willens zu machen, als bestimmendes Moment erkennlich. Allein die Pflicht, einem Schwur *gerecht* zu werden, wird als Grund dargestellt, der über allen anderen steht. Insofern löst sich der Wille von Timurs Vater zu einer selbstgewählten Pflicht als alleiniger Grund für sein Handeln auf. Dass dies im Prinzip auf alle Figuren zutrifft, wird auch an seiner Frau Zeliha deutlich, die zwar einen ökonomischen Sachzwang angibt, dem zu folgen sie als außerhalb ihres Willens geltende Notwendigkeit zum Argument macht, dieser sich jedoch letztlich als bloß ihrer Charaktereigenschaft geschuldet entpuppt. Es ist ihr Zweck, gründet also in ihrem Bedürfnis und Willen, nach dem Verdienst von Geld zu streben, wie in einem inneren Monolog deutlich wird:

„Ihr Mann war nahezu wohlhabend zu nennen, aber nur weil sie es immer wieder schaffte, seine Verschwendungssucht einzudämmen, und hier und da mit ein paar

⁸⁷⁶ Ebd., S. 8.

⁸⁷⁷ Ebd., S. 9.

kleinen Geschäften etwas dazuerdiente. [...] Nein, dieser Mann konnte nicht mit Geld umgehen, nur sie wußte, wie man es zusammenhielt und vermehrte.“⁸⁷⁸

Während Timurs Vater, wie Timur später auch, im Geld selbst keinen Zweck erblickt, sondern es vielmehr als unwesentliches Moment für den Erwerb von Gebrauchswerten betrachtet, so ist Zeliha neben der Sparsamkeit, die sie auszeichnet, gierig. Sie macht ihr Bedürfnis nach Geld gegen sich geltend, obwohl darin kein objektiver Zwang besteht. Anstatt mit dem Zug wieder nach Hause zu fahren, wie sie es mit ihrem Mann und Hülya auf dem Hinweg zum Arzt nach Ankara gemacht hatte, fädelt sie eine Rückfahrt mit einem Lastwagenfahrer ein:

„So quetschten sie sich ins Führerhaus, Zeliha hatte die Kleine auf dem Schoß und saß ganz außen, atmete den Rauch der selbstgedrehten Zigaretten der beiden Männer ein, schluckte mit ihnen den Staub der Straße, beinahe zehn Stunden lang.“⁸⁷⁹

Ergibt sich der Grund für den Handlungsmaßstab bei Timurs Vater aus seinem Willen zur Pflicht von kulturellen und sittlichen Geboten, so bestimmt sich dieser bei Zeliha zudem aus ihrem Interesse zur Sparsamkeit und Geldvermehrung. Dabei ergibt sich der Zwang zur Sparsamkeit gar nicht aus einer ökonomisch prekären Lage; umgekehrt offenbart sich Zelihas vorgestellte Pflicht, das Geld für die Familie zusammenzuhalten, nicht aus einer materiellen Notwendigkeit, *Geld* für die Familie auszugeben. Vielmehr resultieren ihre ökonomischen Anstrengungen allein aus ihrem Bedürfnis, Geld für sich zu vermehren. Damit desavouiert sich Zelihas Sparsamkeit, die sie selbst altruistisch begründet, als egoistische Charaktereigenschaft.

Schon an diesen wenigen Beispielen der Figurenzeichnung wird deutlich, wie sich das Verhältnis der Figuren zu ihrer kulturellen Lebenswelt bestimmt. Die Eigenart der kulturellen Verhältnisse besteht darin, dass alle Gebote des Verhaltens zum einen als außerhalb der Figuren geltende vorgestellt und zum anderen ausschließlich von den Figuren selbst eingeholt und praktiziert werden. So ist in der Übereinstimmung des Willens der Figuren zu den Zwängen, denen sie durch die kulturell-sittlichen Gebote ausgesetzt sind, ihre kulturelle Lebensart bestimmt. Die Kultur wird als Selbstzwang und damit als Freiheit der Figuren zu ihren Lebensverhältnissen anschaulich. Plausibilität erhalten diese Verhältnisse durch die Charaktereigenschaften der Figuren, die mit ihren Willen diese zur Geltung bringen und durch die Interpretation als Schicksal ihre eigene Unterwerfung unter die sittlichen Verhaltensmodi zu erkennen geben. So dankt Timur zu Beginn des Buches dem Schicksal, welches Fatma für ihn bestimmt hätte, obwohl sich diese Heirat vielmehr seiner Mutter, die sich der Tradition gemäß um eine Braut kümmert, *und* seiner Entscheidung verdankt:

„Er hatte kein Bedürfnis danach, sich zu verheiraten, und nun stand er in einer Winternacht betrunken vor seiner Mutter, es lagen noch Schneeflocken auf den Schultern seines Mantels, und er sagte: – Ja. Dann geh hin und frag, ob sie sie uns geben. [...] Ja, hatte er gesagt, nachts betrunken, ja als hätte ein Schicksal ihm diese Wort in den Mund gelegt. Es war nicht das erste Mal, daß seine Mutter jemanden vorgeschlagen hatte, aber dieses Mal hatte er ja gesagt.“⁸⁸⁰

Die unreflektierte willkürliche Entscheidung Timurs, im betrunkenen Zustand dem Begehren seiner Mutter recht zu geben und einer Heirat mit einer Frau, die er bloß als kleines Kind kannte, zuzustimmen, konterkariert die Schicksalhafterkeit. Der dritte Grund, der Timurs Handeln schicksalhaft bestimmen würde, geht nämlich gerade in seiner Betrunkenheit auf, in der er einer Willkür des Moments folgt.

⁸⁷⁸ Ebd.

⁸⁷⁹ Ebd.

⁸⁸⁰ Ebd., S. 13.

Jedoch bestehen diese Verhältnisse gerade in der *Übereinstimmung* von Subjekt und Welt. Dies drückt sich darin aus, dass der Wille der Figuren in den Lebensverhältnissen aufgeht, und zwar indem alle Ereignisse mit deren subjektiven Interessen übereinstimmen, *obwohl* sie gerade dadurch zustande kommen, dass die kulturell-sittlichen Gebote befolgt werden und nicht einer Geltung des individuellen Interesses selbst geschuldet sind.

Ersteres wird beispielsweise in Timurs Sicht auf sein Leben deutlich, welches durch die Arbeit in der Schmiede bestimmt ist, die er nach dem Tod seines Vaters übernommen hat:

„Und jetzt war er fünfundzwanzig, und sein Leben gefiel ihm. Er arbeitete gern in der Schmiede, er saß in den Teehäusern und rauchte Tabak aus der Wasserpfeife, und ab und zu betrank er sich. Dann schien alles von ihm abzufallen, er genoß sich und die Welt, er ließ alles nur noch Freude sein [...] Wenn er trank, wurde alles eins, die Schönen und die Häßlichen, der Himmel und die Hölle, Sackleinen oder Seide, Kopfkissen oder Lehmgrund. So lange es diese Freude und die Arbeit gab, konnte ihm nichts passieren.“⁸⁸¹

In der Kongruenz von Timurs Bedürfnissen und seinen Lebensverhältnissen drückt sich auf der einen Seite das schlichte, rein auf die Befriedigung existenzieller Bedürfnisse durch die Arbeit ausgerichtete Wesen des Schmieds aus. Zugleich gehen seine Bedürfnisse jedoch in völliger Harmonie und der Zufriedenheit im persönlichen Glück mit den Lebensverhältnissen tatsächlich auf, womit sich diese als subjektgemäße offenbaren. Auf der anderen Seite drückt sich dies im Zustand des Betrunkenseins aus, in dem die Notwendigkeiten des Alltags, die nichtsdestotrotz als Pflichtverhältnis bestimmt sind, wie alles andere sich relativieren und der harmonische Zustand der Identität von Timurs Individualität mit der Welt expressis verbis zur Anschauung kommt. Ganz bei sich, also in der totalen Freiheit der Subjektivität, genießt sich Timur im Einssein mit der Welt.

Der zweite Punkt, also die *Passgenauigkeit* der selbstgesetzten Zwänge als harmonisches Zusammengehen von Freiheit und Pflicht, wird in der positiven Bestimmung der sittlich-moralischen Imperative deutlich, die im Interesse der Figuren aufgehen, wie die folgenden Beispiele verdeutlichen. Die von Timurs Mutter geschlossene Ehe mit Fatma, die er schon am Morgen nach seinem Einverständnis bereut, resultiert dennoch in einer Verbindung aus Liebe. Zwar muss er sich erst von Fatmas Schönheit überzeugen – „Timur zündete sich eine Zigarette an und lächelte. Vielleicht hatte sie keine Brüste, aber sie war schön. Sie war schön, wie ein Stück vom Mond. Sie war so schön, als wären da immer noch Sterne in ihren Haaren.“⁸⁸² –, dann jedoch ist er verliebt. Dies macht sich auch in der Hochzeitsnacht bemerkbar, die durch den Kommentar des auktorialen Erzählers bestimmt ist, dass beide zum ersten Mal in einem richtigen Bett schlafen, welches Timur als einziges Bett der ganzen Stadt als Hochzeitsgeschenk selbst geschmiedet hat. Darüber hinaus kennzeichnet allein eine Äußerung Fatmas diese Nacht:

„Beide hatten, nachdem sie das Zimmer betreten hatten, kein einziges Wort mehr gesagt. Doch als Timur später kurz vor dem Einschlafen war, murmelte Fatma: – So schlafen also die Könige. Und Timur war nicht nur stolz, sondern auch verwundert, wie genau die Worte das trafen, was er gerade selbst empfand. Er fühlte sich reicher, mächtiger, beschützter, er fühlte sich groß genug, um die Welt zu beherrschen.“⁸⁸³

Obwohl es sich bei dieser Eheschließung um eine abgesprochene Verbindung handelt, die unabhängig von den Gefühlen, ja in beidseitiger Unkenntnis des Anderen eingegangen wurde, kündigt sich in der Hochzeitsnacht ihre Ehe als harmonische und liebevolle Beziehung schon an. Dies wird

⁸⁸¹ Ebd., S. 13.

⁸⁸² Ebd., S. 16.

⁸⁸³ Ebd., S. 17.

durch die Identität der Gefühle Timurs und Fatmas deutlich, deren Zufall Timur verwundert und ihn zudem in seiner Zuneigung nur bestärkt. So erscheint die Eheschließung als ideale, da sie von gegenseitiger Liebe begleitet ist, was sich als geteilte Gefühlswelt ankündigt und im Fortgang der Geschichte mehr als nur bestätigt. Selbst nach den ersten Jahren des gemeinsamen Zusammenlebens liebt Timur Fatma genau so stark wie in dieser Nacht.⁸⁸⁴ Gemeinsam ziehen sie auf ein Dorf, wo Timur Obst und Gemüse der Bauern kauft und zu einem höheren Preis in der Stadt verkauft, in die er jeden Tag zur Schmiede reitet. Fatma trägt ihren Teil zum materiellen Wohlstand der Familie bei, indem sie Teppiche webt, die Timur verkaufen kann. Beide sind glücklich, auch wenn das Leben von den Härten des Alltags geprägt ist. Fatma kümmert sich neben dem Hausrat um die schon kurz nach der Hochzeit geborene Gül und den bald darauffolgenden Mädchen Melike und Sibel. Der Schmied benutzt zwar einen Teil des Geldes, um nach Ankara oder Istanbul zu fahren und dem Alltag zu entkommen, und erweist sich auch sonst als schlechter Geldhaushalter.⁸⁸⁵ Dennoch verdienen sie so gut, dass Timur der Familie ein Sommerhaus am Rande der Stadt kauft, worin die Familie die Sommer verbringt und erst im Winter wieder in das Dorf zieht:

„Jahr um Jahr verbrachten sie die Sommer am Rande der Stadt in dem Sommerhaus und die Winter auf dem Dorf, sie verdienten gut, und auch wenn es kein ungetrübtes Glück war, wenn es auch viel Arbeit gab, die Winter hart waren, wenn der Schmied manchmal zu Hause tagelang kein einziges Wort sprach und Fatma nicht wußte, was ihn beschäftigte, wenn sie sich abends auch schon mal fragten, woher sie die Kraft für den nächsten Tag nehmen sollten, es waren gute Jahre.“⁸⁸⁶

Obwohl sich also die kulturelle Konvention unabhängig vom Willen Timurs und Fatmas durchgesetzt hat und sie diese akzeptieren, geht damit eine positive Wirkung einher. Im Rahmen der alltäglichen, durch die Lebensverhältnisse gegebenen Härten leben sie in prinzipieller Übereinstimmung mit ihnen. Ihre Bedürfnisse stellen sich als in den Verhältnissen aufgehobene und damit verwirklichte dar, obwohl sie einem Maßstab folgen, der eine positive Wirkung in ihrem Interesse nicht notwendig einschließt. Dennoch macht sich die Befolgung der sittlichen Maßstäbe ebenso wie ihre abgesprochene Eheschließung positiv bemerkbar, womit sich diese als den Figuren gemäße offenbaren. So helfen Fatma die gültigen Ehrvorstellungen, nach denen ein Ehemann für seine Ehefrau verantwortlich ist und jede Annäherung rächen muss, vor einer Gewaltanwendung, und Timur selbst hilft die Regel, die Fatma ihren Kindern beibringt, nach der Dinge der Familie keinem Fremden erzählt werden. Timurs materieller Wohlstand beschert ihm nämlich auch Neider wie Tufan, ein Bauer. Dieser sieht sich von ihm betrogen, und als Rache zeigt er Timur bei der Gendarmerie wegen illegalen Waffenbesitzes an. Dieser wiederum erfährt davon und versteckt die Waffen. Als die Gendarmen zur Inspektion ins Haus des Schmieds kommen und nichts finden, nimmt einer von ihnen die junge Gül auf den Arm. Obwohl er sie fragt, ob sie wisse, wo ihr Vater die Waffen versteckt halte, sagt sie kein Wort und bleibt einfach still. Timur glaubt zwar, Gül wüsste nicht, wo er die Gewehre versteckt hat, muss sich von ihr jedoch eines Besseren belehren lassen. Nachdem die Gendarmen wieder gegangen sind, will er Gül aus dem Zimmer schicken, um die Gewehre aus dem Versteck zu holen:

„– Geh schon Gül. – Aber ich weiß doch, wo die sind. – Wo denn? fragte ihr Vater. Kindergerede. Gül lief zur Fensterbank und legte ihre kleine Hand ungefähr dort hin, wo der Hohlraum war. Fatma lächelte, hob Gül auf den Arm, küßte sie auf die

⁸⁸⁴ „Immer noch brachte er ihr Geschenke mit, immer noch sorgte er sich um sie. Nicht mehr so wie in der ersten Zeit, aber das lag am Alltag und nicht daran, daß sein Gefühl an Kraft verloren hätte.“ (Ebd., S. 23.)

⁸⁸⁵ „Fatma machte sich keine Sorgen, er verdiente gut, es war immer Geld da, aber sie hatte begriffen, daß er mit diesem Geld nicht umgehen konnte, und sie ahnte, daß auch andere Tage kommen würden. Doch so lange er an ihrer Seite war, konnte sie auch diesen Tagen lächelnd entgegensehen.“ (Ebd., S. 24.)

⁸⁸⁶ Ebd., S. 30.

Wange und sagte: – Das hast du sehr gut gemacht. Es ist gut, die Dinge, die im Haus passieren, nicht fremden Leuten zu erzählen. Bravo. Ich bin stolz mein Schatz. Sehr gut hast du das gemacht.⁸⁸⁷

So erweist sich die Pflichterfüllung als angemessen und in Übereinstimmung mit den Interessen der Figuren, für die also unabhängig von einer Berechnung beziehungsweise Interessenkalkulation der Wille, die sittlichen Gebote zu befolgen, positiv wirkt.

Darüber hinaus ist die Identität von Wille und Zwang, die die Freiheit aller Figuren in diesen Verhältnissen auszeichnet, vom jeweiligen Charakter abhängig. Die Striktheit der Anwendung der kulturellen Gebote und ihre unabdingbare Geltung sind dementsprechend verschieden. So benutzt beispielsweise Timur einen „Trick“, um den Beschwerden seiner Mutter in Beziehung auf Fatma in der Zeit kurz nach der Hochzeit zu entgehen, in der sie noch im elterlichen Haus wohnen. Zeliha, die „sah, wie ihr Sohn die Nähe ihrer Schwiegertochter suchte, wie verliebt er war und wie er sie umsorgte“⁸⁸⁸, beschwert sich bei ihrem Sohn mit allerlei erfundenen Missständen:

„Die Beschwerden häuften sich: Fatma schnitt den Käse falsch, sie schnitt die Spüllappen entzwei, wenn sie Messer abwusch. Wenn sie rausging, lief sie absichtlich wie eine Ente, damit sie noch vor dem Winter neue Schuhe bekäme, sie schmierte sich die Butter zu dick auf das Brot, und Timur begriff langsam das Problem. – Hör mal, sagte er eines Abends zu Fatma, hör mal, ich glaube, ich weiß, was wir tun können. Das nächste Mal, wenn meine Mutter sich beschwert, dann ziehe ich dich hier ins Zimmer, und ich schlage auf die Sitzkissen und brülle ein wenig herum, und du schreist auf wie vor Schmerz, dann gehe ich raus und du bleibst noch ein wenig drinnen.“⁸⁸⁹

Obwohl dem Schmied klar wird, dass Zeliha ihre vermeintliche Eifersucht stillen will, tut er dem Willen der Mutter genüge, nachdem er Fatma als strenger Hausherr für ihre Pflichtverletzungen bestrafen soll. Da er seine Frau allerdings liebt und sie, ebenso wie seine Kinder, nie verprügeln würde, nutzt er kalkulierend das durchaus akzeptierte sittliche Gebot der hausherrlichen Oberhoheit aus, die auch mit Gewalt durchgesetzt werden kann, ohne sie tatsächlich in die Tat umzusetzen. Ebenso erweist sich seine Liebe zu seinen Töchtern als Grund, nicht das Recht des Vaters auf Gehorsam tatsächlich durchzusetzen. Seine zweite Tochter Melike ist im Gegensatz zu Gül ein sehr unruhiges und eigenwilliges Kind. Auf die scherzhafte Äußerung Timurs, dass er Melikes Eigenwilligkeit schon austreibe, lächelt Fatma und denkt:

„Dieser Mann würde Melike gar nichts austreiben, er liebte seine Töchter, ja, er nahm sich Zeit für sie, er war ganz vernarrt in die Mädchen, aber ebensowenig, wie Fatma ihn ändern konnte, würde er seine Kinder ändern können.“⁸⁹⁰

Fatmas Einsicht verdeutlicht zweierlei. Die Liebe des Vaters zu seinen Kindern erscheint als handlungsbestimmender Maßstab. Die sittlich-kulturellen Gebote relativieren sich also in ihrer Durchsetzung gegen das individuelle Interesse der Kinder, was sich später auch darin ausdrückt, dass der Schmied seinen Töchter nicht befiehlt, wen sie heiraten sollen, sondern ihnen diese Entscheidung überlässt. So wird jedoch gleichermaßen offenbar, worin die bestimmende Größe der jeweiligen Freiheit der Figuren in ihren Verhältnissen letztlich gründet. Es sind die Charaktere selbst respektive der *Zufall* ihrer Eigenschaften, die ihre eigenen Lebensentwürfe in diesem Verhältnis vorzeichnen, wo die Identität von Wille und Zwang die kulturelle Lebensart auszeichnet. Schon die Namen der Kinder, jedoch explizit ihre nach der Geburt sich äußernden charakterlichen Besonderheiten,

⁸⁸⁷ Ebd., S. 36.

⁸⁸⁸ Ebd., S. 18.

⁸⁸⁹ Ebd., S. 19.

⁸⁹⁰ Ebd., S. 30.

machen dies deutlich. So macht sich Güls Charakter nicht nur dem Namen nach in der Besonderheit bemerkbar, im Verhältnis von Freiheit und Zwang vollständig aufzugehen. Schon im Babyalter kündigt sich dies symbolisch als die später noch zu erläuternde Charakterisierung ihrer Figur als anachronistisch an. So bewegt sich Gül nicht „wie andere Kinder, sie krabbelte rückwärts und drehte immer den Kopf über die Schulter, um zu sehen, was hinter ihr war.“⁸⁹¹ Offensichtlich wird die Spezifik ihres Charakters jedoch in der Vorschule, in der sie für Recep, einen als Störenfried bekannten Mitschüler, eine Strafe übernimmt: „Ich wars, sagte Gül, sie wußte gar nicht, warum ihr das rausgerutscht war. Recep war nicht mal ihr Freund.“⁸⁹² Dieser Altruismus Güls äußert sich zudem in ihrem Willen, gehorsam zu sein, dessen Vernünftigkeit sie durch ihre Eltern kennengelernt hat. Als sie beispielsweise einmal vom Haus ihrer Großmutter Zeliha weg- und sich zugleich verläuft, wird sie glücklicherweise von einem fremden Siebmacher gefunden, jedoch erst spät abends nach Hause ins Dorf gebracht. Für ihr Weglaufen erhält sie am nächsten Tag zwei Ohrfeigen und sieht „die Tränen in den Augen ihrer Mutter. Da war etwas in Fatmas Gesicht, das ihr große Angst machte, größere Angst als die Stimme ihrer Großmutter. Fatma nahm Gül in den Arm, strich ihr über das Haar und sagte: – Mein Täubchen, nie wieder, versprochen? – Versprochen.“⁸⁹³ Diese Einsicht, Gebote zu befolgen, was in der Sorge der Mutter um sie Plausibilität erhält, bestärkt Gül in Verbindung mit ihrem Altruismus dazu, Regeln und Pflichten zu entsprechen. So folgt sie ebenso der Anweisung ihrer Großmutter am Krankenbett ihrer typhuskranken Mutter, die sie in diesem Moment zum letzten Mal sieht:

„– Geht nicht zu nah heran, zischte Zeliha Melike und Gül zu, es ist eine ansteckende Krankheit. [...] Gül wollte ein braves Mädchen sein, also blieb sie stehen, sie stand die ganze Zeit, die sie im Krankenzimmer waren, auf dem gleichen Fleck, ohne sich zu bewegen, und niemanden schien es aufzufallen.“⁸⁹⁴

Damit erweist sich Güls Charakter als gänzlich verschieden zu dem ihrer Schwester Melike. Diese hört einfach nicht auf die Großmutter, „kletterte auf die Bettkante und blieb dann einfach dort sitzen.“⁸⁹⁵ Melike ist also das genaue Gegenteil von Gül, denn schon im Babyalter wird sie ihrem Namen mehr als nur gerecht:

„Melike schrie die Nächte durch, sie brüllte, bis sie im Gesicht ganz lila wurde, mal saugte sie gierig an der Brust, mal mochte sie gar nichts, und manchmal schien es, als würde sie nur schlafen, wenn ohnehin alle bei Kräften waren. [...] – Was ist das nur für ein Kind? fragte Timur seine Frau. – Es ist ein anderes Kind, antwortete sie. Sie ist unruhig und eigenwillig. Du hast sie Melike genannt, Königin, und nun benimmst sie sich auch so.“⁸⁹⁶

Während Güls Charakter also weitgehend mit der die Verhältnisse bestimmenden kulturellen Lebensart übereinstimmt, zeichnet sich Melikes Charakter dagegen durch seine Inkongruenz aus. Ihr Selbstbewusstsein ist so groß, dass sie sich mit ihrem Willen gegen alles durchsetzen will. Dies geht so weit, dass Timur ein Exempel an ihr statuieren will und ihr eines Tages droht, sie fallen zu lassen, als er am Rand des Daches auf einer Leiter stehend sie kopfüber in die Höhe hält. Erst Fatma kann Timur davon abhalten, diese Unterordnung Melikes unter seinen Willen mit Gewalt herbeizuführen. Doch abgesehen von dieser Episode, die Melikes Sonderstatus in einer Lebenswelt veranschaulicht, die auf der Übereinstimmung von Wille und Pflicht basiert, haben die differentiellen Cha-

⁸⁹¹ Ebd., S. 29.

⁸⁹² Ebd., S. 38.

⁸⁹³ Ebd., S. 47.

⁸⁹⁴ Ebd., S. 55 f.

⁸⁹⁵ Ebd., S. 55.

⁸⁹⁶ Ebd., S. 30.

raktere von Gül und Melike keine Auswirkungen auf ihr Leben. Denn die Liebe von Fatma und Timur und die positiven Folgen der sittlichen Gebotserfüllung sprechen *für* die Verhältnisse – bis Fatma stirbt und die Kinder mit einer Stiefmutter aufwachsen. Dann – im zweiten Kapitel des Romans – erweisen sich die Charaktere beider Mädchen als Bestimmung ihres Lebensentwurfs und die Verhältnisse selbst als ambivalent.

Die zu Beginn angesprochene Verfremdung der Verhältnisse, sodass sie exotisch bis märchenhaft erscheinen, basiert also auf einer kulturellen Lebensart, die als *Vormoderne* bestimmt ist. Im Fehlen aller aus der Moderne bekannten Widrigkeiten, denen der Mensch nicht entkommt, erweist sich die Eigenart der kulturellen Lebensart darin, völlig in der Freiheit des Willens aufzugehen. Diese Freiheit wiederum ist zugleich die Quelle, den Verpflichtungen und sittlichen Geboten nachzukommen. So ist die Kultur als Selbstzwang bestimmt, die keinen dritten Grund beinhaltet, außer dem des Willens der vorgestellten Individuen zur Pflicht. Die Besonderheit dieser Welt zeichnet sich also darin aus, dass alle Figuren Zwängen gehorchen, obwohl es weder moderne Sachzwänge noch andersgeartete außerindividuelle Zwänge gibt; das *ist* die kulturelle Lebensart der Figuren.

Auf dieser Basis ist nun die Verfremdung dieser vormodernen Welt in der Identität von den Verhältnissen und den Individuen zu suchen. Das Märchenhafte ergibt sich aus der idealistischen Inszenierung der Verhältnisse als subjektgemäße, obwohl alle Individuen bloß den ihren Willen und Bedürfnissen äußerlichen Geboten folgen. Dieses Ideal der Vormoderne, als die sich die Welt im ersten Kapitel darstellt, macht die Besonderheit der sie auszeichnenden vormodernen Lebensart als *legitime* plausibel. Die Identität von Freiheit und Zwang in der Identität der Figuren mit ihren Verhältnissen, die einschließt, dass sittlich-kulturellen Gebote befolgt werden, spricht also im ersten Kapitel *für* die Lebensart und setzt damit deren *Eigenart* als positiv konnotierte ins Recht.

1.2.2 Die ethnographische Fremde als Normalität: Die Identität von Wille und Lebensart im paradigmatischen Lebensentwurf Güls

Im zweiten Kapitel, in dem sich der Fokus der Narration auf die Lebensgeschichte Güls verlagert, zeigt sich auf eine andere Art und Weise der Zusammenhang von Individuum und Verhältnissen, der die Eigenart der kulturellen Lebensart auszeichnet. War im ersten Kapitel die Vormoderne im Resultat als Identität von individuellem Interesse und kulturellen Geboten bestimmt, so erweist sie sich in Güls Heranwachsen bis zu ihrer Heirat und ihrer Migration nach Deutschland als Differenz. Mit Fatmas Tod verändern sich die Lebensverhältnisse der Familie grundlegend. Nur durch Timurs Sturheit verhindert er, dass ihm seine Kinder weggenommen werden; Zeliha und die Familie des Schmieds betrachten dies nämlich als das Gebotene. Indem Timur die Tochter des Kutschers Faruk heiratet, verhindert er dies und die Zerstörung seines Rufs. Denn zum einen widerspricht es der Tradition, dass ein Mann die Familie allein erzieht, und zum anderen ist der Schmied auf eine Frau angewiesen, die sich um Erziehung und Haushalt kümmert. Dies sieht auch Timur letztlich ein, wenn er denkt „was wäre ihm auch übriggeblieben, wie hätte er ohne Frau seine Töchter behalten sollen.“⁸⁹⁷ So heiratet er zweiundfünfzig Tage nach dem Tod Fatmas seine zweite Frau Arzu. Wieder hat Zeliha die Heirat organisiert, nur diesmal ‚verhandelt‘ sie auf einer schlechteren Ausgangsbasis:

„Sibel ist sehr krank, und als Zeliha beim Kutscher Faruk sitzt und für ihren Sohn um die Hand seiner Tochter anhält, ist sie versucht, ihre jüngste Enkelin ganz zu verschweigen. Das wäre dann ein fremdes Kind weniger, auf das Arzu aufpassen müßte, das wäre ein Grund mehr für Faruk, seine Tochter zum zweiten Mal zu ver-

⁸⁹⁷ Ebd., S. 68.

heiraten. Doch sie sagt: – Drei Mädchen, sechs Jahre, vier Jahre und zwei Monate. Die Jüngste ist sehr krank, wir glauben nicht, daß sie durchkommt. Zwei Kinder, gehen wir doch einfach von zwei Kindern aus. – Ich werde es mir überlegen, sagt Faruk.⁸⁹⁸

In ihrem Ansinnen, die Kinder Timurs weggeben zu wollen und für eine erneute Heirat gar mit dem Tod ihrer Enkelin zu werben, machen sich zum ersten Mal die kulturellen Gebote *negativ* bemerkbar, denen Zeliha zu ihrem Recht zu verhelfen sich gezwungen sieht. War deren Befolgung bisher immer durch die positive Konsequenz bestimmt, im Interesse derjenigen zu sein, die sich ihnen beugen, erweisen sich hier die sittlichen Pflichten als nicht im Interesse der Individuen wirkendes Moment. Auch die erneute Heirat Timurs, die den Kindern zu einer neuen Mutter verhilft, wirkt sich nicht unmittelbar positiv aus. Zwar erfüllt Arzu alle Aufgaben in Bezug auf Erziehung und Haushalt pflichtgemäß. Doch ist ihr Verhältnis zu den Kindern des Schmieds nicht durch Liebe und Zuneigung bestimmt. In den Beschreibungen des auktorialen Erzählers wird dies klar:

„Arzu setzt sich ans Bett und streichelt über Güls Stirn. Und weint. Sie weint nicht um das kranke Kind. Sie weint um sich selbst. Womit hat sie dieses Schicksal verdient? [...] Drei Mädchen, die ihr völlig fremd sind, und ein Mann, der den Schmerz über den Tod seiner Frau noch lange nicht überwunden hat.“⁸⁹⁹

Die Tragik dieser Situation besteht in der für alle Beteiligten sich negativ ausnehmenden Lebenslage. Arzu muss Timur heiraten, da ihr erster Mann schwul ist und sie ihn wieder verlässt, was eine Schande für ihre Familie bedeutet. Da sie nun jedoch eine schlechte Partie darstellt, stellt ihr Vater, der über die eheliche Zukunft seiner Tochter zu entscheiden hat, keine großen Ansprüche und gibt seine Tochter einem Witwer mit drei Kindern. So muss sich die neunzehnjährige junge Frau um eine Familie kümmern, die ihr völlig fremd ist. Arzu fügt sich in diese Lebenslage und leidet zugleich unter ihr, da sie nicht ihrem Interesse entspricht. Für Timurs Kinder wiederum, im speziellen Maße für Gül, die die Älteste ist, macht sich die neue Lebenslage durch den Mangel an mütterlicher Zuneigung bemerkbar. Heftig vermisst sie die „zärtlichen Worte ihrer Mutter“.⁹⁰⁰

Das Leben der Familie ist jedoch nach kurzer Zeit wieder durch die alltäglichen Notwendigkeiten der Arbeit bestimmt. Gül geht in die Schule in der Stadt, wo sie in die dritte Klasse kommt und am Ende des Schuljahrs sitzen bleibt. Grund dafür sind nicht nur ihre in der Dorfschule erworbenen schlechten Lese- und Schreibkenntnisse, sondern auch die Arbeiten, die sie im alltäglichen Leben der Familie übernimmt, weswegen die Zeit für Hausaufgaben nur knapp bemessen ist. Diese Pflichten, die sie auch für Melike übernimmt, die sich vor Arbeiten zumeist drückt, stehen jedoch in keinem Gegensatz zu ihrem Willen. Es „stört sie nicht, daß es dort immer etwas zu tun gibt.“⁹⁰¹ Gül stört einzig, dass Arzu sie für die geleistete Arbeit nicht lobt und ihr damit die Anerkennung verwehrt, die sie erwartet. Sich selbst sieht sie in der Rolle der Mutter, die sie für Melike und Sibel sein will, beziehungsweise glaubt, sein zu müssen:

„Meistens glauben die Leute, daß Gül nicht zuhört, wenn die Worte der Ahnen in ihrer Gegenwart zitiert werden. *Wer keine Mutter hat, hat auch keinen Vater. Stiefmütter geben verwässerten Ayran und die verbrannte Ecke des Brotes.* Sie kennt diese Sprichwörter, die für sie alle das gleiche bedeuten: Sie muß auf ihre Schwestern aufpassen. [Herv. i.O.]“⁹⁰²

⁸⁹⁸ Ebd., S. 64.

⁸⁹⁹ Ebd., S. 69.

⁹⁰⁰ Ebd., S. 72.

⁹⁰¹ Ebd., S. 77.

⁹⁰² Ebd., S. 100.

Auch in dieser Hinsicht zeitigen die kulturellen Verhaltensmodi, die Gül befolgt, eine Relativierung ihrer Interessen. Obwohl es keine unmittelbar objektive Notwendigkeit gibt, dass sie sich für ihre Schwestern aufopfert, gibt sie ihr eigenes Interesse auf und akzeptiert, alle Aufgaben im Haus zu übernehmen. Dass es sich dabei um einen selbstgewählten Zwang handelt, der die besondere Lebensart anschaulich macht, wird dadurch plausibel, dass äußere Zwangsverhältnisse fehlen. Gül könnte ihren Willen ebenso geltend machen wie Melike. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass mit dem Bestehen auf dem eigenen Interesse prinzipiell keine negativen Konsequenzen verbunden sind. Zwar wird Melike für ihren Eigensinn auch bestraft, wenn sie es jedoch schafft, im Moment des Zorns dem Vater zu entkommen, so erinnert er sich später an nichts mehr. Ebenso ergeht es Gül, als sie eines Tages die Zeit vergisst und Timur sie suchen geht. Sie entkommt nur knapp dem wütenden Vater und kehrt abends mit der Hoffnung nach Hause zurück, „daß sein Zorn verrauchen würde [...] und als sie sich abends sahen, der Schmied und seine Tochter, war es tatsächlich so, als wäre an diesem Nachmittag nichts geschehen.“⁹⁰³ Obwohl Gül also die Erfahrung macht, dass ihr Interesse durchaus zur Geltung kommen kann, und ihr das sogar bewusst ist⁹⁰⁴, entscheidet sie sich immer wieder gegen dieses und für das sittlich-kulturell Gebotene, da sie sich in der Verantwortung sieht. Dieser Gegensatz wird als inneres Zwangsverhältnis inszeniert. Als sie für ihre Schwester Sibel beispielsweise bei ihrem Vater nach getrocknetem Traubensaft fragt, der im Sommer schwer zu beschaffen ist, kümmert sich Timur um den Wunsch seiner Tochter und erklärt ihr zudem:

„– Es reicht, wenn du es wünschst, verstehst du? Es ist ausreichend, daß du mir sagst, was du willst. Dann mache ich alles, was mir meine Hände und mein Mund ermöglichen, meine Rose. Sie würde sich wünschen, weniger im Haushalt helfen zu müssen, doch dann müßten ihre Schwestern mehr tun. Sie würde sich wünschen, daß Melike etwas braver ist, sie würde sich wünschen, daß ihre Mutter, sie auch mal *meine Rose* nennt oder *Liebes* oder *Schatz*“⁹⁰⁵

Auf der einen Seite hat Gül Bedürfnisse und Interessen, deren Verwirklichung sie sich wünscht. Ihr Vater fordert sie gar dazu auf, diese zu äußern. Auf der anderen Seite folgt sie jedoch den Anweisungen ihrer Stiefmutter und sieht sich in der Pflicht, für Melike und Sibel zu sorgen. Sie besteht nicht auf der Durchsetzung ihres Interesses, sondern relativiert es vielmehr in vorauseilendem Pflichtbewusstsein.

In dieser Art der Inszenierung von Güls Figur wird ihr Charakter als kongruent mit den besonderen kulturellen Verhältnisse dargestellt; zugleich erweist er sich als haltlos. Denn Güls Charakter, sich äußeren Geboten und Pflichten zu beugen, dafür die eigene Selbstbestimmung willentlich aufzugeben, ist *passend* zu den Verhältnissen. Zugleich erweist sich diese Charaktereigenschaft in Situationen, in denen Güls Bedürfnis verwirklicht werden kann, jedoch als Verhinderung desselben.

Dieses Verhältnis von Güls Willen zu seiner beständigen Relativierung im Einfügen und Dulden bestimmt mit zunehmendem Alter mehr und mehr ihre Person. So benötigt sie beispielsweise für ihr Abschlusszeugnis der Volksschule Passfotos und fragt Timur nach Geld dafür. Dieser bewilligt ihren Wunsch, ist jedoch geistig abwesend und versinkt in seiner Arbeit. Das interpretiert Gül als Verweigerung Timurs und verlässt die Schmiede mit Tränen in den Augen. Der Schmied läuft ihr hinterher und schilt sie dafür, dass sie ihr Interesse nicht äußert: „Natürlich bekommst du das Geld, du Dummkopf. Du mußt nur den Mund aufmachen, verstehst du? Sonst wirst du immer zu kurz

⁹⁰³ Ebd., S. 103.

⁹⁰⁴ So verletzt sie eines Tages beim gemeinsamen Wasserholen Melike am Kopf. Während Gül die Pumpe betätigt und Melike immer wieder bittet, ihr zu helfen, sitzt diese lieber im Gras. Wütend auf ihre faule Schwester wirft Gül einen Stein nach ihr, der sie an der Augenbraue trifft: „Die Narbe wird Gül an die Jahre erinnern, in denen sie fast alles getan hat, damit es Melike gutgeht. Alles, was sie als Kind konnte. Und was sie nicht hätte tun müssen, weil Melike lieber kämpfte, als zu dulden.“ (Ebd., S. 128.)

⁹⁰⁵ Ebd., S. 130.

kommen und dich dann ärgern.“⁹⁰⁶ Jedoch ist es dieses Beharren auf der Geltung des eigenen Willens, was Gül fehlt. Ihre charakterliche Besonderheit besteht eben genau darin, das Gebotene zu befolgen und es zu erdulden.

Dass es sich dabei um das Gegenteil eines Zwangs handelt, durch den Gül ein Lebensweg gegen ihren Willen aufgezwungen würde, wird nicht nur dadurch kenntlich, dass sie von Timur aufgefordert wird, ihr eigenes Interesse zu verfolgen. Darüber hinaus existiert beispielsweise in ihrem Nachhilfeler Onkel Abdurahman ein Mensch, der ihr zu der Möglichkeit einer Emanzipation verhelfen will. Zwar hat Gül die letzte Klasse der Volksschule nicht bestanden und ärgert sich auch darüber, denn „sie hat einfach nicht genug lernen können, weil sie nicht genug Zeit hatte.“⁹⁰⁷ Dennoch will Abdurahman, dass sie die Klasse wiederholt, um dann auch die Mittelschule zu absolvieren. Er will Gül „begreiflich machen, daß es wichtig ist, einen Abschluß zu haben.“⁹⁰⁸ Trotzdem verweigert sich Gül und begründet dies mit fehlendem Geld ihres Vaters, obwohl dieser sich nie dazu geäußert hat. Als Abdurahman kurze Zeit später in das Haus des Schmieds kommt, um mit ihm und Gül nochmals über ihren künftigen Bildungsweg zu sprechen, versteckt sich diese ängstlich. Abdurahman versucht Timur von der Notwendigkeit zu überzeugen, dass Gül weiter in die Schule geht:

„– Es ist noch nicht zu spät, wir können sie immer noch zur Schule schicken. [...] Und Gül ist auch ein kluges Mädchen, es ist keine Schande, daß sie bei den Abschlußprüfungen durchgefallen ist. Dieses Jahr wird sie bestimmt ein gutes Abschlußzeugnis bekommen. So etwas ist wichtig heutzutage. [...] Die Zeiten ändern sich, Schmied, die Welt dreht sich, und wir werden sie unseren Kindern überlassen. Und dafür sollten die Kinder gut ausgebildet sein. [...] Schmied, ich rede über deine Tochter. – Ja, sagt er, ja, wir haben ihr nicht verboten, in die Schule zu gehen.“⁹⁰⁹

Obwohl der Schmied Gül also in keiner Weise das Verbot ausgesprochen hat, die Schule weiter zu besuchen, ist für sie klar, dass sie sie nicht beendet. Sie weigert sich, selbst dazu Stellung zu beziehen, und macht die Entscheidung über ihren weiteren Bildungsweg vollständig von dem Willen ihrer Eltern abhängig. Diese wiederum enthalten sich eines expliziten Vorschlags, sodass sie Gül die Entscheidung überlassen. Eben diese fehlende Willensbekundung der Eltern *interpretiert* Gül als Beschluss, dem sie sich fügt:

„Sie haben nichts gesagt, denkt Gül, als sie die Tür des Wandschranks losläßt. Weder ihr Vater noch ihre Mutter. Ein Wort, ein Wort hätte genügt, und sie hätte vor Onkel Abdurahman gestanden und versprochen, ab Montag wieder in die Schule zu gehen. Sie wollen also nicht, daß sie die Schule beendet. Sie wird zu Hause bleiben.“⁹¹⁰

Dass ihre Eltern ihr die freie Wahl lassen und ihr nicht befehlen, die Schule weiter zu besuchen, bei Abdurahman Nachhilfe zu nehmen, um dann womöglich gar die Mittelschule zu besuchen, deutet Gül als die strikte Ablehnung ihrer Bildungskarriere. Ihr Schluss, ex negativo sich auf den Willen der Eltern zu beziehen, veranschaulicht die vollständige Unterwerfung unter den elterlichen Willen. Zugleich wird diese Unterwerfung selbst als Produkt ihres Willens dargestellt, was sich in ihrer Deutung eines Beschlusses der Eltern zeigt. Denn gerade darin, dass ihr Vater ihr kein Verbot für den weiteren Schulbesuch ausspricht, ihr jedoch ebenso wenig eine Wahl vorgibt, zeigt sich die

⁹⁰⁶ Ebd., S. 146.

⁹⁰⁷ Ebd., S. 148.

⁹⁰⁸ Ebd.

⁹⁰⁹ Ebd., S. 152.

⁹¹⁰ Ebd., S. 153.

freiheitliche Willensentscheidung Güls, die Schule nicht mehr zu besuchen. So wird kenntlich, dass zum einen allein Güls Entscheidung, dem elterlichen Willen zu gehorchen, ihren weiteren Lebensweg bestimmt. Zum anderen ist diese Wahl eine der kulturellen Eigenart angemessene; sie ergibt sich einfach und wird unkommentiert von Timur und Arzu hingenommen. Gül schicken sie kurze Zeit später in die Lehre zu der Schneiderin Esra.

Doch nicht nur hinsichtlich ihrer Lebensperspektive erweist sich Güls Figur als paradigmatischer Entwurf der anatolischen Lebensart, wie sie im Roman inszeniert wird. Auch hinsichtlich ihrer eigenen Ansichten, die sie sich mit der Zeit und ihren Beurteilungen über erlebte Ereignisse annimmt, wird durch ihre Figur die Art und Weise deutlich, *wie* ihre Ansichten sich als selbstbestimmte Freiheit zur Durchsetzung des sittlich-kulturellen Verhaltens im Bewusstsein bilden. Sie werden als *Kampf* des Individuums mit sich selbst dargestellt, dem zu genügen, was sich gehört: So stellen sich durch Güls Figur, nämlich durch ihren inneren Konflikt, das eigene Bedürfnis erfolgreich unter das kulturell-sittlich Gebotene zu subsumieren, Sitte und Anstand als *subjektwidrige* dar.

Inszeniert wird dies beispielsweise in Güls Begegnung mit ihrem ehemaligen Schulkameraden Recep. Bei ihrem ersten Aufeinandertreffen bemerkt sie an sich selbst eine widersprüchliche emotionale Reaktion. Einerseits freut sie sich, Recep wiederzusehen, und würde gern mit ihm sprechen – mehr noch, sie fühlt sich zu ihm hingezogen. Andererseits ist es unschicklich, würde sie ihr unmittelbares Gefühl realisieren, wie ihr Esra nach der kurzen Begegnung vorwirft und Gül zudem selbst weiß. Beide Momente äußern sich nun als ihr innerer Konflikt, dessen Ergebnis in der Angst vor dem Zuwiderhandeln des eigenen Maßstabs und dessen Offenbarung besteht:

„Gül weiß, daß es nicht richtig war stehenzubleiben, aber sie hat sich gefreut, Recep wiederzusehen. Am liebsten hätte sie ihn umarmt. [...] Esra hat recht. Sie kann nicht auf der Straße mit jungen Männern reden. Dafür ist sie schon zu alt. Also ist es besser, wenn sie ihn nicht mehr trifft. Sie wünscht sich, daß es nur ein Zufall war. Und sie wünscht sich, daß sie sich wiederbegegnen.“⁹¹¹

Eben darin, dass Gül die Unschicklichkeit, die Esra ihr vorgeworfen hat, teilt und *zugleich* damit uneins ist, da sie ja das Bedürfnis hat, sich ihrem Gefühl gegenüber Recep hinzugeben, gründet ihre Angst. Beides zugleich zu wollen, stiftet den inneren Konflikt, der die Realisierung ihres Gefühls und Bedürfnisses vor dem sittlich gerechtfertigten Verhalten verbietet und sich als Gefühl der Angst bemerkbar macht. Als Recep ihr bei einem weiteren Aufeinandertreffen heimlich einen Brief zu-steckt, wird diese Angst so groß, dass sie Gül vollständig einnimmt und überwältigt. Weder findet sie vor Aufregung die Ruhe, den Brief zu lesen, noch vermag sie die Zeilen zu entziffern:

„Gül findet keine Ruhe, die Wörter zu verbinden, und je länger sie keine Ruhe findet, desto größer wird ihre Angst, entdeckt zu werden. Und was, wenn jemand den Brief findet? Wo könnte sie ihn verstecken? Nirgendwo. Und lesen kann sie ihn auch nicht, ihre Hände zittern immer mehr, ihre Angst wächst, dann knackst ein Ast. Sie hört Schritte. Hastig zerknüllt sie den Brief und wirft ihn ins Wasser.“⁹¹²

Am nächsten Tag ist Gül krank und liegt eine Woche mit andauernden Fieberträumen im Bett, in denen Timur den Brief findet und sie entdeckt wird. Die Angst, die sich in den Träumen als alptraumhafte manifestiert, ist keine vor etwaigen Restriktionen oder gar vor drohender Gewalt. Darin, dass Gül immer wieder die Entdeckung ihres Vergehens träumt, macht sich ihre Angst als das Nichtgenügen ihres *eigenen* Anspruchs anschaulich. Die Gewissheit, den eigenen sittlich-kulturellen Maßstab zu verletzen, macht die Größe und die Wirksamkeit der Angst aus, die Gül lähmt. Diese und damit ihr Wille, sich gegen jedes Gefühl und Interesse den sittlichen Regeln und

⁹¹¹ Ebd., S. 173.

⁹¹² Ebd., S. 176.

Pflichten gemäß zu verhalten, äußert sich gar in einer unverhältnismäßig unvernünftigen Handlung Güls. Ein weiteres Mal begegnet ihr Recep. Anstatt ihr einen Brief zuzustecken, schenkt er ihr diesmal ein Los der großen Neujahrsziehung. Ihre gesamte Familie sitzt am Silvesterabend vor dem Radio, denn Timur kauft jedes Jahr zwei Lose in der Hoffnung auf einen Gewinn. Als Gül hört, dass ihr Los den dritten Preis gewonnen hat, gießt sie sich vor Aufregung heißes Wasser aus einem kochenden Teekessel über den Fuß. Arzu und Timur kümmern sich liebevoll um sie, streicheln ihr Haar und lächeln. Gül stellt sich in diesem Moment vor, dass sie alle Bedürfnisse ihrer Familie auf einen Schlag mit dem gewonnenen Geld realisieren könnte und dennoch sehr viel übrig bliebe. Doch selbst die Alternative materieller Sorglosigkeit verschwindet in Güls Angst, sich womöglich Fragen nach der Herkunft des Loses und damit Fragen nach ihren Begegnungen mit Recep aussetzen. Wieder offenbart sich ihr Ver zweifeln als der Wille, unbedingt keinem sittlich unanständigen Verhalten überführt zu werden, und macht so ihre äußerlich unvernünftig erscheinende Handlung als durch die besondere Lebensart hervorgerufene plausibel:

„Sie kann dieses Los unmöglich jemanden zeigen. Wer würde ihr schon glauben, wenn sie erzählt, daß sie es auf der Straße gefunden oder sich selbst zusammengespart hat. Und die Wahrheit? Wer würde ihr die Wahrheit abnehmen? Niemand. Niemand würde ihr glauben, daß Recep ihr das Los geschenkt hat. Warum hat er ihr es geschenkt? Wofür? Wo haben sie sich getroffen? Seit wann trifft sie sich mit ihm? Warum redet sie mit ihm? [...] Drei Tage später, sie humpelt nur noch ganz leicht, geht das Los denselben Weg, den der Brief gegangen ist. Es schwimmt vom Bach ins Meer, das Gül noch nie gesehen hat, es endet im Salzwasser.“⁹¹³

Güls Fügung in die Verhältnisse von Sitte und Anstand verhindern nicht nur, dass sie sich mit Recep für ihr Gefühl entscheidet oder die Möglichkeit materieller Sorglosigkeit für ihre Familie nutzt, sie bestimmt zudem ihre Zusage zu einer Heirat mit ihrem Onkel Fuat. Wieder ist es ausschließlich ihr Wille, dem Gebot der Heirat zu entsprechen. Zwar kommen ab ihrem vierzehnten Lebensjahr regelmäßig Freier mit ihren Müttern ins Haus des Schmieds, aber jedes Mal überlässt ihr Vater Gül die Wahl. Diese lehnt die ersten fünf Heiratsanträge ab, da sie alle einen gemeinsamen Makel haben: „Sie sind Fremde. Güls Vater lächelt jedesmal, wenn sie einen ablehnt, er setzt sie nicht unter Druck, wie andere Väter das tun.“⁹¹⁴ War Recep ein Bekannter von Gül, dem sie allein deswegen näher war, so sind ihr alle unbekannt, die um ihre Hand anhalten. Als ihr Onkel Fuat zum zweiten Mal bei ihrem Vater um sie bittet, willigt sie allerdings ein:

„Und hinterher sagt Timur zu seiner Tochter: – Ich brauche dich nicht zu fragen, oder? – Ich will. – Was? – Verheiratet mich mit ihm. – Du mußt nicht. Sie können noch hundertmal kommen, und du kannst hundertmal nein sagen. – Vielleicht ist es mein Schicksal. – [...] Willst du wirklich? fragt der Schmied. – Ja. – Wirklich? – Ja.“⁹¹⁵

Obwohl Timur seiner Tochter viermal die Wahl lässt, sich gegen die Heirat mit Fuat zu entscheiden, und ihr damit die völlige Freiheit ihres Willens und Bedürfnisses gewährt, *besteht* Gül auf der Vermählung. Wieder interpretiert sie ihr eigenes Verhalten als eine ihr vorbestimmte und damit ihr vorgegebene Handlungsmaxime und fügt sich damit in ihr selbstgewähltes Schicksal. Sich selbst macht sie ihre Entscheidung zudem dadurch plausibel, dass sie ihre Lebensperspektive als alternativlos beurteilt und dass sie ihre Familie materiell entlastet, wenn sie heiratet:

⁹¹³ Ebd., S. 185.

⁹¹⁴ Ebd., S. 199.

⁹¹⁵ Ebd., S. 205.

„Als Gül am nächsten Morgen aufwacht, will sie immer noch. Möglicherweise ist es ihr vorherbestimmt. Deshalb ist Fuat zweimal gekommen. Und was soll sie auch daheim. Sie verdient kein Geld. Auch wenn es im Winter für eine Suppe jeden Morgen reicht, es ist nicht genug Geld da, um so viele Kinder durchzubringen. [...] Fuat ist kein Fremder, er gehört ja zur Familie. Früher oder später wird sie ja doch heiraten. Was sollte sie auch tun. Früher oder später heiraten alle. Oder sie vertrocknen zu Hause und werden schief angesehen. Schicksal.“⁹¹⁶

Zwar war die Heirat ihres Vaters mit Fatma ebenso schicksalhaft wie ihre, doch ist Güls Ehe über diese Gemeinsamkeit hinaus in allen Momenten vom Gegenteil geprägt. Weder fühlt sich Gül zu Fuat hingezogen, noch teilen sie Interessen, noch macht Fuat sich die Mühe, das Bedürfnis Güls sich zu eigen zu machen. Ebenso wenig ist ihre Hochzeitsnacht ein positives Ereignis. Vielmehr ist die Nacht von Schmerzen geprägt, die entgegen den Beteuerungen Esras, der Schneiderin, nicht nur kurz andauern:

„Als sie kurz darauf die Augen schließt, kann sie Fuats Brusthaare spüren, die sich rau anfühlen. Rau und wie ein Schutzpanzer, der verhindert, daß sie zu ihm vordringt. Ein Schutzpanzer, den sie jetzt auch gern hätte. Am nächsten Tag ist ein wenig Blut auf dem Laken, und Gül hofft, daß es nur das erste Mal weh tut. Abends wird ihre Hoffnung enttäuscht. Esra hat sie belogen.“⁹¹⁷

Güls Beischlaf mit Fuat wird auch später ausschließlich als schmerzhaftes Dulden beschrieben. Darüber hinaus ist ihr Leben in der Familie von Fuat wie schon zuvor von Arbeit geprägt, die Gül klaglos erduldet.⁹¹⁸ Ihr neuer Mann, der zwei Jahre zum Wehrdienst muss, eröffnet nach dieser Zeit einen eigenen Frisörladen. Gül schneidert auf ihrer eigenen Nähmaschine und trägt so ihren Teil zur materiell nicht prekären Situation der Familie bei. Zwar liebt sie Fuat nicht, der sie zudem während eines Streits schlägt, jedoch gewöhnt sich Gül an ihr Leben. Sie bekommt zwei Töchter, wird prop- per und folgt Fuat, der mit seiner materiellen Situation unzufrieden ist und deswegen in Deutschland sein Glück sucht, schließlich dorthin. Mit ihrer Fahrt nach Deutschland endet das zweite Kapitel.

Die Figur Gül geht als fertiger Charakter in die Fremde. Ihre Erscheinung, ihre Ansichten und handlungsbestimmenden Maßstäbe, kurz ihre kulturell bestimmte Lebensweise hat ihre Quelle in den Verhältnissen, die sie verlässt. Zugleich ist diesen durch Gül selbst Objektivität verliehen, denn in ihrer Figur sind sie als *Lebensart* verkörpert. Das wesentliche Moment dieser Lebensart beschreibt der auktoriale Erzähler kurz vor dem Ende der Geschichte nochmals anhand von Güls Charakter:

„Sie kann erlittene Ungerechtigkeiten und Schmerzen nicht vergessen. [...] Und sie genießt es, wenn sie glaubt, daß die Dinge wieder zurechtgerückt werden. Statt selber den Mund aufzumachen, leidet sie lieber im stillen. Wofür soll man schon aufstehen in einer Welt, die nichts Gutes für einen bereithält. Sie duldet, während Melike kämpft und Sibel am liebsten in ihre eigene Welt flieht.“⁹¹⁹

Durch den Zufall ihres Charakters erweist sich Gül also als herausragendes Beispiel der Identität von Wille und Zwang, die als Vormoderne die Welt der Figuren bestimmen. In diesen Verhältnissen besteht die Freiheit aller darin, die kulturell-sittlichen Gebote willentlich zu befolgen. Dement-

⁹¹⁶ Ebd., S. 205.

⁹¹⁷ Ebd., S. 215.

⁹¹⁸ Die Ausnahme bildet ein Sommer, den Gül auf Anraten Esras bei ihrem Vater und ihren Geschwistern im Sommerhaus verbringt. Gül fragt ihren Vater, ob sie nicht mit Arzu tauschen könne, da sie die viele Arbeit, die ihr von Fuats Verwandten aufgegeben wird, nicht mehr erträgt. Der Schmied stimmt zu, Gül verbringt den Sommer bei ihm, und Fuats Familie behandelt sie nach ihrer Wiederkehr besser, da sie „mal gemerkt haben, was sie an dir haben“, wie ihre Freundin Suzan dies beurteilt. (Ebd., S. 239)

⁹¹⁹ Ebd., S. 299.

sprechend machen sich die Figuren je nach Charakter die Gebote mehr oder weniger zum eigenen Beurteilungsmaßstab.

An Güls Figur wird dies paradigmatisch inszeniert. Sie übernimmt das kulturell Gebotene als eigenen handlungsbestimmenden Maßstab und *fügt* sich so in ein Lebensschicksal, welches sich gerade durch die Abwesenheit von ihren Interessen und Bedürfnissen auszeichnet. Obwohl ihr oftmals die Freiheit gelassen wird, für ihr Interesse einzutreten und es zu verteidigen, hält sie jede ihrer Entscheidungen für alternativlos, da sie sie als Schicksal oder andersgeartete Notwendigkeit interpretiert. So akzeptiert und erträgt Güls Figur ihr Leid im Bewusstsein, ihre Bedürfnisse aufzugeben. Die so bestimmte Lebensart zeichnet sich darüber hinaus als Urteil über die Welt und wie diese beschaffen sei in Güls Bewusstsein aus. In ihrer Welt *ist* für sie nichts Gutes zu erwarten. Dies zeigt sich nicht nur allgemein im „anatolischen Blues“, der dieses Lebensgefühl symbolisch charakterisiert, sondern wird außerdem als Grund für das Resultat dieses Lebensentwurfs deutlich. Denn das willentliche Verhältnis, sich allem Gebotenen freiwillig zu unterwerfen, offenbart sich an Gül als explizite *Aufgabe* ihrer Freiheit.

Zwar wird Gül so als paradigmatisches Beispiel der vormodernen Lebensart inszeniert, doch macht genau dies die Tragik ihrer Figur aus. Denn gerade im Vollzug der die Lebensart bestimmenden *Freiheit* liegt zugleich die Aufgabe aller Selbstbestimmung begründet. Fatal wirkt sich dies für ihre Figur jedoch erst angesichts der Moderne aus, die nicht nur durch technische Erneuerungen wie Auto, Radio oder Kino unaufhaltsam in das Leben eindringen. Denn je mehr diese die Vormoderne ablöst, desto mehr erweist sich Güls Figur als Anachronismus. An ihrer Schwester Melike wird dies im Laufe der Geschichte immer deutlicher, denn in ihr hat Gül nicht nur einen alternativen Lebensentwurf, sondern eine Figur vor Augen, die die Geltung der Selbstzwänge aufkündigt und in ihrem Beharren auf Individualität den emanzipatorischen Schritt zur Moderne erfolgreich realisiert.

1.2.3 Der Gegenentwurf: Der Wille als Mittel der Selbstbestimmung

Ebenso wie Güls regiert der Zufall der Natur auch Melikes Charakter und wird bestimmendes Moment ihres Lebensentwurfs. Doch im Gegensatz zu ihrer älteren Schwester zeichnet sich Melikes Charakter durch Widerstand und Eigenwilligkeit aus. Als vorbewusste Bestimmung der Persönlichkeit macht sich dies schon im Babyalter anschaulich. Ihrem Namen alle Ehre gebend – er bedeutet Königin – tut Melike nie, was ihr gesagt wird:

„[S]ie schlug Lärm, wenn ihr das Essen nicht schmeckte, sie brüllte, wenn man ihr die Schere abnahm. Seit sie mal eine dicke Beule am Hinterkopf bekommen hatte, als sie sich auf den Boden schmiß, setzte sie sich vorsichtig auf den Hintern, wenn sie ihren Willen nicht bekam, ließ sich vorsichtig nach hinten fallen, und erst dann schrie sie, tobte, strampelte mit allen vieren, weil sie mit ihren drei Jahren die Kuh noch nicht melken durfte.“⁹²⁰

An dieser Eigensinnigkeit kann auch ihr Vater nichts ändern, und seine zweite Frau Arzu, die Gül viel Hausarbeit aufträgt und auch Melike mit Aufgaben bedenkt, bewegt sie ebenso wenig zu Gehorsam. Vielmehr gelingt es ihr, regelmäßig allen Pflichten zu entgehen:

„Manchmal bekommt auch Melike eine Aufgabe. Sie aber drückt sich, geht nach dem Frühstück auf das Klo und klettert dann über die niedrige Mauer, um fast bis zum Abend verschwunden zu bleiben. Oder sie täuscht Magenschmerzen vor. Sie

⁹²⁰ Ebd., S. 31.

weiß, wie es sich anfühlt, wenn man zuviel unreifes Obst gegessen hat, und kann das gut nachspielen.“⁹²¹

Insofern sie sich dem Gehorsam verweigert, der von ihr erwartet wird, wird Melike zum einen als Abweichlerin dargestellt. Ihr Wille, sich in das Gebotene nicht einzufügen, muss von ihr immer wieder erkämpft und gegen die Eltern durchgesetzt werden. Dies ist mit häufigeren Schlägen und dem Generalverdacht verbunden, für jeden Streich, jede Pflichtverletzung und jede Ungehorsamkeit verantwortlich zu sein.⁹²² Zum anderen jedoch wird ihr Beharren auf ihren eigenen Willen als Mittel inszeniert, ihr eigenes Interesse erfolgreich zu verwirklichen. So verhilft Melike nicht nur Gül zu manch Bedürfnisbefriedigung⁹²³, sondern setzt im späteren Alter auch für Sibel einen Freiraum zum Lernen durch und vereinfacht ihr damit die Möglichkeit des weiteren Bildungswegs.⁹²⁴

Damit wird an Melikes Figur anschaulich, dass die Verhältnisse tatsächlich ausschließlich auf der Identität von Wille und Zwang basieren, also der Freiheit der Individuen, nur eigenen Zwängen zu gehorchen – jeder macht, was er will, indem er muss. Jedoch gilt dieser Maßstab nicht per se und würde so als Totalität der Wirklichkeit ins Recht gesetzt. Gerade an Melikes Figur wird dies deutlich. Sie lässt ja gerade das Verhältnis von Wille und Zwang für sich *nicht* gelten. Damit wird mit Melike ein ebenso gültiger Gegenentwurf zu der durch Gül verkörperten vormodernen Lebensart inszeniert. Als dieser ist Melike zugleich *unpassend* in Verhältnissen, in denen die Selbstbestimmung der Individuen in der Fatalität kulturellen Selbstzwangs aufgeht. Dies drückt sich in Melikes beständigem Kampf aus, das Verhältnis von Wille und Pflicht aufzukündigen, sich gegen diese Lebensart zu behaupten, um ihr zu *entkommen*. Plausibel wird dies an der Art und Weise, wie Melike zu schulischen Erfolgen kommt. Diese ergeben sich nämlich keineswegs aus einem Verständnis Melikes für das Gelehrte, aufgrund dessen sie es leicht begreifen und ihr die Schule daher keiner Anstrengung bedürfen würde:

„Eine besonders gute Schülerin ist Melike zwar nicht gewesen, aber sie ist nicht sitzen geblieben und sie kann gut auswendig lernen. [...] Das aufgeschlagene Buch in ihren Händen, läuft sie durch die Zimmer und murmelt vor sich hin. [...] Ihre Methode wird sich noch ändern, aber Melike wird in der Schule nicht deswegen erfolgreich sein, weil sie Zusammenhänge begreift, sondern weil sie auswendig lernt. Sie lernt den Stoff in einer Weise auswendig, daß sie hinterher weiß, bei welchem Wort des Textes eine Seite aufhört.“⁹²⁵

Vielmehr verdankt sich Melikes schulische Karriere rein ihrem Willen, das Gelehrte auswendig zu lernen, um so die nächste Klasse zu erreichen. Das Wissen selbst ist ihr dabei ausschließlich Material, anhand dessen sie sich abarbeiten muss. So zeigt sich ihr Wille, durch die Ausbildung den Lebensverhältnissen zu entkommen, an der Art wie sie diese betreibt. Bildung wird von Melike bloß *funktionell* als *notwendiges* Mittel für eine spätere Selbstbehauptung benutzt.

⁹²¹ Ebd., S. 75.

⁹²² Entgegen Güls Gewohnheit bricht sie eines Tages alle Regeln und schüttet ihrer Großmutter Zeliha im Hamam einen Eimer kalten Wassers als Rache über den Kopf. Zeliha hatte getrockneten Traubensaft aus dem Haus des Schmieds gestohlen und Gül beschuldigt. Obwohl sich Gül offenbart, glaubt ihr niemand und Melike wird für dieses Vergehen verantwortlich gemacht und bestraft: „– Ich wars, sagt Gül, ich habs getan. Melike entspannt sich und sieht nicht die Hand ihrer Mutter. Jetzt hallt es von den Wänden. – Siehst du, sagt ihre Mutter, nimm dir ein Beispiel an deiner Schwester. Sie ist bereit, sich für dich zu opfern. – Ich wars wirklich, sagt Gül“ (Ebd., S. 136) Doch obgleich Gül versucht ihre Schuld zu offenbaren, glaubt ihr Arzu nicht. Melike rettet sich vor weiteren Schlägen nur dadurch, dass sie Arzu schwört nackt auf die Straße zu rennen.

⁹²³ Als Gül beim Murmelspiel ihre Lieblingsmurmeln verliert, holt Melike sie für sie zurück: „– Du hättest sie nicht einsetzen sollen, sagt Melike, immer tust du, was die anderen wollen, und dann bist du traurig. Eigentlich gehört sie jetzt Meltem, du bist selber schuld.“ (Ebd., S. 124) Melike verweist an dieser Stelle auf Güls Charaktereigenschaft als Widerspruch zu deren Interessen und macht zugleich auf die Freiheit aufmerksam, die Gül eigentlich hätte, wenn sie nicht immer dem Willen oder Geboten Anderer folgte.

⁹²⁴ Vgl. ebd., S. 223.

⁹²⁵ Ebd., S. 165.

Dass Melike ihre schulische Ausbildung ebenso beurteilt, wie sie sie verfolgt, äußert sie zudem selbst:

„– Du willst doch nach der Mittelschule auf die Oberschule, oder? – Ja, das weißt du doch. – Aber du magst die Schule nicht. – Nicht besonders, aber das ist doch egal. Ich will einen Abschluß, ohne Abschluß hat man es schwer. Ich will hier weg. Wieder nickt Gül. Sie weiß, daß Melike recht hat.“⁹²⁶

Sie verweist auf die Notwendigkeit einer Ausbildung, durch die überhaupt nur die Möglichkeit gegeben ist, sich den Verhältnissen zu entziehen. So bezieht sich Melike selbstbewusst auf die Sachnotwendigkeit, dass erst durch ein erfolgreiches Bestehen in der Bildungsinstitution ihr überhaupt nur die Mittel an die Hand gegeben werden, ein Leben nach ihren Vorstellungen führen zu können. Ohne diese, wie Gül Melike recht geben muss, bleibt nur der von ihrer großen Schwester eingeschlagene Lebensweg übrig. Aus diesem Grund will Melike dorthin, wo die Geltung ihres Willens nicht im Gegensatz zur kulturellen Lebensart steht: in die Moderne. Diese ist in den großen Städten wie Istanbul oder Ankara schon viel weiter fortgeschritten als in der kleinen Stadt in Anatolien. In Istanbul oder Ankara kann Melike ihres Erachtens nach ein selbstbestimmtes Leben führen, ohne sich ständig im Gegensatz zu Pflichtverletzungen zu befinden. Insofern ist ihr Charakter schon als moderner bestimmt:

„– Ich möchte weg, nach Istanbul oder nach Ankara. Da heißt es bestimmt nicht andauernd: Wir werden zum Gespött der Leute. Ich will in die Stadt und schöne Kleider tragen und Nylonstrümpfe, ich will Volleyball spielen, ohne daß mir jemand sagt, daß junge Frauen das nicht dürfen. Ich will Strom haben und fließendes Wasser. [...] Ich mache die Mittelschule zu Ende, und dann gehe ich auf die staatliche Oberschule, wo sie Lehrer ausbilden. – Wenn du darfst, sagt Gül. – Wieso sollte ich nicht dürfen.“⁹²⁷

Die kulturellen Gebote, die von allen anderen als zu befolgendes Schicksal willentlich angenommen werden – das drückt sich selbst noch in Güls Relativierung von Melikes Vorhaben aus, wenn sie dieses nur als erlaubtes gelten lässt –, sind für Melike ein einziger *Zwang*. Gleichermassen ist die Praktizierung des eigenen Willens in der kleinen Stadt immer ein Affront gegen die noch immer bestehende kulturelle Lebensart, weswegen Melike selbst keinen Grund für, sondern jede Menge Gründe gegen ein Bleiben kennt. Das eigene Leben vollständig als modernes zu führen, das ist ihr Bedürfnis. Dies wird nicht nur durch die Selbstbestimmung deutlich, die Melike in der Stadt realisieren will – auch an dem technischen Fortschritt der Moderne will sie teilhaben. So offenbart sich ihre Figur als eine, deren Freiheit nicht mehr in den Verhältnissen aufgeht, sondern als beständig nicht saturierte sich für die Verwirklichung des Willens an den eigenen durch die und in der Moderne gestifteten Bedürfnissen abarbeitet. Dafür kämpft sie zu Hause und plant, entgegen der der kulturellen Lebensart entsprechenden Normalität die Universität zu besuchen:

„Fast alle glauben, daß ihr letztes Schuljahr bevorsteht, in diesem Sommer halten schon die Ersten um ihre Hand an, wollen sich verloben, um dann nächstes Jahr heiraten zu können. Kaum jemand weiß von ihren Plänen, nur ihren Schwestern hat sie davon erzählt und ihrem Vater, auf dessen Erlaubnis sie angewiesen ist. Er hat skeptisch geguckt, aber er hat nicht nein gesagt, und das ist fast schon immer eine Zustimmung. Melike möchte sich um ein Stipendium bewerben und in Istanbul Französisch studieren. Ich will nicht Grundschullehrerin werden, sagt sie, ich will an der Oberschule unterrichten. Der Schmied fragt sie nur der Form halber, ob sie

⁹²⁶ Ebd., S. 204.

⁹²⁷ Ebd., S. 188.

einen der jungen Männer haben möchte, die um ihre Hand anhalten. Er weiß, daß es ihr wichtiger ist, die Universität in Istanbul zu besuchen.⁹²⁸

Timur verwehrt Melike nicht den Wunsch, ein Studium in Istanbul anzutreten. Das kulturell Gebotene, seine Tochter einem Freier zu geben, sie zu verloben und zu verheiraten, relativiert er angesichts ihres Bedürfnisses. Insofern der Schmied den Lebensweg, den er gegangen ist und den seine erste Tochter ebenso eingeschlagen hat, seiner zweiten Tochter nicht aufzwingt, erweisen sich die Verhältnisse einmal mehr als ausschließlich vom Willen ihrer Vertreter abhängige. Melikes Figur, welche die Übereinstimmung der Individuen mit dem Zwang zur Befolgung der kulturellen Gebote gerade sprengt, wird somit als Vorbild einer modernen Selbstbestimmung inszeniert. Zugleich bildet sie den Gegenentwurf zu Gül. Diese ist im Vergleich zu Melike die fatalistische Verkörperung der noch immer in der kleinen Stadt herrschenden besonderen Lebensart. Jedoch offenbart sich genau darin schon perspektivisch ihr Anachronismus, der durch den Kontrast zu Melikes Figur als eben dieser offensichtlich wird.

So wird an Melikes und Güls Figur eines offensichtlich: Die Quelle der vormodernen Verhältnisse besteht weder in einer kulturellen Anthropologie noch einer kulturell wirkenden Sozialisation. Selbst der Wille der vorgestellten Figuren zur Pflicht – dies wird am Zufall des Charakters der Figuren deutlich – hat in den kulturellen Verhältnissen, selbst in ihrer konkreten Ausgestaltung, nicht seinen Ursprung. Dementsprechend wird nicht die Kultur als *Grund* für den Zwang zur Befolgung ihrer sittlichen Gebote literarisch vorgestellt. Denn insofern die Verhältnisse ebenso die Möglichkeit beinhalten – allerdings mit kämpferischen Anstrengungen –, sich gegen die Lebensart zu behaupten, kann nicht sie es sein, die die Identität der Figuren zu den Verhältnissen *hervorbringt*.

1.2.4 Die Bestimmung der Vormoderne als zeitliches Phänomen

Wenn weder in den kulturellen Besonderheiten noch in einem anthropologischen Moment der Ursprung zu finden ist, der die Lebensverhältnisse als Vormoderne charakterisiert, *wie* ist dieser dann bestimmt? Auffällig an den beschriebenen Lebensverhältnissen der Familie des Schmieds ist eine gewisse Egalität, die eine kulturspezifische Verortung der Vormoderne verhindert. Dies wird beispielsweise darüber deutlich, dass abgesehen von den türkischen Namen und dem anatolischen Gebiet keine konkreten Eigenarten auf eine spezielle kulturelle Lebensart schließen lassen. Selbst in der Beschreibung des Dorfes und seiner Bewohner, in das Timur mit Fatma zieht, erscheinen nur die dürftigsten Konkretionen. So wundert sich Fatma, dass die Menschen dort „alle die gleichen Kleider“ tragen und keine Märchen kennen – mehr erfährt der Leser jedoch nicht über die Ausgestaltung des dörflichen Lebens in seiner konkreten Kulturspezifik.⁹²⁹ Das Obst und Gemüse, welches Timur von den Bauern kauft oder im Garten seines Sommerhauses anbaut, ist bestenfalls als mediterran zu kennzeichnen. So erwirbt Timur von den Dorfbewohnern „Bohnen [...], Weizengrütze, im Sommer und Herbst auch Tomaten, Brechbohnen, Melonen, Weintrauben, Äpfel und Aprikosen“⁹³⁰ und baut bei sich ebenfalls Tomaten und zudem „Gurken, Paprika, Zucchini und Mais“⁹³¹ an. Ebenso erscheinen die Essgewohnheiten oder auch die religiösen Gewohnheiten der Familie des Schmieds nicht als besondere. Dies wird durch die narrative Strategie ermöglicht, dass jede ‚exotische‘ Konkretion, die die Lebensverhältnisse als orientalistisch oder islamisch-religiöse geprägt erkennen ließen, ersetzt wird durch die bloße Kennzeichnung der Tätigkeit als Vorgang. So wird we-

⁹²⁸ Ebd., S. 273 f.

⁹²⁹ Ebd., S. 21.

⁹³⁰ Ebd., S. 22.

⁹³¹ Ebd., S. 26.

der erkenntlich, welche Gerichte, wie zubereitet, das Essen der Familie darstellen, noch welchen bestimmten Glauben sie pflegen. Durch diese Egalität in den inszenierten Lebensverhältnissen wird also *verhindert*, dass diese aufgrund ihrer konkreten Eigenarten sich als Vormoderne ausnehmen. Zugleich ist der einzige Fortschritt in diesen Lebensverhältnissen ein zeitlicher, jedoch nicht als Entwicklung hin zu einer Moderne. Vielmehr bringen die Jahreszeitenwechsel, durch die verschiedene Arbeiten anstehen und durch die ein zeitlicher Fortgang offenbar wird, das immer wieder Gleiche hervor. Ohne die spezifischen Dinge der Moderne, ob es sich dabei um technische Geräte, wie das Auftauchen des ersten Autos in der Stadt, Kino, Elektrizität, Heizung oder auch das Radio handelt, die nach und nach auch Einzug in das Leben von Timur, Gül und seiner Familie hält, existiert in dieser besonderen Lebensart keine Wandlung. Insofern also die Lebensart der Familie des Schmieds von Momenten der Moderne durchsetzt wird, die jedoch von außen an sie herantreten und so in die Lebensverhältnisse ‚einbrechen‘, sind sie selbst in ihrer Eigenart als *alt* bestimmt. Also erscheint der Ursprung der die kulturelle Lebensart bestimmenden Vormoderne als rein in ihrer zeitlichen Abfolge liegend. So wird im Verhältnis zur Moderne, in der sich das Subjekt an Sachzwängen abzarbeiten hat, ex negativo die Besonderheit der Lebensart der Figuren als Vormoderne inszeniert, deren Charakteristikum in der Freiheit besteht, selbstgewählten Zwängen zu folgen. Dementsprechend geht mit den technischen Errungenschaften der Moderne eine Aufkündigung der Identität einzelner Figuren mit ihren Verhältnissen einher.

1.3 Die Ambivalenz der modernen Verhältnisse in der Fremde

1.3.1 Der Verlust der Selbstbestimmung als Resultat der Migration

Die Moderne hält in die Lebensverhältnisse des Schmieds und seiner Familie unwiderruflich Einzug, ob sich der Schmied ein Radio kauft, das erste Auto in der Stadt sieht oder ob seine Tochter mit ihrem Verlobten und späteren Ehemann Fuat das Kino besucht, wo sie den materiellen Reichtum des Westens in Hollywoodfilmen kennenlernen. Die Konfrontation mit dem die Moderne verkörpernden Westen ist dementsprechend *zwangsläufig* und zeichnet sich dadurch aus, dass Bedürfnisse in die Welt der Figuren Einzug halten, die sich nicht aus ihr speisen, sondern von außen kommen. Während für Gül diese Bedürfnisse jedoch bloß als unerreichbare Traumwelten existieren, die sie in Fotoromanen liest⁹³² und überdies davon nicht beeinflusst ist, ergeht es ihrem Ehemann anders. Fuat erfährt in der fremden westlich-modernen Welt, die er im Kino sieht, nur eines: Ein neues unerfülltes Bedürfnis nach Konsumartikeln. Je mehr und je länger er diese vor Augen hat, desto mehr ist er darüber frustriert, dass er von ihnen ausgeschlossen ist. Er ist so frustriert, dass er mit Gül nicht mehr ins Kino gehen will:

„Er hat kein Interesse daran, ins Kino zu gehen, weder mit Gül, die ihn darum bittet, noch mit seinen Freunden. Die Filme lassen ihn seine Sorgen nicht vergessen,

⁹³² Durch ihre Kinoerlebnisse angeregt, beginnt Gül sich in ihr fremde Welten in Fotoromanen zu versenken, wo sie neben Geschichten, in denen immer das Gute zum Zug kommt, auch andere kennenlernt: „Je mehr fremde Träume sie sieht, desto mehr sehnt sie sich in andere Welten. Sie fängt an, Fotoromane zu lesen, die jeden zweiten Samstag herauskommen. Ärzte, die sich in Krankenschwestern verlieben, junge Männer aus der Oberschicht, deren Lotterleben plötzlich aufhört, weil die Liebe einschlägt wie ein Blitz, Schwestern, die in denselben Mann verliebt sind, dessen verschollener Bruder auf wundersame Weise auftaucht. Doch es gibt auch Geschichten, die blutig enden, in denen Mütter ihre sterbenden Töchter in den Armen halten, Männer ihrer Vergangenheit nicht entfliehen können, Geschichten, in denen das Böse Opfer verlangt, fünfzehn Jahre im Gefängnis, ein Vater im Rollstuhl oder eine Mutter ohne Augenlicht. Geschichten wie die alten Lieder, wo alles immer in Bitterkeit endet, weil es nichts gibt auf der Welt, das etwas wert wäre, wo Liebe nie erwidert wird und man trotzdem weitermacht, Geschichten wie der anatolische Blues.“ (Ebd., S. 207) Eben diese Geschichten lassen Gül auch in diesen fernen modernen Welten, wo Reichtum herrscht, keinen Unterschied zu ihrer Lebenswelt entdecken.

sie führen ihm vor Augen, was er alles nicht hat. Sie führen ihm vor Augen, daß andere Menschen sich den Whiskey mit Eis servieren lassen, während er noch nie welchen getrunken hat. Sie zeigen ihm, daß ein Mann viele Dinge schaffen kann. Aber sicherlich nicht, wenn er den ganzen Tag in einem schäbigen Friseursalon verbringt.“⁹³³

Aufgrund seiner erweiterten Bedürfnisse, die Fuat im Kino nur angestachelt sieht, betrachtet er seine Lebenssituation nicht mehr mit der Genügsamkeit bloßer Hinnahme seines Schicksals. Im Vergleich mit den Möglichkeiten des Konsums und materiellen Reichtums des Westens misst Fuat sein Leben genau *daran*. Aus diesem Grund genügt es ihm nicht mehr, mit seinem Frisörladen die Familie ernähren zu können. Vielmehr beurteilt er sein Leben als Missverhältnis und wendet sich kritisch gegen die eigenen Lebensverhältnisse, die er nun überwinden will. Er beginnt, für ein besseres Leben zu sparen. Indem Fuat also versucht, in den Verhältnissen für sich und seine Familie ein Leben des Wohlstands zu erarbeiten, hat er die sie auszeichnende besondere Lebensart schon *aufgekündigt*. Sein Wille geht nicht mehr bloß in der Freiheit auf, sich in den Lebensverhältnissen einzurichten und Sitte und Gebot zu befolgen. Durch die unerfüllten Bedürfnisse erscheinen ihm diese bloß noch als ein schäbiges Leben, welches er nicht mehr hinnehmen will:

„Ich will mich nicht mehr abrackern für nichts, für ein wenig Brot und ein bißchen Butter. Einige Leute leben im Licht, und ihnen ergeht es wohl. Warum nicht auch uns Gül, warum uns nicht auch? Sind wir denn schlechter als die? Nein, wir sind nur in anderen Verhältnissen geboren. Wenn ich die Möglichkeit hätte, würde ich ja auch richtig Geld verdienen, aber wo denn bitte? [...] Immer diese löchrigen Handtücher im Laden, dieser Spiegel mit den blinden Flecken, diese Stühle, an denen die Kundschaft im Sommer klebenbleibt, das kann man besser machen. Mit Geld. Nur mit Geld. Ich möchte den schönsten Laden in der Stadt haben, einen Laden, der tipptopp glänzt, ich will, daß die Leute sich schon im Rahmen des Spiegels betrachten können. Und ich werde arbeiten, so wahr mir Gott helfe, es soll uns besser gehen.“⁹³⁴

So kommt die Moderne für Fuats Figur als Verhältnis in sein Leben; als ein neuer Maßstab, an *dem* sich die Lebensverhältnisse zu rechtfertigen haben und an dem sie zum Defizit erklärt werden. Der Wohlstand, auf den Fuat aus ist, geht somit mit dem unbedingten Willen einher, Geld zu verdienen. Um dies zu erreichen, bezieht er sich affirmativ auf das Verdikt des Geldes, welches den Zugriff auf den erwünschten westlichen Reichtum ermöglicht. So regiert auf einmal ein Sachzwang Fuats Leben, dem er für die Erfüllung der von außen gestifteten Bedürfnisse Recht gibt. Dies äußert sich in Fuats Praxis für dieses Ziel, sich sein Geld einteilen und die eigenen Bedürfnisse relativieren zu müssen.⁹³⁵ Zugleich muss er erfahren, dass er sich in den heimischen Lebensverhältnissen zwar einen neuen Spiegel und einen schönen Laden erarbeiten und dabei sogar noch Geld zurücklegen kann. Seinem Ideal von Reichtum und der Erfüllung seines Bedürfnisses nach modernen Konsumgütern kommt er so jedoch nicht näher:

„Jeder Hinz und Kunz hat bald fließendes Wasser und Strom, es gibt Autos, und ich habe noch kein Moped, es gibt Wasserklosetts, es gibt Radios und Fernseher, Menschen lassen sich Häuser bauen, und wir? Wir werden satt, ja, aber das kann doch nicht alles sein, oder? Willst du nicht schöne Kleider, willst du nicht auch Nylonstrümpfe, willst du keine Waschmaschine? Wie kannst du hier sitzen und zufrieden sein? Du hast doch gesehen, wieviel schöner das Leben ist, wenn man Geld hat. [...] Und deine Kinder, willst du sie später hungrig ins Bett schicken und auf ein

⁹³³ Ebd., S. 265.

⁹³⁴ Ebd., S. 267.

⁹³⁵ Auch Güls Mutter Zeliha hat das Geldverdienen und -vermehrten als ihren Zweck praktiziert. Jedoch war ihre Sparwut weniger unerfüllten Bedürfnissen geschuldet als ihrer Charaktereigenschaft, die sie als Gierige anschaulich macht. Insofern *erfüllt* Zeliha ihr Bedürfnis, welches im Gegensatz zu Fuat im Geld selbst besteht.

staatliches Internat, weil du nicht genug Geld hast? Geld, Gül, die Welt dreht sich um Geld, Geld öffnet dir die Türen.“⁹³⁶

Indem sich Fuat das Bedürfnis nach Reichtum zu eigen gemacht hat und dafür Geld als das Mittel für die Erfüllung all seiner Träume betrachtet, beginnt er mehr und mehr, sich seinen Lebensverhältnissen zu entfremden. Je mehr er also die Unerfüllbarkeit westlichen Reichtums attestiert und diesen sich gleichsam zum Maßstab der Beurteilung macht, umso mehr erscheint ihm sein eigenes Leben unerträglich. So formt sich angesichts des Reichtums, von dem er sich ausgeschlossen sieht, das naive Ideal, durch ein Geschäft reich zu werden. Sein erster Versuch schlägt jedoch fehl. Fuats gesamtes Ersparnis ist von einem Tag auf den anderen aufgebraucht.⁹³⁷ Doch hindert ihn dies weder weiter an der Realisierung seines Traums festzuhalten, noch die eigenen Lebensverhältnisse als unaushaltbar zu befinden. Daher entschließt er sich, nach Deutschland zu gehen und die Lebensverhältnisse, die seine Existenz bisher ausmachten, zu verlassen.

Seine Migration resultiert dementsprechend nicht aus einer sozialen oder ökonomischen Not – Fuat ist ein Wirtschaftsflüchtling –, vielmehr bestimmt sie sich durch die Ausweitung seiner Bedürfnisse. Um für sich an die Dinge der Moderne, die sein Bedürfnis bestimmen, zu kommen, verlässt er die Türkei und kündigt damit die besondere Lebensart der Identität von Freiheit und Wille auf. Denn in Deutschland wird sein Leben durch die Notwendigkeit des Geldverdienens und die beständige Relativierung der eigenen Bedürfnisse am alles überragenden Interesse des Sparens für mehr Geld bestimmt. Diesem Zwang entkommt Fuat nicht mehr, und sein Leben wird damit anders, aber dem Prinzip nach ebenso wie Gül, die er nach einem Jahr Arbeit in der Fremde nachholt, als ein reines *Derivat* der dortigen Verhältnisse dargestellt

„Es soll nur für ein Jahr sein, ein weiteres Jahr, in dem sie zu zweit Geld verdienen wollen. Die Ersparnisse würden noch nicht reichen, hat Fuat gesagt, als er im Sommer da war. Sie werden sehr lange nicht reichen, jahrelang, und wenn er schließlich sein eigenes Haus hat bauen lassen, eins mit europäischen Toiletten, mit Wannabad und Heizung, mitten in der Stadt, in der er aufgewachsen ist, werden sie fast vergessen haben, daß sie zurückkehren wollten in die Türkei. [...] Sie werden ihre Rückkehr immer wieder verschoben haben, bis sie selbst nicht mehr daran glauben, bis sie sich schließlich eingestehen, daß sie wahrscheinlich für immer in Deutschland bleiben werden, bei ihren Kindern und Enkeln.“⁹³⁸

Indem sich Fuat von außen gesetzte, der Moderne und ihren Lebensverhältnissen geschuldete Bedürfnisse zu eigen macht und sich damit der Sachnotwendigkeit des Geldverdienens subsumiert, geht sein Wille nicht mehr in der Freiheit auf, tatsächlich Herr der Verhältnisse zu sein. Im modernen Deutschland geht diese Freiheit endgültig verloren und wird ersetzt durch den Gewinn neuer Bedürfnisse, für deren Realisierung das erworbene Geld beständig, erst recht in Deutschland, nicht reicht. Es ist auch dann zu wenig, als er sein ursprüngliches Ziel, den Bau eines modernen Hauses in seiner Heimatstadt, längst erreicht hat und er zudem durch die Arbeit in Deutschland Geld sparen kann. Denn eines verliert Fuat nicht, nämlich die Vorstellung, die er durch die cineastische Vorführung des materiellen Wohlstands gewonnen hat. Das naive Ideal, von *keiner* Arbeit leben zu können, wird er sein gesamtes Leben lang nicht ablegen:

„Was ihm in jungen Jahren das Glücksspiel ist, wird ihm im mittleren Alter das Lottospielen sein, im Alter, wenn er es geschafft hat, einiges auf die Seite zu legen,

⁹³⁶ Ebd., S. 286 f.

⁹³⁷ „Das Geld in der Pappschachtel mehrt sich, doch eines Tages, in diesem grauen matschigen Herbst, beobachtet Gül, wie Fuat einen Schein in den leeren Karton legt. Sie sieht ihn fragend an. – Es ist weg, sagt Fuat leichthin. Gül hebt die Hände, schiebt den Kopf vor und zieht die Augenbrauen hoch: Wohin? – Das Leben ist ein Spiel. Wer nichts wagt, der gewinnt auch nichts, stellt Fuat fest.“ (Ebd., S. 288)

⁹³⁸ Ebd., S. 303.

die Börse. Nie wird er den Traum aufgeben, ohne Arbeit von einem Tag auf den anderen reich zu werden.⁹³⁹

Während für Fuat die Moderne einen Bruch mit den Lebensverhältnissen beinhaltet, indem sich an seiner Figur nachvollzieht, wie ein *fremder* Maßstab sein Leben zu regieren beginnt, so verändert sie Güls Charakter in keiner Weise. Selbst Fuats Beschreibungen, wonach sich das Leben durch moderne Konsumartikel verbessere und die mit mehr Geld kaufbar wären, betrachtet sie zwar prinzipiell als erstrebenswert, jedoch nicht als unbedingtes Muss:

„Gül hat sich nie vorgestellt, viel Geld zu haben, doch jetzt gerade, gibt sie Fuat recht. Ja, ihren Kindern soll es mal besser gehen, sie sollen nicht auf ein staatliches Internat, sie sollen Geld bekommen, wenn sie Geld brauchen. Für ein Foto oder einen nachtblauen Stoff oder zwei Meter mehr für eine lange Schleppe am Brautkleid. Ja, sie sollen es bekommen, aber Geld löst keine Probleme. Das ist zumindest das, was Gül aus den Fotoromanen gelernt hat, wo das Unglück an den Kindern der Reichen hängt wie ein Schatten.“⁹⁴⁰

Den Maßstab des Vergleichs – moderner Wohlstand, der sich in Geld ausdrückt –, mit dem Fuat die eigenen Lebensverhältnisse kritisiert und damit mit ihnen bricht, betrachtet Gül aus dem Blickwinkel ihrer Lebensart. In dieser Perspektive existiert die Identität mit den Verhältnissen als Wissen, dass das eigene Bedürfnis vergeblich ist. Denn in Güls melancholischer Betrachtungsweise bestimmt das Fatum das eigene Leben. Dementsprechend *weiß* sie, dass das eigene Bedürfnis für sich keine Geltung beanspruchen kann und diese, unabhängig vom materiellen Reichtum, auch nicht erhält. Während Fuats Wille sich von der vormodernen Lebensart emanzipiert, indem er auf die Realisierbarkeit seines Ideals beharrt, westlichen Reichtum zu erlangen, geht Güls Wille also noch immer im selbstgesetzten Zwang der Verhältnisse auf. Doch ebenso wie Fuat verliert sie im fremden Deutschland zudem tatsächlich jede Freiheit der Selbstbestimmung, was sich an vorausschauenden Betrachtungen ihres zukünftigen Lebens dort durch den auktorialen Erzähler beweist. Der Verlust ihrer Freiheit zeigt sich insofern, als dass jede *Möglichkeit* willentlicher Akkommodation der Verhältnisse im modernen Deutschland obsolet wird. Ein Beispiel dafür ist ihre Arbeit als Schneiderin, die Gül in der Lehre bei Esra zwar nur schwer erlernt, sie dann jedoch perfekt beherrscht und die ihr zudem Freude bereitet. Ganz anders in Deutschland:

„Als Gül zum ersten Mal an der Nähmaschine sitzt und versucht, gleichzeitig zwei Stoffstücke unter der Nadel durchzuziehen, kommt sie kaum an das Pedal, das sie gleichmäßig treten muß, damit die Maschine rund läuft. Noch schwerer fällt es ihr, die Bewegungen ihrer Füße und Hände zu koordinieren. Sie braucht lange, um es zu lernen, länger als jemand anders an ihrer Stelle wohl gebraucht hätte. [...] Doch sie wird noch oft an diesen ersten Tag denken. Sie wird sich an ihn erinnern, wenn sie Jahre später in Deutschland an einer elektrischen Nähmaschine sitzt und im Akkord Büstenhalter näht. [...] Es wird ein wenig dauern, bis sie Esras Maschine beherrscht, doch das Nähen wird ihr Freude bereiten. Und einen sanften Nachklang dieser Freude wird sie auch dann noch empfinden, wenn sie mit siebzig anderen Frauen in einem Raum sitzt und sich Toilettenpapier in die Ohren steckt, damit der Lärm erträglich wird.“⁹⁴¹

In der Fabrik in Deutschland, in der die Arbeit im Akkord gemacht werden muss, erscheint Güls Arbeitskraft selbst nur noch als Mittel dieses Zwecks. Bereitet ihr die Schneiderarbeit in der Türkei Freude und geht so in ihrem Willen, sich den Lebensverhältnissen zu akkommodieren auf, so existiert dies nur noch als schwache Erinnerung in der deutschen Fabrik. Denn hier ist die Arbeit selbst,

⁹³⁹ Ebd., S. 296.

⁹⁴⁰ Ebd., S. 287.

⁹⁴¹ Ebd., S. 157 f.

die Zeit, in der Gül Arbeitsprodukte fertig stellen muss, das bestimmende Moment und sie selbst bloß noch subsumiertes funktionell bestimmtes Anhängsel. Die Unfreiheit ihrer Figur wird ebenso im Zwang inszeniert, es sich in Deutschland für die Reproduktion der Familie und die Bedürfnisbefriedigung ihrer beiden Töchter zum Zweck machen zu müssen, ihr Geld einzuteilen und Produkte nach ihrem Preis zu vergleichen:

„Sie wird Sonderangebote studieren und Schnäppchen jagen, sie wird auf eine Strickjacke oder einen Wintermantel verzichten, um ihren Töchtern den ein oder anderen Wunsch zu erfüllen. Doch da es bei weitem nicht alle Wünsche sein werden, wird sie ergrimmt sein über ihren Mann, der seinen Freunden oder selbst Fremden gegenüber gern großzügig ist und sie viel häufiger einlädt, als es die Höflichkeit und der Anstand verlangen. Seinen Töchtern aber wird er nicht mal eine zweite Barbiepuppe kaufen.“⁹⁴²

Auch in den modernen Verhältnissen in Deutschland werden der erhoffte Wohlstand und die Realisierung der Bedürfnisse ihrer Kinder nicht zu ermöglichen sein, jedoch ist der Verzicht, den Gül auch schon in den heimischen Lebensverhältnissen übte, in Deutschland keiner, der ihrem Willen entspricht oder gar in ihrem Willen begründet liegt. Vielmehr muss sich Gül einschränken, um die vielen Wünsche der Töchter nach den Konsumartikeln erfüllen zu können, die ihnen mit genügend Geld zur Verfügung ständen. Gelingen tut ihr dies jedoch nie. Darüber hinaus steht diesem Verzicht Güls ihr Mann gegenüber, der das Geld seinem Ermessen nach ausgibt, anstatt es dafür zu verwenden, die Wünsche und Bedürfnisse von Gül und ihren Töchtern zu realisieren. Dieses *Missverhältnis* erkennt Gül als solches, wodurch ihre Wut erzeugt und ihre eigene Unfreiheit explizit wird. So macht sich in Differenz zur heimischen Lebensart die verlustige Identität von Freiheit und Wille beziehungsweise Freiheit und Zwang an Güls zukünftigem Leben in der Moderne anschaulich: Dort ist sie den Verhältnissen subsumiert und *muss* sich in ihnen bewähren. Dieser Verlust macht sich darüber kenntlich, dass Gül eine Kompensation braucht – sie beginnt, zu rauchen:

„Über vierzig Jahre wird sie rauchen, die letzten fünf Jahre nur eine oder zwei pro Tag, bevor sie auch auf die wird verzichten können. Eine Zigarette wird ihr immer wie ein Trost vorkommen, wie ein Halt. Etwas, das sie gerade nur für sich tut.“⁹⁴³

Im Moment des Trosts, den Gül verspürt, wenn sie eine Zigarette genießt, offenbart sich die Fatalität ihrer besonderen Lebensart in der von Sachzwängen durchsetzten deutschen Fremde. Weder sind die Verhältnisse ihrer kulturellen Lebensart gemäß, noch kann sie aufgrund ihres Charakters die Sachzwänge für ihre Individualität nutzen. Beides geht vielmehr verloren und bildet die Tragik ihrer Figur: Zum einen ist sie aufgrund ihrer Herkunft daran gewöhnt, ihren Willen in der eigenen Relativierung zu betätigen und so in Identität zu den Verhältnissen zu leben. Eben dies erweist sich zum anderen im fremden Deutschland als Verlust jeglicher Individualität in der vollständigen Unterordnung unter fremde Maßstäbe, die die Verhältnisse als Moderne bestimmen. In der narrativen Ausgestaltung dieses Prinzips geht Özdogans Roman so weit, selbst die Anwesenheit Güls am Sterbebett ihres Vaters durch eine Augenoperation zu verhindern:

„Der Schmied wird noch über vierzig Jahre leben, und wenn er stirbt, wird Gül nicht an seinem Bett sitzen wie seine anderen Kinder, sie wird in Deutschland sein, in einem Krankenhaus, nach einer Augenoperation, und Timurs letztes Wort wird *Gül* sein.“⁹⁴⁴

⁹⁴² Ebd., S. 296 f.

⁹⁴³ Ebd., S. 286.

⁹⁴⁴ Ebd., S. 195.

Dass des Schmieds Lieblingstochter als Einzige im Moment seines Todes nicht bei ihm sein kann, da eine Operation ihre Reise verhindert, ist der tragische Ausweis für Güls Unfreiheit. Alles, was in ihren heimischen Verhältnissen offensichtlich war als durch den Willen zu beeinflussender Zwang, erfährt im fremden Deutschland die Unausweichlichkeit eines Sachgesetzes. Im Gegensatz zu ihrem Ehemann Fuat gewinnt Güls Figur nichts. Im Resümee Güls, das sie im dritten und letzten Kapitel über ihr Leben zieht, wird dies als ihre Stellung erkenntlich:

„Ich habe keine Angst mehr, wirklich nicht. Meine Mission ist fast zu Ende, ich habe zwei Kinder großgezogen, ich habe versucht, ihnen eine gute Mutter zu sein, und sie haben beide einen Platz gefunden im Leben. Es ist niemand mehr da, der noch auf mich angewiesen ist, ich kann in Ruhe gehen.“⁹⁴⁵

Güls Beurteilung, in ihrem Leben ihre Pflicht getan zu haben und deswegen ohne unerledigte Aufgaben nun das Leben verlassen zu können, veranschaulicht Tragik und Anachronismus ihrer Figur. Ihr Wille, der in der heimischen Vormoderne im Gehorsam freiheitlich aufging, erweist sich in der Moderne dadurch als Aufgabe jeglicher selbstbezogener Interessenbehauptung, dass ihre Person vollständig unter eine funktionelle Dienstbarkeit subsumiert ist. So betrachtet Gül ihr Leben als Mission für ihre Töchter oder für andere auf sie Angewiesene, und nun, nachdem sie diese Aufgabe erledigt hat, sieht sie keinen Grund mehr, weswegen sie am Leben festhalten sollte. Ihr eigenes Bedürfnis beziehungsweise ihr eigener Wille geht ohne die Existenz von Aufgabe und Pflicht nur noch in der Bereitschaft zum Sterben auf. Das letzte Moment, was ihr an Selbstbestimmung am Ende ihres Lebens noch bleibt, ist der Wunsch, im Herbst zu sterben:

„Ich habe keine Angst mehr. Aber wenn ich einen Wunsch frei hätte, würde ich gerne im Herbst sterben. Ich mag den Frühling, und ich mag den Sommer, ich mag das Licht, das dich streichelt, wie die Wellen den Strand streicheln, aber den Winter habe ich noch nie gemocht. Den kann ich auch unter der Erde verbringen. Im Herbst, wenn ich einen Wunsch frei hätte, würde ich gerne im Herbst sterben. Oder am Ende des Sommers.“⁹⁴⁶

Doch noch im Modus des Irrealis, in dem Gül ihren letzten Wunsch äußert, macht sich ihre besondere Lebensart anschaulich. Sie besteht gerade nicht darauf, ihren Willen zu behaupten, sondern lässt ihn ausschließlich als sich fügenden gelten. Während Fuat diese Lebensart aufkündigt, um in der Moderne seinen durch moderne Bedürfnisse aufgestachelten Willen nach Reichtum zu behaupten, und *scheitert*, behält Gül ihren vormodernen Beurteilungsmaßstab bei und verliert zugleich die besonderen Verhältnisse ihrer Lebensart in der Migration nach Deutschland.

1.3.2 Der Gewinn der Freiheit im Verlust der Heimat

Ebenso wenig wie die vormodernen Lebensverhältnisse in der anatolischen Türkei als durch einen alle Figuren gleichermaßen bestimmenden Maßstab dargestellt werden, ist die fremde Moderne allein als Verlust der Freiheit der in sie Migrierenden inszeniert. Den Lebensentwürfen Güls und ihres Mannes Fuat steht der von Murat, dem Mann von Güls Freundin Suzan, gegenüber. Während Fuat die Heimat verlässt, um sein Ideal zu verwirklichen, migriert Murat aufgrund der eigenen kulturellen Verhältnisse. Durch sie sitzt er lange unschuldig im Gefängnis und wird dort zudem gefoltert.

⁹⁴⁵ Ebd., S. 308.

⁹⁴⁶ Ebd., S. 309.

Als sein Vater in einem Streit mit dem Vorsteher seines Heimatdorfes von diesem ermordet wird, will der fünfzehnjährige Murat ihn rächen. Der Dorfvorsteher erfährt davon, und Murat muss in die Berge fliehen, wo er ein Jahr lang eine Existenz als Wegelagerer fristet. In der Heimatstadt des Schmieds und seiner Familie baut er jedoch später ein Geschäft auf und schafft so ein materiell gesichertes Leben, wie Suzan erzählt:

„[E]r hat Pferde gekauft und verkauft, von Pferden versteht er was, er hat sein Geld im Schweiß seines Angesichts verdient, er hat Schafe gezüchtet, sich Land gekauft, und mein Vater hat mich mit ihm verheiratet, weil er sich nie beklagt hat und immer auf die Kraft seiner Arme vertraut.“⁹⁴⁷

Jedoch ist es wieder ein Dorfvorsteher, der Murats Leben zerstört. Weil er sich bei einem Geschäft benachteiligt sieht und von Murats Vergangenheit weiß, zeigt er ihn bei der Polizei an, die ihn ohne gesicherte Beweislage zu einer Gefängnisstrafe verurteilt. Nach Jahren wird er entlassen und entschließt sich, kurze Zeit in Freiheit, das Land endgültig zu verlassen, in welchem ihm das Zurechtkommen immer wieder verwehrt wird. In der Hoffnung auf ein besseres Leben geht Murat nach Deutschland:

„– In diesem Drecksländ hier komme ich zu nichts, sagt Murat. Ich werde dir Geld schicken von drüben. Und ich werde uns eine Wohnung suchen, und dann wirst du mit den Kindern nachkommen. Dort haben alle Wohnungen Heizung und Strom, jeder hat ein Auto, aus den Hähnen kommt warmes Wasser, wir werden leben wie die Paschas, und niemand wird mir mehr ans Bein pinkeln, niemand von diesen ehrlosen Taugenichtsen.“⁹⁴⁸

Auch für Murat sind die Verheißungen modernen Wohlstands in Deutschland das Argument, die Heimat zu verlassen. Jedoch sind für ihn die Lebensverhältnisse, aus denen er emigriert, gerade nicht als Identität von Freiheit und Wille bestimmt. Er verlässt seine Heimat vielmehr aufgrund fehlender Freiheit, die er in der Fremde zu finden hofft. So inszeniert sich in Murats Figur ein Lebensentwurf, der den vormodernen Verhältnissen eine weitere Ambivalenz hinzufügt. Sein Leben steht dafür, dass es in dieser vormodernen Welt durchaus möglich ist, das eigene Leben gemäß den kulturell-sittlichen Geboten zu führen, zu scheitern. Die Konsequenz, die Murat daraus zieht, ist eine Generalkritik an den Verhältnissen, die für ihn ein Zurechtkommen nicht beinhalten.⁹⁴⁹

Entgegen dem Wirtschaftsflüchtling Fuat emigriert Murat also nicht aufgrund dessen, dass sich seine Bedürfnisse nach modernen Errungenschaften erweitert hätten. Murat verlässt seine Heimat, im Willen und in der Hoffnung, in Deutschland überhaupt das eigene und das Leben seiner Familie bestreiten zu können. Diese Hoffnung erfüllt sich zwar, jedoch nur relativ. Obwohl Murat individuelle Freiheit gewinnt, muss er in Deutschland die Erfahrung machen, fremd zu sein und Heimat und sozialen Halt zu verlieren:

„Im Herbst kommen Briefe von Murat. Er schreibt von den sauberen Straßen, von den Straßenlaternen, von den Kinos und den bunten Lichtern in der Nacht, er schreibt von großen Kaufhäusern, von Rolltreppen und Aufzügen. Er verliert kein Wort über das Wohnheim, wo sie zu sechst in ein Zimmer gepfercht sind und er das Gefühl hat, immer noch im Gefängnis zu sitzen. Er schreibt nicht, daß er diese Sprache wahrscheinlich nie lernen wird und daß er nicht unter Tage arbeitet, sondern am Hochofen schwitzt. Er schreibt nicht, wie sie ihn auf der Straße ansehen

⁹⁴⁷ Ebd., S. 221.

⁹⁴⁸ Ebd., S. 294.

⁹⁴⁹ So beginnt er eines Tages vor Suzan über das Land und die Menschen darin zu fluchen: „– Falsch, sagt Murat, hier läuft alles falsch. Was für ein gottverfluchtes Land. Unter all diesen Menschen ist keine ehrliche Haut. Alles Lügner, Betrüger, Nepper und Schleimer, hier läuft alles falsch, dieses Land ist voller Idioten, die ein Arschloch als Hirn haben. Ich weiß nicht, wo das enden soll. [...] Wir werden verschwinden.“ (Ebd., S. 290 f.)

und daß man kaum Knoblauch findet und keinen getrockneten Traubensaft, daß die Wallnüsse hier nicht schmecken wie zu Hause. Er schreibt auch nicht, daß er hier niemanden auf der faulen Haut liegen sieht, daß er keine Lügner und Betrüger entdecken kann, daß keinem etwas genommen wird und daß alles seine Ordnung hat und wahrscheinlich niemand unschuldig im Gefängnis sitzt.“⁹⁵⁰

Die so gezeichneten modernen Verhältnisse Deutschlands beinhalten für Murat zwar die Freiheit von ordnungsrechtlicher Willkür, die er in der Türkei nicht hatte, jedoch ist neben seiner Wohnungssituation und der anstrengenden Arbeit die Fremdheit, die er in der Ablehnung durch die Bevölkerung und dem Verlust der gewohnten Essgewohnheiten erlebt, die negative Konsequenz seiner Migration. In Deutschland kann Murat also arbeiten und so für ein Auskommen seiner Familie sorgen, jedoch nicht in der erhofften Art und Weise. Auch für Suzan, die Murat mit den Kindern nach einem Jahr nachholt, erweist sich Deutschland nicht als Hort, ein zufriedenstellendes Leben zu führen. Auch wenn sie also in der Moderne Freiheit und individuelles Glück nicht in Übereinstimmung bringen können, bleibt ihnen letztlich ein Leben in Harmonie dennoch nicht verweigert. Jedoch ist nicht Deutschland, sondern Italien der Ort dafür. Dieses Land, welches ebenso wie die Türkei Auswanderungsland ist, wird von Murat und seiner Familie als Einwanderungsland genutzt:

„Suzan und Murat wohnen in einem Haus mit lauter italienischen Familien, aus deren Küchen es den ganzen Tag nach Essen riecht, auch nach Olivenöl und Knoblauch, und Suzan hat angefangen, Italienisch zu lernen. [...] Es gefällt ihr in Deutschland nicht, es ist kalt, kälter als zu Hause, die Menschen sind distanziert, nirgendwo wird sie angelächelt, nirgendwo fühlt sie sich willkommen, doch Murat möchte dort bleiben, für immer, wenn es geht. Er will nie wieder in die Türkei zurück, in dieses Land von Halsabschneidern, wie er sagt. Die Kinder gehen auf eine deutsche Schule, und Suzan hofft, daß sie bald soweit sind, für sie Dolmetschen zu können. Doch schon zwei Jahre später wird die Familie in Neapel wohnen, und sowohl Murat als auch Suzan werden zufrieden sein mit ihrem Leben.“⁹⁵¹

In Italien, was aufgrund der Esskultur zumindest Knoblauch und Olivenöl als kulinarische Zutaten nutzt und damit Murats Heimat vertrauter ist, findet seine Familie Zufriedenheit. Wird Gül und Fuat ein solcher Zustand in Deutschland verwehrt, so wird er im positiven Leben von Murats Familie in Italien als alternativer Lebensentwurf auch in der Fremde dargestellt. Dieser wird als Möglichkeit vorgestellt, trotz Emigration aus einer vormodernen Lebensweise in Deutschland individuelle Freiheit und in Italien gar Freiheit *und* Zufriedenheit zu finden.

1.4 Der ambivalente Erfolg einer modernen Selbstbestimmung in der Heimat

An Melikes Figur wird, wie oben schon erwähnt, ein Gegenentwurf zur vormodernen Selbstbestimmung der Figuren deutlich. Melike kündigt die Identität mit den Verhältnissen auf und besteht darauf, ihren Willen zum Maßstab ihres Lebens zu machen. Damit ist ihre Figur zum einen als Vorbild moderner Selbstbestimmung gezeichnet. Zugleich muss sie nicht nur für ihre Selbstbehauptung gegen die heimischen sittlich-kulturellen Gebote, sondern auch darum *kämpfen*, ihre moderne Selbstbestimmung, die in einem ihr gemäßen Leben resultieren soll, zu verwirklichen. Dies gelingt ihr als einziger Figur in Özdogans Roman vollständig. So ist sie diejenige in der Familie, die als Erste eine selbstgewählte Ehe aus Liebe eingeht und damit glücklich wird. In Istanbul lernt sie Mert kennen, einen „großgewachsenen, gutaussehenden, galanten Sportstudenten aus Izmir, der mit sei-

⁹⁵⁰ Ebd., S. 294 f.

⁹⁵¹ Ebd., S. 301 f.

ner zurückhaltenden Art ihr Herz erobert hat“⁹⁵² und ebenso impulsiv und willensbeständig ist wie sie. In dem Sommer, in dem Gül ihr erstes Jahr in Deutschland arbeitet, nimmt Melike ihn mit nach Hause und stellt ihn ihrer Familie vor:

„Gül hat als erste von ihm erfahren, aber sie wird ihn als letzte kennenlernen. Melike wird ihn heiraten, und sie werden zwei Kinder bekommen. Sie wird an der gleichen Schule Französisch unterrichten, an der ihr Mann Sportunterricht gibt, und sie wird glücklich sein mit diesem Leben, das sie sich selbst ausgesucht hat.“⁹⁵³

Im Erfolg, mit dem Melike ihr Leben als selbstbestimmtes tatsächlich praktiziert, machen sich zwei Urteile plausibel: Erstens ist ihr Lebensentwurf als einziger als den modernen Verhältnissen gemäßer ins Recht gesetzt. Denn der Wille, mit dem sich Melike gegen jede vormoderne Fatalität zur Wehr setzt, rechtfertigt sich im Resultat eines erfolgreichen und glücklichen, weil selbst gewählten Lebens. Damit demonstriert Melikes Lebensentwurf nicht nur die Möglichkeit eines subjektgemäßen Lebens in der Moderne, sondern auch die Möglichkeit, individuelle Freiheit und Moderne in Kongruenz zu bringen.

Zweitens erweist sich Güls Figur im Kontrast zu Melikes Emanzipation von den heimischen Kulturverhältnissen als nicht haltbarer Anachronismus. Denn in der Moderne, die zwangsläufig selbst in die Lebensverhältnisse in der kleinen Stadt in Anatolien Einzug hält und diese damit sukzessive ablöst, offenbart sich Gül als Relikt aus einer anderen Zeit.

Sibel, Melikes jüngere Schwester dagegen, wird in ihrem Leben zwar nicht glücklich, jedoch schafft sie es, ebenso wie Murat und Suzan, ein harmonisches Leben zu führen:

„Auch von Sibel kann sich Gül nicht verabschieden, weil sie in einem Dorf im Südosten arbeitet. Sie ekele sich vor den unhygienischen Zuständen dort, hat sie geschrieben, immer wieder würde sie Herpes bekommen. In dem Sommer, in dem Melike ihren Auserwählten mitbringt, wird ein Mann um Sibels Hand anhalten, der fünfte oder sechste mittlerweile, und sie wird ja sagen und hinterher erklären, er habe ausgesehen, als sei er ihr Schicksal. Ein Mann, der Gitarre spielen und singen kann, aber nicht zufrieden ist mit seiner Arbeit in der Zementfabrik. Die Ehe wird kinderlos bleiben, und sie werden nicht viele Freunde haben, doch sie werden friedvoll und harmonisch in einem kleinen Haus am Rande der Stadt leben.“⁹⁵⁴

In der Beschreibung von Sibels Zukunft offenbart sich diese deswegen als nicht völliges subjektgemäßes Aufgehen, da ihre Kinderlosigkeit und ihr kleiner Freundschaftskreis als Mangel des Lebensentwurfs kenntlich werden. Zudem stehen Sibel und ihr Mann insofern in Differenz zu den eigenen Lebensumständen, als dass beide – Sibel hadert mit der fehlenden Hygiene auf dem Dorf, und ihr Mann geht einer Beschäftigung nach, die ihm nicht gefällt – sich in sie einfügen müssen. So bildet ihr Lebensentwurf im Verhältnis zu dem Melikes den Übergang zwischen erfolgreicher Bestreitung des Lebens durch moderne Selbstbehauptung und der von Sibel zudem noch praktizierten Akkommodation ihres Willens, indem sie sich Lebensumständen unterordnet, die sie ablehnt. In der türkischen Heimat ist – wie für Murat und Suzan in Italien – demnach auch die Möglichkeit gegeben, sich ohne den für die Moderne notwendigen Willen zu behaupten, dennoch ein Leben in Zufriedenheit zu führen. In der Vorausschau von Nalans Zukunft, der jüngsten Tochter des Schmieds, zeigt sich nun ein für die Moderne eher gewöhnlicher Lebenslauf:

⁹⁵² Ebd., S. 291 f.

⁹⁵³ Ebd., S. 304.

⁹⁵⁴ Ebd., S. 304.

„Nalan wird in Istanbul, während sie Melike besucht, schwanger werden, und der Barbesitzer, der der Vater ist, wird sie nach acht Jahren verlassen. Sie wird nie wieder heiraten und es mit Stolz sehen, daß ihre Tochter Schauspielerin wird.“⁹⁵⁵

Zwar scheitert Nalans Ehe mit dem Barbesitzer, jedoch deutet sich in ihrer Entscheidung, nicht mehr zu heiraten, und im Erfolg ihrer Tochter, welcher sie mit Stolz erfüllt, auch für ihren Lebensentwurf an, dass sie ihre Individualität in der Moderne behaupten und verwirklichen kann.

Für Emin, dem Jüngsten der Familie, geht im Gegensatz zu Fuat das Ideal, reich zu werden, in der Türkei tatsächlich auf. Zugleich wird sein Leben als nicht zu befürwortender Entwurf kenntlich. Zeit seines Lebens ist er vom Geld getrieben und bleibt damit Anhängsel eines fremden Zwecks, der sein Leben beherrscht:

„Emin wird acht Jahre für die Grundschule brauchen, die regulär nur fünf dauert, und niemand wird ahnen können, daß er als einziger in der Familie reich werden wird. Er wird sein Geld an der Börse anlegen, wird in für Außenstehende schwer nachvollziehbare Import-Export-Geschäfte investieren und mit Mitte Vierzig ausgesorgt haben. Seine Gier wird ihn aber immer weiter hinter dem Geld hertreiben.“⁹⁵⁶

Da Emins Leben, obwohl er materiell ausgesorgt hat, dennoch rein durch das Bedürfnis nach Geld bestimmt ist, macht es sich also als nicht subjektgemäßes anschaulich. Plausibel wird dies durch die Inszenierung seiner Person als mangelhafte im Verhältnis zu sich selbst. In der Subsumtion seiner Figur unter das Bedürfnis, Reichtum zu erwerben, reduziert sich diese auf einen ihr nicht gemäßen *fremden* Zweck. Als nur noch von der Gier nach Geld bestimmt, wird die Vorstellung einer sinnhaften Harmonie des Individuums mit den Verhältnissen gerade durch das materielle Bereicherungsbedürfnis obsolet.

An den verschiedenen Lebensverläufen der Kinder des Schmieds wird so dargestellt, dass auch in der Moderne der Türkei alternative Lebensentwürfe Gültigkeit beanspruchen können beziehungsweise mehr oder weniger aufgehen. Insofern ist – ebenso wie die westliche Moderne – auch die moderne Türkei ambivalent gezeichnet. Sie beinhaltet die Möglichkeit, dass individuelle Freiheit und moderne Selbstbestimmung zusammengehen, ebenso wie in ihr die Divergenz beider Momente in der vollständigen Subsumtion des Individuums unter den modernen Materialismus möglich ist. Genauso ist in ihr ein harmonisches Leben möglich, welches schon als modernes, jedoch noch mit einem durch die vormoderne Perspektive geprägten, Bewusstsein geführt wird.

1.5 Fazit und Diskussion

Selim Özdogans Roman thematisiert die Migration der türkischen Migranten, die heute in Deutschland leben und als erste Generation von Gastarbeitern ihre Heimat verließen. Durch die Inszenierung individueller Lebensentwürfe erklärt sich seine Figur, wobei ihm eine besondere Lebensart zugewiesen wird, die in der fremden Herkunft selbst begründet liegt.

Zugleich erweist sich bei allen Figurenentwürfen das ihnen zugrunde liegende Erzählverfahren als konstitutiv, sie in die *individuelle Bewährung* in Moderne und Vormoderne aufzulösen: ob es sich dabei um die märchenhaften wie bei Timur und Fatma, die davon bereinigt alltäglich-vormodernen wie bei Timur und Arzu, die tragischen wie bei Gül, die mehr oder weniger erfolgreichen wie bei Melike, Sibel, Nalan, Murat und Suzan oder die gescheiterten wie bei Fuat und Emin handelt. Dabei

⁹⁵⁵ Ebd., S. 304.

⁹⁵⁶ Ebd., S. 304.

sind weder die vormodernen Verhältnisse, die auf der Abwesenheit von Sachzwängen und dem Aufgehen des Willens in der Pflicht beruhen, noch die modernen Verhältnisse, in denen sich der Wille gegenüber von Sachzwängen behaupten muss, positiv oder negativ bestimmt. An den verschiedenen Figurenentwürfen lässt sich also kein durchgängiges Paradigma eines herrschenden Maßstabs erkennen, der die literarische Wirklichkeit in ihrer Totalität bestimmen würde. In dieser Hinsicht bleibt Özdogans Roman ambivalent. Ob in der Vormoderne der anatolischen Türkei, in ihrer Moderne in Istanbul oder aber in der westlichen Moderne Deutschlands und Italiens, in allen kann die Identität mit den Verhältnissen prinzipiell positiv konnotiert sein und kommt als mögliche Subjektgemäßheit in den verschiedenen Lebensentwürfen der Figuren auch zum Zug. Insofern erklären sich die Lebensentwürfe in ihrer jeweiligen Darstellung und sind dabei im Recht. Zugleich zeugen sie jedoch in ihrer anachronistischen Ausgestaltung von einer untergegangenen Vormoderne, durch die sich die Emigrierten als Fremde aus einer anderen Zeit offenbaren. Daraus verfertigt der Roman keinen Vorwurf, sondern macht gerade an Güls Leben die Tragik ihres Anachronismus anschaulich, in der zugleich die Unhaltbarkeit ihrer unzeitgemäßen Figur eingeschlossen ist. Özdogans Roman bietet also ein Interpretationsangebot für die antagonistische *Fremdheit* der so im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs gezeichneten türkischstämmigen Migranten. In *Die Tochter des Schmieds* wird dementsprechend der *Maßstab* einer prinzipiellen Andersartigkeit der türkischstämmigen Migranten aufgenommen, durch die Darstellung im Roman ästhetisch *beglaubigt* und zugleich durch die in Szene gesetzte Ambivalenz *nicht* gerechtfertigt, sondern durch den einen eigenen diskursfremden Standpunkt einer vormodernen Kultur *begründet*.

In Bezug auf die literaturwissenschaftlichen und literaturkritischen Beiträge, anhand deren zu Beginn herausgestellt wurde, dass sich in ihnen ein konsensuelles Urteil bezüglich einer schlichten Erzählweise in Özdogans Roman finden lasse, legt die Tragik, mit der Güls Schicksal durch die Perspektive ihrer Figur selbst offenkundig wird, einen Schluss nahe. Es scheint, als ob nicht die Erzählweise selbst diese sich im wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs findende Interpretation begründet. Vielmehr scheint der Inhalt, der sich durch das erzähltechnische Verfahren der Inszenierung einer vormodernen Lebensart und Figurenperspektive Plausibilität verleiht, als der eigentliche Grund für jene Beurteilung. Gerade die Freiheit, die die vormoderne Lebensart der Figuren in der anatolischen Türkei auszeichnet, frei von Sachzwängen sich den eigenen kulturellen Geboten zu fügen, erweist sich im Urteil der literaturwissenschaftlichen Beiträge und literaturkritischen Rezensionen als schlichte, konventionelle, ja „altbackene“ Erzählweise.

Gabriele Lotz weist gar darauf hin, wenn sie schreibt, dass die „Perspektive der Figuren [...] Beschränkungen unterworfen [ist], was an ihrer sozialen Prägung ihrer Herkunft, aber auch ihren Charakteren zu liegen scheint“.⁹⁵⁷ Ohne jedoch näher auf diese inszenierte Eigenart einzugehen, behauptet sie eine Indifferenz „von Autor und seinen Figuren, seiner und ihrer Lebenswelt“, die dieser „völlig zu ignorieren“ scheine.⁹⁵⁸ Der Konstruktion einer Inszenierung von Figurenwelt und -perspektive, die gerade in ihrer Unmittelbarkeit ein stilistisches Mittel insofern darstellt, als dass die Figuren *sich* erklären, wirft Lotz nun eben dies vor. Verständlich wird die Kritik allerdings nur dann, wenn sie dabei auf eine sich authentisch gebende fiktionale Lebenswelt anspielt, deren Realität der Autor mit seiner deutschen Sozialisation gar nicht nicht kennen könne. In diesem Sinne begründet Lotz auch ihre Beurteilung der inszenierten Vormoderne in Anatolien, in die die Moderne unwiderruflich Einzug hält, nicht als narrative Strategie, sondern als Ausdruck der Sozialisation des Autors:

⁹⁵⁷ Lotz 2008: „*Fremd*“ in *der deutschen Literatur*, S. 210.

⁹⁵⁸ Ebd.

„Özdogans Buch ist [...] nur auf den ersten Blick eine Abwendung von Europa mit seinem Handlungsschauplatz eines rückständigen, aber zugleich auch märchenhaften Anatoliens, dessen Fähigkeit zum Wandel es jedoch mehr und mehr in einer genau festlegbaren Gegenwart verorten. Und diese Veränderung erscheint vor allem getragen von einem implizit europäischen Verständnis, des in Deutschland (Europa) sozialisierten Autors, wenn Özdoğan Fortschritt innerhalb seiner Geschichte zum einen als zivilisatorisches, technisches Fortschreiten entwirft.“⁹⁵⁹

Lotz ist insofern zuzustimmen, als dass die Verfremdung der vormodernen Welt zu Beginn des Romans tatsächlich nicht von der Thematik der Migration und damit von einem europäischen Kontext zu trennen ist. Vielmehr bebildert sich dort, wie Lotz ebenfalls anführt, ein vormodernes und zugleich märchenhaftes Anatolien, welches den narrativen Ausgangspunkt bildet, um die Konfrontation der nunmehr anachronistisch bestimmten Figuren mit der Moderne vorzubereiten.⁹⁶⁰ Diese Konfrontation jedoch in ein implizites Verständnis des Autors von Fortschritt aufzulösen, wird der ästhetischen Konstruktion nicht gerecht und verkennt zudem die Ambivalenz, die beiden – modernen wie vormodernen – Lebensverhältnissen im Roman zugewiesen wird. Den zivilisatorischen Fortschritt im Blick, beurteilt Lotz auch die Selbstbestimmung der Figuren von Melike und Sibel als erst durch die Moderne ermöglichte:

„Diese äußerlichen Aspekte [des technischen Fortschritts, Anm. N.E.] werden zum anderen ergänzt durch die Möglichkeiten einer zunehmenden Selbstbestimmung der Frauen, von der zwar nicht seine im Mittelpunkt stehende Protagonistin Gül, wohl aber deren Schwestern Melike und Sibel profitieren, die einen höheren Schulabschluss machen, studieren, arbeiten und sich ihre Männer selbst auswählen.“⁹⁶¹

Auch hinsichtlich der Selbstbestimmung verkennt Lotz die narrative Strategie des Romans. Entgegen ihrer Interpretation wird die Selbstbestimmung gerade nicht durch einen Fortschritt ermöglicht, sondern verdankt sich vielmehr den Eigenarten der Charaktere. Obgleich die Moderne tatsächlich das Moment enthält, die vormoderne Lebensart aufzulösen, indem sie beispielsweise Fuat neue Bedürfnisse stiftet, ist sie jedoch nicht dadurch bestimmt, den Figuren eine Selbstbestimmung zu *verschaffen*. Sie ist vielmehr vom Figurenentwurf selbst abhängig. Diese Ambivalenz hinsichtlich der Konsequenz für die Figuren in der Moderne der Türkei oder Deutschland beschreibt Lotz, ohne ihren Zusammenhang erläutern zu können. Eher bemächtigt sie sich gerade in Bezug auf Gül eines Argumentationsmusters, das Fragen aufwirft:

„Diese alternativen Lebensentwürfe haben Erfolg, obwohl oder gerade weil die beiden Frauen anders als Gül im Land bleiben. Die weibliche Hauptfigur kommt zwar nach Europa, aber nicht wirklich an. Als Pointe erweist sich, dass sich nicht die Migrantin in der Berührung mit dem Westen emanzipiert, weil sie dort in einer Zeitblase und in ihrem sozialen Umfeld feststeckt, sondern die im Land gebliebenen, die sich dort ‚europäisieren‘.“⁹⁶²

Weder wird ersichtlich, warum gerade im modernen Deutschland eine „Zeitblase“ existieren solle, noch woher Lotz das Urteil nimmt, Gül stecke in Deutschland in ihrem sozialen Umfeld fest. Denn wie sie selbst vorher zutreffend erläutert hat, beschränken sich die Beschreibungen von Güls Zukunft in Deutschland auf ihre Arbeitswelt und ihre Not, ständig für die Wünsche der Kinder auf

⁹⁵⁹ Ebd., S. 211.

⁹⁶⁰ Wobei Lotz offen lässt, worin das Märchenhafte dieses Anatolien eigentlich besteht. Vielmehr unterstellt sie die subjektgemäße Darstellung der Verhältnisse im ersten Kapitel als idealistische. Ihre Attribuierung der Verhältnisse als märchenhafte Zeichnung beruht demnach weniger auf konkreten transzendenten Ereignissen als auf dem Umstand der Inszenierung der Lebensart als geglückte Übereinstimmung von Subjekt und Welt.

⁹⁶¹ Lotz 2008: „Fremd“ in der deutschen Literatur, S. 211.

⁹⁶² Ebd., S. 211 f.

Schnäppchenjagd gehen zu müssen. Darüber hinaus ist Lotz in ihrer Argumentation nicht zuzustimmen, dass die alternativen Lebensentwürfe in der Türkei deswegen Erfolg hätten, weil sie nicht emigrieren. Der Roman stellt nämlich mit Emin einen moralisch in der Türkei scheiternden und mit Murat und Suzan einen erfolgreichen Lebensentwurf in Deutschland beziehungsweise Italien vor.

In Bezug auf das Argument, die fiktionale Konstruktion sei authentisch, wendet Özkan Ezli dieses in genau umgekehrter Weise wie Lotz an. Er wirft Özdogans Roman nicht einen fehlenden Ausweis seiner ästhetischen Konstruiertheit vor, sondern bescheinigt ihm im Gegenteil eine realistische Erzählweise und die Charakteristik soziologischer Beobachtungen. Insofern schreibt Ezli *Die Tochter des Schmieds* eine wirklichkeitsabbildende Funktion zu.

Speziell in diesem Argumentationsmuster verfährt Ezli dabei mit der in dieser Arbeit schon häufiger kritisch angesprochenen Gleichsetzung von literaturästhetischer Inszenierung und objektivem Wirklichkeitsanspruch. In seiner Präsomption einer sich auch in Özdogans Geschichte manifestierenden hybriden Kultur, die er durch den Erzähler als Ethnografen, der „realistisch und ohne sprachliche Verfremdungen die alltägliche Macht der Tradition aufzeichnet“⁹⁶³ mit Authentizität belegt, reduziert er *Die Tochter des Schmieds* auf „eine Geschichte über das heimatlose Leben.“⁹⁶⁴ Denn Ezli zufolge müsse über die ‚Verfremdung‘ durch Schwellenerfahrungen der Figuren⁹⁶⁵, die das Leben als Übergang bestimmen – „Das Leben ist [...] Übergang und bleibt deshalb fremd, ob in der Türkei oder in Deutschland“⁹⁶⁶ – ex negativo davon ausgegangen werden, dass *Die Tochter des Schmieds* eine saturierte Heimatvorstellung als obsolete thematisiert. Vielmehr verfremde Özdogans Roman „kulturelle Orte und überführt sie in einen hybriden transkulturellen Raum.“⁹⁶⁷ Jedoch steht in *Die Tochter des Schmieds* Heimat weder in ihrer Abwesenheit noch in ihrer Anwesenheit im thematischen Fokus des erzählerischen Verfahrens. Ebenso wenig geht es darin um eine Verfremdung kultureller Orte. Gerade hinsichtlich der Inszenierung der kulturellen Lebensart bemüht sich der Roman um keine Spezifik, wodurch eine Verfremdung als inhärenter Zweck des Werks wenig ersichtlich wird.

Die Besonderheit der narrativen Konstruktion von Kultur in *Die Tochter des Schmieds* ist nicht ihrer Konkretion, sondern ihrer Zeitlichkeit geschuldet. Ebenso wie die westlichen Verhältnisse, zeichnet sich die kulturelle Lebensart der anatolischen Türkei durch ihre zeitliche Verortung in Moderne und Vormoderne aus. Dabei offenbart sich anhand der Figur Gül ihre Lebensart als anachronistische und liefert so ein Interpretationsangebot für die Figur des türkischen Migranten in Deutschland. Als genau solches wird Güls Figur in den literaturkritischen Beiträgen der Feuilletons und Literaturmagazine im öffentlichen Diskurs auch angenommen, allerdings nur, um Özdogans Roman eine je eigene diskursive Rolle zuzuschreiben. Gemeinsam ist allen Beiträgen jedoch, dass sie Özdogans Geschichte tatsächlich als *Erklärung* der kulturellen Besonderheit der türkischen Mig-

⁹⁶³ Ezli 2009: *Von der Identitätskrise zur ethnographischen Poetik*, S. 71.

⁹⁶⁴ Ebd., S. 70. Allein der Beleg, den Ezli für sein Urteil anführt, lässt dieses jedoch schon in einem ‚zweilichtigem‘ Licht erscheinen. Für seine Interpretation, dass die Geschichte Güls die Heimatlosigkeit des Lebens thematisiere, lässt Ezli die Protagonistin selbst zu Wort kommen: „Oder wie es die Protagonistin am Ende ausdrückt: ‚Die ganze Welt ist eine Fremde, die wir irgendwann verlassen werden.‘“ (Ebd.) Jedoch ist es nicht Gül, die diesen Satz äußert, sondern ein Bekannter ihres Vaters. Der Bauer Yavuz, dessen Eltern aus Griechenland in die Türkei emigrierten, versucht Gül mit dieser Weisheit zu beruhigen, da ihr bei der Abfahrt nach Istanbul die Tränen in den Augen liegen. (Vgl., Özdogan 2007: *Die Tochter des Schmieds*, S. 305 f.)

⁹⁶⁵ Dabei schreckt er nicht davor zurück, fehlende Heimat – die sich in der Regel als Übereinstimmung des Individuums mit den Verhältnissen durch die Bindung an den Ort der Herkunft bestimmt – darin zu erkennen, dass Gül im Zuge ihrer Eheschließung das Wohnhaus wechselt: „Heimat impliziert bei Özdogan bereits Fremdheitserfahrungen wie etwa das Eheleben im neuen Elternhaus ihres Mannes. Gül fühlt, dass das Leben sich verändert hat, doch sie fühlt zugleich, dass es nicht ihr eigenes ist. [Herv. i.O.]“ (Ebd., S. 70.) Die Differenz im Gefühl Güls, auf das Ezli anspielt, ergibt sich nicht aus einer Entfremdung von Heimat. Vielmehr spiegeln sich darin die Konsequenzen von Güls Fatalität wider, sich in das Gebot der Heirat einzufügen und zu erdulden, sodass sie ihre eigentliche Liebe Recep nie wieder sehen wird, obwohl sie die Möglichkeit dazu hätte.

⁹⁶⁶ Ebd.

⁹⁶⁷ Ebd., S. 72.

ranten in Deutschland bejahen, um diese dann einer differenten Beurteilung zu unterziehen. So bewertet beispielsweise Clara Branco in die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Özdogans Roman folgendermaßen:

„Selim Özdogan hat einen Roman über nichts geschrieben: über das Leben einer Frau, in dem nichts geschieht. [...] Özdogan erzählt die Chronik eines Lebens in irgendeinem anatolischen Dorf in den fünfziger Jahren, das Leben eines Mädchens, das dort wie das jedes anderen Mädchens verläuft, wenn es nicht flieht oder kämpft (und, meistens, unterliegt). Wie in einem Dokumentarfilm reihen sich in diesem Roman Tage, Monate, Jahre und Jahreszeiten aneinander, Stichpunkte einer Existenz ohne Geschichte. Es gibt keine Psychologie, es gibt keine Sozialsatire, keine Gesellschaftskritik. Özdogan scheint diesem Leben zugehört und es mitgeschrieben zu haben, um es möglichst für sich stehen zu lassen“⁹⁶⁸

Ohne auf die Inszenierung von Güls Lebensentwurf einzugehen, bestimmt Branco Özdogans Werk als das, was es ihrer Ansicht nach sein sollte, aber nicht ist. Eine literarisch wertvolle Prosageschichte kann sie in *Die Tochter des Schmieds* nicht entdecken und weist ihr damit die Rolle zu, die alltägliche Lebensgeschichte eines türkisch-anatolischen Mädchens ästhetisch misslungen zu dokumentieren. So nimmt Branco Güls anachronistische Fremdheit auf, affirmiert sie als authentische Wiedergabe der Geschichte unzähliger und darin gleichförmiger Migrantenexistenzen, um ihr eben darin die literarische Tiefe abzusprechen. Dies tut sie jedoch nicht, ohne den Autor am Ende ihrer Rezension wieder zum Teil zu rehabilitieren und nimmt so ihrer Kritik die Absolutheit ihrer Geltung: „Selim Özdogan [...] hat noch Zeit, um anspruchsvoller und entschlossener seine Geschichten auch wirklich zu erzählen.“⁹⁶⁹

Auch Kai Wiegandt beurteilt *Die Tochter des Schmieds* in die *Süddeutsche Zeitung* als von keiner sich literarisch Ausdruck gebenden höheren Idee bestimmt und weist ihr so eine Realitätsnähe zu:

„Der Roman steuert auf nichts zu, er erzählt keine nur mögliche, sondern eine wahrscheinliche Geschichte, er berichtet davon, wie die Frau von nebenan nach Deutschland gekommen ist.“⁹⁷⁰

Doch ist ihm dies nicht Anlass zur Kritik. Vielmehr spricht diese „epische Einfachheit“ seiner Ansicht nach für die literarische Qualität des Werks, wenn er schreibt, der „Roman bezaubert durch die Ernsthaftigkeit und Liebe, mit der er das Gewicht der einfachen Dinge wiegt.“⁹⁷¹ In der Darstellung, die durch ihre Realitätsnähe den Alltag der Migranten in Szene setzt, wird laut Wiegandt gerade dadurch das Mitgefühl mit ihnen ermöglicht. So ist ihm der Anachronismus von Güls Lebensentwurf, der sich in seiner Tragik in ihrem Leben in Deutschland deutlich macht, die zu den Migranten scheinbar passende Charakteristik ihrer kulturellen Lebensart. Als diese setzt auch er sie ins Recht, verwehrt sich einer Kritik und lässt höchstens das Gefühl des Mitleids zu:

„Die Tochter des Schmieds‘ verströmt die Melancholie dieses ‚So-ist-es-eben-gekommen‘, und wenn Gül, mit den Jahren zu einer dicken Frau geworden, sich wünscht, im Herbst sterben zu dürfen, weil sie den deutschen Winter nicht mag, dann ist das gewiss nicht schön, aber auch nicht entsetzlich, sondern nur ein bisschen traurig.“⁹⁷²

⁹⁶⁸ Branco 2005: *Ein Becher Meer*, S. 36.

⁹⁶⁹ Ebd.

⁹⁷⁰ Wiegandt 2005: *Das Gewicht der einfachen Dinge*, S. 14.

⁹⁷¹ Ebd.

⁹⁷² Ebd.

Als realistische Geschichte, die die kulturelle Besonderheit der Migranten als Fremde darstellt, erkennt auch Andreas Pflitsch *Die Tochter des Schmieds* in der Zeitschrift *Zenith*.⁹⁷³ Jedoch weist er dem Roman eine weitere Funktion zu:

„Als gegen Ende des Romans die ersten mit einem Arbeitsvertrag wedeln [...] und damit die Schleusen der Sehnsucht nach einem vermeintlich besseren Leben geöffnet sind, hat Özdoğan seine Leser längst so sehr in der türkischen Provinz heimisch gemacht, dass auch ihnen dieses Deutschland fremd und unheimlich vorkommen muss. Für einen kurzen Moment sieht man sich mit den Augen der Fremden.“⁹⁷⁴

Pflitsch weist *Die Tochter des Schmieds* die diskursive Rolle zu, durch ihre literarische Qualität dem Leser in Distanz zu seiner eigenen kulturellen Normalität zu stellen. Indem am Ende des Romans der Leser sich aus der Perspektive der ‚Fremden‘ betrachte, würde ihm diese bekannter und die eigene Welt, die sich für einen Augenblick als fremd und unheimlich erweise, nicht mehr ganz so selbstverständlich. Diese Interpretation von Pflitsch, die einen Leser unterstellt, der sich prinzipiell mit den Figuren identifiziert, lebt von der tautologischen Präsumention einer sich dann einstellenden distanzierten Perspektive. Mehr noch weist Pflitsch der literarischen Darstellung die Wirkung einer subjektiven Erkenntnis zu, die dem Leser erst durch die Rezeption des Textes ermöglicht werde. Interessanterweise entnimmt Pflitsch diese Interpretation – entgegen einer Poetik der Alterität, wie sie im Exkurs VII erörtert ist – einer ohne das Moment der Verfremdung auskommenden Erzählweise. Denn folgt man Siegrid Löffler in der Zeitschrift *Literaturen*, so beinhaltet Özdogans Roman das Gegenteil eines verfremdenden Moments, welches es ermögliche, den Leser in Alterität ‚einzuüben‘. So verweist sie gerade auf die Bekanntheit der Figur des Migranten, mit der der Roman operiere, wenn er Güls Lebensentwurf zeichnet:

„Für seinen neuen Roman ‚Die Tochter des Schmieds‘ hat Özdoğan etliche Kulturhürden überspringen müssen, denn er erzählt erstmals von Dingen, die er nicht kennt – vom streng reglementierten Leben in der anatolischen Hinterwelt der vierziger bis sechziger Jahre aus der Sicht eines heranwachsenden Dorfmädchens. Dieser Gül, der ältesten Tochter aus des Dorfschmieds erster Ehe, widerfährt all das, was man inzwischen aus soziologischen Berichten als traditionelles anatolisches Frauenschicksal zu identifizieren gelernt hat.“⁹⁷⁵

Löffler bezieht sich in ihrer Rezension auf die stereotypen Vorstellungen eines Migrantenschicksals, welches sie durch Güls Lebenslauf bedient sieht.⁹⁷⁶ Insofern bejaht auch sie das in der Inszenierung enthaltene Interpretationsangebot, die Figur des Migranten zu erklären. Jedoch geht sie weniger auf das erzähltechnische Verfahren ein, den Migranten als Fremden aus einer anderen Zeit ästhetisch zu plausibilisieren, sondern weist dem Roman ausschließlich die Rolle zu, passendes Belegmaterial der öffentlichen Diskussion zu sein. So hält sie *Die Tochter des Schmieds* zwar zugute, in der Ausgestaltung der Geschichte von Gül deren kulturelle Lebensverhältnisse nicht ausschließlich auf Gewalt zu reduzieren und auch die Möglichkeit der Emanzipation aufzuzeigen, jedoch relativiert dies ihr Urteil nicht:

⁹⁷³ So schreibt er beispielsweise über Güls Kindheit, die der Roman inszeniert: „Präzise zeichnet der Roman die Schrecken des Erwachsenwerdens nach.“ (Pflitsch, Andreas: *Wunschlos unglücklich. Mit dem Roman ‚Die Tochter des Schmieds‘ siedelt Selim Özdoğan seine Leser nach Anatolien um*. In: *Zenith* 2005, S. 60. (Heft 2)) Die Präzision, mit der Özdogans literarisches Werk Schrecken der Kindheit nachzeichnet, bezieht sich offenbar auf die von Pflitsch intendierte anatolische Realität der 50er-Jahre.

⁹⁷⁴ Pflitsch 2005: *Wunschlos unglücklich*, S. 60.

⁹⁷⁵ Löffler 2005: *Türkei-Roman*, S. 84.

⁹⁷⁶ So fasst sie die Migrationsgeschichte von Gül passenderweise so zusammen: „Nachdem sie zwei Mädchen geboren hat und schon mit Anfang zwanzig zur Matrone aufgequollen ist, folgt sie Fuat, der inzwischen als türkischer Arbeitsmigrant der ersten Generation in Deutschland lebt, ins fremde Almanya.“ (Löffler 2005: *Türkei-Roman*, S. 84.)

„Gül hat es doch vergleichsweise gut getroffen. Sie hatte einen liebevollen Vater, der das Prügel-Motto anatolischer Eltern ‚Das Fleisch ist dein, die Knochen mein‘ an seiner Tochter nie exerziert hat, und ihre jüngeren Schwestern konnten sich bereits ein selbstbestimmtes Leben errotzen. Gleichwohl hat Selim Özdogan den passenden Roman zur aktuellen Talkshow von Maybrit Maischiansen geschrieben.“⁹⁷⁷

So bringt Löffler Özdogans Roman wieder in den Kontext des öffentlichen Diskurses, indem die kulturelle Lebensart der Migranten, wie zu Beginn des Kapitels erörtert wurde, als Konsequenz des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses eine negative Konnotation erhält. Diese wiederum sieht Löffler in *Die Tochter des Schmieds* bedient, bezieht sich dabei zutreffend auf die Übereinstimmung von Güls Figur mit dem oberflächlichen Klischeebild einer weiblichen Migrantenexistenz, wie es im öffentlichen Diskurs kursiert, ohne jedoch auf die Leistung von Özdogans Werk einzugehen. Zwar verortet seine Geschichte – durchaus im Einklang mit den Positionen hinsichtlich der ‚Fremden‘ im öffentlichen Diskurs – die Quelle kultureller Fremdheit solcher Figuren wie Gül in ihrer Herkunft, womit sie sich *als* Fremde plausibel machen. Jedoch legt das erzählerische Verfahren keine Wertung, weder positiv noch negativ, nahe. Vielmehr bietet *Die Tochter des Schmieds* eine Interpretation an: Die besondere Lebensart der Migranten wird als vormodern gezeichnete unbestritten als anachronistisch und damit different zur westlich-modernen Gesellschaft bestimmt. Ihre Kultur wird jedoch genau dadurch in eine für sich ebenso legitime, bloß zeitlich überkommene Art der gesellschaftlichen Lebensweise überführt.

Den vier sehr differenten literaturkritischen Beiträgen, die Özdogans Prosageschichte entweder die literarische Qualität ab- oder sie ihr zusprechen, die in ihr die Wirksamkeit einer authentischen Nähe in der Überwindung zur Distanz der Fremden oder in ihr die Bebilderung gegenwärtiger Klischeedebatten über anatolische Frauenschicksale erkennen, ist somit bei aller Differenz eines gemeinsam: Sie entnehmen *Die Tochter des Schmieds* nicht nur das Angebot einer sich ästhetisch plausibilisierenden Interpretation einer Besonderheit der türkischen Minderheit in Deutschland, sondern setzen sie in eins mit einer zu klärenden *kulturellen* Besonderheit der Migranten. Dafür erklären sie Özdogans Geschichte zu authentischem Belegmaterial – auch wenn sich der Autor selbst als Autobiograph diskreditiert –, um sie dann im Sinne des eigenen Maßstabs als gelungenes oder gescheitertes literarisches Werk vorzustellen. Insofern ist Volker C. Dörrs allgemeine Beurteilung der Rezensionen über Feridun Zaimoglus und Selim Özdogans Romane an dieser Stelle zwar nicht in der Hinsicht zu befürworten, in ihnen würde der Anspruch ausgesprochen, in den Werken müssten mehrfach kulturell zerriebene Identitäten thematisiert werden. Jedoch enthält seine Zusammenfassung der Analyse literaturkritischer Rezensionen im Feuilleton eine nicht von der Hand zu weisende Beobachtung:

„Hinsichtlich der von den Feuilleton-Artikeln implizit vorausgesetzten Konzepte von Kultur lässt sich, bei aller Vorsicht, sagen, dass dort immer noch in massiver Weise Komplexität reduziert wird, indem fast stets von zwei offenbar homogenen Kulturen, ‚der‘ türkischen und ‚der‘ deutschen, die Rede ist.“⁹⁷⁸

Entgegen Dörrs implizitem Vorwurf einer der kulturellen ‚Realität‘ entgegenstehenden Betrachtung von Kultur im öffentlichen Diskurs, scheint an seinem Urteil – betrachtet man es im Kontext der zu Beginn erläuterten Konsequenzen des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses – weniger der Maßstab seiner Kritik interessant. Vielmehr zeigt sich auch hier – in Einklang mit der Analyse der literaturkritischen Beiträge zu *Die Tochter des Schmieds* – die Allgemeinheit des Urteils, welches den öffentlichen Diskurs hinsichtlich der türkischen Minderheit dominiert. Im nächsten Kapitel, in

⁹⁷⁷ Ebd.

⁹⁷⁸ Dörr 2008: *Deutsche Migrantenliteratur. Von Gastarbeitern zu Kanakstas, von der Interkulturalität zur Hybridität*, S. 32.

welchem mit *Leyla* ein sehr populärer Roman in den Fokus der Analyse gestellt wird, wird sich zeigen, mit welcher Konsequenz dieses Argumentationsmuster einer antagonistischen, kulturell zu erklärenden Besonderheit der türkischen Migranten in Anschlag gebracht wird und in welcher Art und Weise Zaimoglus Werk dabei die Rolle eines Legitimationsbelegs zufällt.

2. Die fremde Herkunft als Hort kultureller Gewalt – Feridun Zaimoglus *Leyla* (2006)

2.1 Thema, narrativer Rahmen, Erzählperspektive und formale Besonderheiten

Wie zu Beginn des vorherigen Kapitels angesprochen, thematisiert auch Feridun Zaimoglus 2006 veröffentlichter Roman *Leyla* die türkischen Migranten in Deutschland, indem er ihre Geschichte im Verhältnis zu ihrer Herkunft als individuelle Lebensgeschichte darstellt. Ebenso wie in Özdogans *Die Tochter des Schmieds* wird die Geschichte eines türkischen Mädchens und ihrer Familie in den 1950er- und 1960er-Jahren in der Türkei erzählt. Auch in Zaimoglus Roman wächst die Hauptfigur in einer anatolischen Kleinstadt auf und emigriert mit ihrem späteren Ehemann nach Deutschland.

Entgegen Özdogans Roman wird das Geschehen in *Leyla* jedoch vollständig aus der Perspektive der Protagonistin und jüngsten Tochter der Familie Leyla geschildert. Der erste Teil des Buches handelt von ihrer Kindheit in der anatolischen Kleinstadt. Sie erzählt aus ihrem Alltag, der durch Aberglaube, alte Traditionen, archaische Sitten und dem Islam geprägt ist. Leyla berichtet von ihren Erlebnissen in der Schule, den Verhältnissen in der Familie, dem Leben der Menschen in der Kleinstadt, ihrer sexuellen Entwicklung, ihren Träumen und Wünschen. Die Familie lebt in ärmlichen Verhältnissen, da der Vater Halid, der mit brutaler und willkürlicher Gewalt seine Familie beherrscht, an der Rolle des Ernährers kläglich scheitert. Nachdem er aufgrund eines Fehlers aus dem Dienst als Bahnbeamter entlassen wird, versucht er sich mit kleinen Geschäften über Wasser zu halten. Dies gelingt ihm jedoch so schlecht, dass er sich auf einen illegalen Opiumhandel einlässt. Der Polizeipräsident, der für das Geschäft verantwortlich ist, wird entlarvt, und Halid, der von Beginn an als Bauernopfer vorgesehen war, landet im Gefängnis.

Auch ein Umzug nach Istanbul nach der Entlassung Halids ändert an den ärmlichen Verhältnissen der Familie letztlich nichts. Selbst eine kurze Zeit des Wohlstands endet in bitterster Armut. Halid verheiratet seinen ältesten Sohn Djengis, um mit der Mitgift einen Feinkostladen eröffnen zu können. Jedoch verliert er seinen Laden, da dubiose Geschäftsmänner aus seiner eigenen Familie ihn über den Tisch ziehen. Er stirbt alkoholkrank und mittellos im Kreise seiner Familie. Leyla kann ihrem Vater kurz nach dem Umzug der Familie in die Großstadt entkommen, indem sie ihren Cousin Metin heiratet, den es auf der Suche nach Arbeit und einem besseren Leben nach Deutschland zieht. Leyla wiederum bleibt mit ihrem neugeborenen Sohn in der Obhut ihres Schwiegervaters und in tiefster Armut zurück. Am Ende des Romans entscheidet, nachdem Metin dies beschlossen hat, auch Leyla sich für ein neues Leben; sie folgt mit Sohn und Mutter ihrem Mann und ihren dort schon länger in einer Elektronikfabrik arbeitenden Schwestern Yasmin und Selda nach Deutschland. Der Roman endet mit ihrer Ankunft in München, wo Metin sie abholt und mit ihnen nach Berlin fährt.

Eine erzähltechnische Besonderheit des Romans ist die „schiere Fülle seiner Funktions-Darsteller“ wie Fridtjof Küchemann in *Literaturen* schreibt.⁹⁷⁹ Der Eindruck, dass die Figuren nur die Funktion ihrer spezifischen Perspektive erfüllen und darüber hinaus für die Kongruenz der Geschichte keine Bedeutung zu spielen scheinen, ist jedoch der Erzähltechnik des Romans geschuldet. Dass das Muster der Erzählung in Zaimoglus *Leyla* keinem erkennbaren inneren Sinnzusammenhang folgt, die Einzelepisoden daher willkürlich wirken, Figuren den Schauplatz betreten und ihn wieder verlassen, ohne dass ihr Auftreten eine erkennbare Bedeutung hinterlasse, erweckt den Eindruck, die erzählte Geschichte in ihrer erzähltechnischen Konstruktion sei nichts anderes als spontan wiedergegebene

⁹⁷⁹ Küchemann, Fridtjof: *Besuch im Heimatmuseum*. In: *Literaturen*. 2006., S. 69. (Heft 3.)

Bilder und Geschichten einer Person, die sich an ihre Vergangenheit erinnert.⁹⁸⁰ Dazu passend wird die Familiengeschichte Leylas hauptsächlich aus ihrer Perspektive beschrieben und beschränkt sich auf ihre Generation. So beginnt der Plot mit den Erinnerungen Leylas, als sie etwa vier Jahre alt ist,⁹⁸¹ und endet mit ihrer Ankunft in Berlin. Auch die wörtliche Rede wird nicht in Anführungszeichen gesetzt, sondern ist fließend im Text eingebunden. Dieses stilistische Mittel verleiht dem Werk zusätzlich zu seinem Charakter einer spontanen Erinnerung den einer mündlich wiedergegebenen Erzählung. Die Erzählperspektive ist jedoch nicht durchgängig in der einheitlichen Form der Ich-Perspektive der Protagonistin Gül gehalten.⁹⁸² In einigen Szenen wechselt sie, und andere Figuren und ihre inneren Monologe nehmen den Platz der Ich-Erzählerin ein.⁹⁸³ Dies geschieht jedoch ohne Unterbrechung des Erzählflusses, da die Reflexionen der Figuren denen von Leyla entsprechen; sie geben zwar die Gedanken anderer Personen wieder, sind jedoch zugleich die Bestätigung von Leylas Sicht auf sie.⁹⁸⁴

Auffallend an der literaturwissenschaftlichen Betrachtung von Zaimoglus Roman, der ein großes öffentliches Interesse nach sich zog und zudem mit mehreren Auszeichnungen gewürdigt wurde – so erhielt Zaimoglu für *Leyla* im Jahr 2007 den *Grimmelshausen-Preis* und den *Kunstpreis des Landes Schleswig-Holstein* –,⁹⁸⁵ ist zum einen die im Verhältnis zu den massenhaften literaturkritischen Einlassungen quantitativ sehr klein ausfallende Anzahl der wissenschaftlichen Beiträge. Zum anderen sind diese wenigen Beiträge in der Hauptsache von einem Urteil in Bezug auf Leylas Figur und damit in Bezug auf die thematische Leistung des Romans geprägt. So sei der Vorgeschichte der türkischen Migration aus der Perspektive eines Mädchens immanent, dass sich die Protagonistin von den kulturellen Verhältnissen emanzipiere. In diesem Sinne schreibt beispielsweise Karl Esselborn:

„[E]rst der letzte Roman *Leyla* (2006) kehrt wieder zur Vorgeschichte der Arbeitsmigration in der Türkei zurück, ist aber keine dokumentarische Opfergeschichte mehr wie in den 1980er Jahren bei Saliha Scheinhardt, sondern aus der neuen selbstbewußten Perspektive einer sich emanzipierenden türkischen Frau (ähnlich wie in den Romanen Özdamars) geschrieben.“⁹⁸⁶

⁹⁸⁰ Vgl. Zaimoglu, Feridun: *Leyla*. Kiepenheuer und Witsch. Köln: 2006, S. 88.

⁹⁸¹ Vgl.: Ebd., S. 16. Leylas Freundin Fulya, die in dieselbe Klasse wie sie geht, wird hier als „vierjähriges Teufelchen“ beschrieben.

⁹⁸² In dieser Hinsicht spricht Norbert Mecklenburg in seinem kritischen Kommentar zur im Anschluss an Zaimoglus Veröffentlichung geführten Debatte des Plagiatsvorwurfs *Leyla* gar die literarische Qualität ab. Gerade in der Hinsicht, dass Zaimoglu „so überzeugend aus der Sicht und mit der Stimme einer Frau erzähle“, sieht Mecklenburg aufgrund der wechselnden Erzählperspektive einen literarischen Mangel begründet: „Haben sie nicht gemerkt [die Rezensenten, die Zaimoglu für seine authentische Figurenperspektive loben, Anm. N.E.] (oder nicht so weit gelesen, nämlich bis S. 111), welche üble Schnitzer sich Zaimoglu gerade in diesem Punkt erlaubt hat? Als Beispiel sei nur eine Episode genannt, in der Leyla erzählt, wie ihr Bruder als Schüler von seiner Französischschülerin verführt wird. Das kann sie in dieser Detailgenauigkeit weder von ihrem Bruder erfahren haben, noch könnte sie es in diesem Stil erzählen, denn Zaimoglu bietet uns hier literarischen Softporno.“ (Mecklenburg, Norbert: *Ein türkischer Literaturskandal in Deutschland?* In: *literaturkritik.de* Nr. 7 vom Juli 2006. http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=9610 Abgerufen am 22.08.2010 um 12:23 Uhr.) Der Literaturwissenschaftler Mecklenburg wirft also der Freiheit des Autors, die gewählte Erzählperspektive ebenso zu verlassen, um ein Geschehen, andere Perspektiven o.Ä. anschaulich zu machen, vor, sie sei handwerkliches Versagen. Da jedoch dieser Wechsel kein singuläres Moment in einer ansonsten kohärent verlaufenden Erzählperspektive ist, kann ebenso die Spekulation einer bewussten Anwendung eben jenes Wechsels angenommen werden.

⁹⁸³ Vgl. Zaimoglu: *Leyla*, S. 108, 213, 278, 420, 433.

⁹⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 211 ff. in dieser Szene spricht Halid mit dem Direktor der Schule Leylas, der ihn davon überzeugen will, seiner Tochter einen Schulausflug zu gewähren.

⁹⁸⁵ Kunstpreis des Landes Schleswig-Holstein: <http://www.schleswig-holstein.de/Kultur/DE/Kulturfoerderung/Preise...> ...Stipendien/_data/Preise/kunstpreisSH.html. Abgerufen am 07.12.2009, 13:18 Uhr., Grimmelshausen-Preis: http://www.renchen.eu/preistrger_und_laudatoren.html. Abgerufen am 07.12.2009, 13:16 Uhr.

⁹⁸⁶ Esselborn, Karl: *Unterschiedliche Erscheinungsformen der Interkulturalität/Transkulturalität deutschsprachiger Literatur am Beispiel von Horst Bienek, Feridun Zaimoglu und Yoko Tawada*. In: Hess-Lüttich, Ernest W. B. (Hg.): *Kommunikation und Konflikt. Kulturkonzepte in der interkulturellen Germanistik*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2009,

Ebenso erklärt Özkan Ezli Leylas Figur und ihre Geschichte als einen Prozess der Emanzipation und grenzt sie gegen Özdogans Figur Gül ab: „Im Vergleich zu Güls Geschichte ist Leylas eine Geschichte der Befreiung und Emanzipation.“⁹⁸⁷ Auch Alexandra Lübcke hält eine solche Lesart für durchaus angebracht, jedoch erklärt sie den „historiographischen“ Gehalt von Zaimoglus Roman zum eigentlich wesentlichen Moment, wenn sie schreibt: „Gelesen werden könnte *Leyla* als Emanzipationsroman, ich bevorzuge allerdings die Lesart eines Geschichtsbuchs.“⁹⁸⁸ Verweisen Esselborn und Ezli noch auf eine literarische Verarbeitung der Geschichte der türkischen Migranten nach Deutschland, so scheint Lübcke die Differenz von historischer Dokumentation und literaturästhetischer Indienstnahme historischer Fakten für die narrative Konstruktion einer fiktionalen Welt aufzukündigen. Für sie ist die Literatur der Söhne und Töchter türkischer Migranten zugleich ein Teil „*erinnerungstopographischer Netze* [Herv. i.O.]“, denen immer auch ein „dokumentarisches, chronistisches, historiographisches Moment eingeschrieben ist.“⁹⁸⁹ So legt sie großen Wert darauf, in Zaimoglu einen Geschichtsschreiber zu erkennen, der „sowohl individuelle als auch gemeinschaftliche Geschichte als erinnerte Vergangenheit erzählt“⁹⁹⁰. *Leyla* sei also mehr als nur ein Interpretationsangebot, das sich durch den Schein authentischer Wirklichkeit, in dem ein Gedanke tatsächlich gilt, plausibilisiert:

„Zaimoglus Erzählung gibt der türkischen Immigration in die Bundesrepublik Deutschland und türkischen Immigranten eine Geschichte, eine Geschichte, die letztere mitnehmen, und die sie aus der vermeintlich geschichtslosen Position von Eingewanderten in vorgeblich nationaler, bundesdeutscher Gegenwart entrückt und sichtbar macht.“⁹⁹¹

Lässt sich die literaturwissenschaftliche Interpretation einer sich emanzipierenden Figurenperspektive, wie sie Esselborn und Ezli vertreten, analytisch nachvollziehen und gegebenenfalls einer Gegenargumentation unterziehen, so entzieht sich Lübckes Analyse einer distanzierten Betrachtung. Denn sie setzt geschichtliche Erinnerung, Geschichte und literarische Fiktionalität als egalitär wirkende Momente in der Ausgestaltung des kulturellen Gedächtnisses einer Gesellschaft in eins und macht sie damit theoretisch ununterscheidbar. Nur Esselborns und Ezlis Beiträge können daher anhand der sich anschließenden Untersuchung von Zaimoglus *Leyla* überprüft und diskutiert werden. Bei aller wissenschaftlichen Differenz treffen Lübckes Überlegungen in einer Hinsicht jedoch ein in fast allen literaturkritischen Beiträgen formuliertes konsensuelles Urteil. Es scheint eine geteilte Auffassung darüber zu geben, dass die erzählte Vorgeschichte der türkischen Immigranten, die in *Leyla* in spezieller Weise inszeniert wird, notwendig sei. Im Gegensatz zu Lübcke jedoch wird diese Notwendigkeit in den literaturkritischen Beiträgen zumeist dadurch begründet, dass durch den Roman die Besonderheit der türkischen Migranten in Deutschland verstehbar werde. So schreibt Hu-

S. 338. (*Cross Cultural Kommunikation* Vol. 16. Publikation der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG) Vol. 11.)

⁹⁸⁷ Ezli 2006: *Von der Identitätskrise zu einer ethnografischen Poetik*, S. 71.

⁹⁸⁸ Lübcke 2009: *Enträumlichungen und Erinnerungstopographien*, S.95.

⁹⁸⁹ Ebd., S. 86 ff.

⁹⁹⁰ Ebd., S. 88.

⁹⁹¹ Ebd., S. 96. So zählt Lübcke jede auf historische Fakten zurückzuführende Anspielung in Zaimoglus Roman auf, um damit die Vielschichtigkeit historiographischer Erinnerungen aufzuzeigen, die sich in *Leyla* „netzartig“ verstricken: „Die unterschiedlichsten ethnischen Gemeinschaften, die gewaltförmigen Grenzverschiebungen und Überlappungen sind Teil der Erzählung eines Kontinente übergreifenden Raumes, Armenisch, Tschetschenisch, Bulgarisch, Kurdisch, Tscherkessisch erklingen durch die Figuren im Text. Der Koreakrieg und der Einsatz verbündeter türkischer Soldaten fließen in die Erzählung ein und zeichnen globale historiographische Achsen. Ebenso erscheinen die Umrisse der kaukasisch-russisch-sowjetischen Geschichte mit ihren bis heute wirkmächtigen gewaltförmigen Vertreibungen ethnischer Minderheiten im Kaukasus. Oder auch die Orientierung einer türkisch-osmanischen Oberschicht nach Frankreich als Zentrum zivilisierter Lebensart, sowie die Hinwendung der jüngeren Generation zum Hollywood-Amerika und seinen Glamour- und Glücksversprechungen werden zu Elementen der Geschichte.“ (Ebd., S. 95.)

bert Spiegel in die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*: „Wer die Situation der Türken in Deutschland verstehen will, muß wissen, aus welcher Welt die damaligen ‚Gastarbeiter‘ eigentlich gekommen sind.“⁹⁹² Auf eben diese fremde „Welt“ und speziell diejenige, die Zaimoglu inszeniert, scheinen die Rezensenten Wert zu legen. Denn wie Gabriele Lotz zu Recht hervorhebt, existiert eine eklatante Differenz in der öffentlichen Aufmerksamkeit, die Özdogans im Verhältnis zu Zaimoglus Roman zugekommen ist:

„Özdogans Roman hat in der Literaturkritik wenig Beachtung gefunden, vor allem wenn man ihn mit *Leyla* von Feridun Zaimoglu vergleicht, obwohl beide Texte das Thema teilen [...] Zaimoglus Buch trifft jedoch besser die Ängste und Aufgeregtheiten der aktuellen Debatte in der deutschen Öffentlichkeit um Ausländerintegration; dabei sind unausgesprochen stets muslimische, vor allem türkische Einwanderer gemeint.“⁹⁹³

Lotz führt das selektive öffentliche Interesse, welches beide Romane erfahren haben, nicht auf Unterschiede im Thema oder gar auf eine differente literarische Qualität zurück. Vielmehr entnimmt sie diese einer unterschiedlichen Ausgestaltung der inszenierten Lebensverhältnisse in der Fremde. Im Gegensatz zu Zaimoglus Roman zeichneten sich bei Özdogan die Lebensverhältnisse nicht durch eine archaische Subjektfeindlichkeit aus. Daran liege es, dass bei *Die Tochter des Schmieds* „das Erzählte nicht zur Dramatisierung taugt. Die Tradition ist nicht gleich Gewalt und völlige Unfreiheit“.⁹⁹⁴ Mit ihrem Urteil verweist Lotz jedoch implizit auf eine vermeintliche Kongruenz eines Bedürfnisses nach Belegmaterial für die gar bedrohliche Fremdheit der türkischen Migranten im öffentlichen Diskurs mit der literarischen Darstellung in Zaimoglus Roman. Norbert Mecklenburg geht in seiner kritischen Polemik gar so weit, Zaimoglus Werk „Pseudorealismus“ vorzuwerfen und ihm jedwede literarische Qualität abzusprechen⁹⁹⁵:

„Ein literarischer Autor kann dieses Spiel, die Konstruktion von Türken durch Reproduktion von Klischees, Stereotypen, Vorurteilen, mitmachen, dann schreibt er Pseudorealismus, oder er kann sich bemühen, es ‚zu unterlaufen, Denk- und Deutungsmuster aufzubrechen, festgefahrene Sichtweisen zu konterkarieren, Widersprüche aufzudecken, mit Zwischentönen zu arbeiten und so die Vielschichtigkeit des Lebens zu erspüren‘. Diesen Kriterien genügt ‚Leyla‘ leider nicht.“⁹⁹⁶

Damit ist die Frage, die diese Arbeit beschäftigt, aufgeworfen: Was für eine literarische Position gibt sich wie in Zaimoglus *Leyla* Anschauung, und was leistet sie ästhetisch im Hinblick auf den Diskurs? Anders formuliert: Zu welcher fiktionalen Wirklichkeit wird in *Leyla* der Figur des Migranten verholfen, die den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs als Klischeebild gescheiterter Integration und Parallelgesellschaft bevölkert?

Erst mit den so gewonnenen Erkenntnissen klärt sich, was anhand der Darstellung in *Leyla* in den Rezensionen aufgenommen und wie als Beleg welcher diskursiven Rolle herangezogen wird, die damit dem Roman zugeschrieben wird. Ob sich also in *Leyla* die inszenierten kulturell-sittlichen Lebensverhältnisse als Gewalt und Unfreiheit anschaulich machen und ob der Roman *deswegen* in

⁹⁹² Spiegel, Hubert: *Der Tag, an dem der Teufel sich die Beine brach*. In seinem Roman „*Leyla*“ blickt Feridun Zaimoglu zurück auf seine Väter – und läßt die Mütter zu Wort kommen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung, Literaturbeilage* vom 15.03.2006.

⁹⁹³ Lotz 2008: „*Fremd*“ in der deutschen Literatur?, S. 205 f.

⁹⁹⁴ Ebd., S. 207.

⁹⁹⁵ So argumentiert Mecklenburger gar mit dem Erfolg von Zaimoglus Buch gegen seine literarische Qualität. Wenn sich ein Buch gut verkaufe, könne es sich dabei nicht um hohe Kunst handeln, denn diese würde ja nur einem kleinen (von Menschen wie Mecklenburg durchsetzten) Lesekreis als solche erschlossen werden können: „Literarische Kultur beruht nicht auf Büchern, die sich schnell verkaufen, sondern auf solchen, die über lange Zeit wiedergelesen werden. Özdamars Romane gehören dazu, ‚Leyla‘ wohl eher nicht.“ (Mecklenburger 2006: *Ein türkischer Literaturskandal in Deutschland?*)

⁹⁹⁶ Ebd.

den literaturkritischen Beiträgen im öffentlichen Diskurs so große Aufmerksamkeit erhalten hat, das wird erst im Lichte der beantworteten Fragen erörtert werden können.

An Norbert Mecklenburgs Polemik zu *Leyla*, die eine Reaktion auf die kurze Zeit im Juni 2006 im Feuilleton heftig diskutierte Plagiatsdebatte um Parallelen von Zaimoglus *Leyla* und Emine Sevgi Özdamars Roman *Das Leben ist eine Karawanserei, hat zwei Türen, aus einer kam ich rein, aus der anderen ging ich raus* von 1992 darstellt, lässt sich jedoch eines schon an dieser Stelle bemerken. In dieser Debatte, einschließlich Mecklenburgs polemischer Reaktion, wird auf der Basis gestritten, dass die jeweils in den Werken inszenierte Biographie eines türkischen Mädchens *authentisch* sei. Dies wird eine kurze Erörterung der Debatte zeigen.

Eine Germanistin entdeckt Parallelen in den Romanen von Zaimoglu und Özdamar, woraufhin sich ein öffentlich geführter Disput darüber entspinnt, ob Zaimoglu von Özdamar abgeschrieben habe. Wurde zu Beginn der Auseinandersetzung Özdamar mit den Worten zitiert, dass sie sich „von dem gut zwanzig Jahre jüngeren Kollegen um ihre Lebensgeschichte beraubt“⁹⁹⁷ sehe, so konterte Zaimoglu dies mit Tonbandkassetten seiner Mutter. Er wollte so den Beleg führen, dass sein Buch auf Basis von ihren Erinnerungen entstanden sei. Hilal Sezgin, die Zaimoglu interviewte, schreibt in *Die Zeit*, dieser schwöre, „sein Roman stütze sich allein auf die Erzählungen seiner Mutter, die Gespräche habe er auf Tonbänder aufgezeichnet“. Daraufhin hört sich Sezgin diese Kassetten an und bestätigt:

„Es kann kein vernünftiger Zweifel bestehen, dass hier Mutter Zaimoglu ihrem Sohn aus ihrem gesamten Leben erzählt [...] Kein Enthüllungsbuch, ein Roman. Was aber ist mit dem literarischen Krimi? Zaimoglus Lösung liegt – wie könnte es anders sein – in der Geschichte seiner Familie. In den Sechzigern lebten zwei seiner Tanten und zeitweise auch seine Mutter in einem Arbeiterwohnheim von Siemens in Berlin. Auch Özdamar habe dort eine Zeit lang gewohnt. Man habe sich unterhalten, zusammengesessen, Geschichten ausgetauscht. Auf diese Weise seien vielleicht Details aus dem Leben Güler Çeçen, später Zaimoglu, ins Gedächtnis der Özdamar gewandert“⁹⁹⁸

Mit eben diesen Erkenntnissen zeigen sich die Rezensenten in der Debatte versöhnlich. Weder wollen sie Zaimoglu zusprechen, er habe ein Plagiat begangen, noch wollen sie Özdamar ihre Lebensgeschichte in ihrer Einmaligkeit ‚aberkennen‘. Vielmehr verweisen Hubert Spiegel, Volker Weidemann und Nils Minkmar auf die Gemeinsamkeiten, um beide Bücher als wichtig herauszustellen. So schreiben Minkmar und Weidemann: „Wir können weder auf die ‚Karawanserei‘ noch auf ‚Leyla‘ verzichten“⁹⁹⁹, und Spiegel orakelt, dass es in dem Streit gar um das einzig wahre „Migrantinnenepos“ gehe und daran sich folgende Frage entzünde:

„Aber wem gebührt nun der Lorbeer für dieses Verdienst, der Pionierin oder dem Nachgeborenen? Gebührt er Emine, der Eroberin, oder Feridun, dem Vollender? Das dürfte wohl die Kernfrage sein, die hinter dem Plagiatsvorwurf steckt [...]“¹⁰⁰⁰

Jovial will Spiegel *beiden* Werken einen Teilverdienst zusprechen – doch wofür? Gelobt werden Özdamars und Zaimoglus Roman für ein und dieselbe Sache, nämlich für die „Einblicke, die wir in

⁹⁹⁷ Spiegel, Hubert: *In Leylas Küche. Eine türkische Familienaffäre: Zaimoglu gegen Özdamar*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 133 vom 10.06.2006, S. 41.

⁹⁹⁸ Sezgin, Hilal: *Eine Stimme, ein Unschuldsbeweis*. In: *Zeit Online* vom 22.06.2006. <http://www.zeit.de/2006/26/L-Zaimoglu-Interview>. Abgerufen am 24.11.2009 um 12:16 Uhr.

⁹⁹⁹ Minkmar, Nils; Weidemann, Volker: *Zwei Leben, ein Geheimnis. Wem gehört die Geschichte der Einwanderer: Emine Sevgi Özdamar und Feridun Zaimoglu streiten*. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 22 vom 04.06.2006, S. 21.

¹⁰⁰⁰ Spiegel 2006: *In Leylas Küche*, S. 41.

eine uns völlig fremde Welt werfen konnten“, wie Weidermann es formuliert.¹⁰⁰¹ Beiden Romanen wird die Leistung zugesprochen, Einsicht in eine Welt zu geben, die sich für die Rezensenten ansonsten verschließe: die Welt der türkischen Migranten in Deutschland. Deren kulturelle Besonderheit, die damit als existente, in sich abgeschlossene fremd-kulturelle Eigenart dieser Menschen präsupponiert ist, sehen sie in *Leyla* und *Das Leben ist eine Karawanserei* nicht verständlich, jedoch anschaulich gemacht. Insofern wird den Werken, die Rolle einer authentischen Dokumentation in Form literarischer Kunst zugewiesen, die Einblick in das geben, was in einer Rezension der *Echo Online* folgendermaßen zusammengefasst wird:

„Sowohl mit seinem Buch als auch mit dem „Karawanserei“-Roman der Emine Sevgi Özdamar können sie eine Welt und ihre Menschen kennenlernen, die zu Millionen unter uns leben – und doch meist nur unter sich.“¹⁰⁰²

In seiner polemischen Kritik innerhalb der Plagiatsdebatte wendet sich der Literaturwissenschaftler Norbert Mecklenburg nun erstaunlicherweise gerade nicht gegen diese Funktionalisierung beider Romane. Vielmehr nimmt er akklamierend den ausgesprochenen Authentizitätsanspruch auf, um ihn als Argument gegen *Leyla* zu verwenden und Zaimoglu damit einen schwerwiegenden Vorwurf zu machen. Gerade weil dieser als Autor in Bezug auf die von ihm literarisch thematisierte Migration keine *eigenen* authentischen Erfahrungen habe sammeln können und weil er mit den Aufnahmen seiner Mutter auf wenig „farbige“ Erinnerungen für seinen Roman habe zugreifen können, sei es doch nur naheliegend, dass sich Zaimoglu für einen Imagewechsel Özdamars Roman kalkulierend bedient habe:

„Nun ist Zaimoglus Verlag zufällig gerade dabei, zu vermarkten, worüber die Deutschen seit einiger Zeit besonders gern etwas lesen: Ehrenmorde, Zwangsheiraten, verprügelte Ehefrauen und Töchter in türkischen Familien. [...] Ist die Vermutung so abwegig, an den Trend werde sich ein Autor, der gerade sein Profil umbaut, womöglich gern anhängen? Mit einem trendgerechten Roman über ein armes türkisches Mädchen, dessen Vater ein ‚Prügler‘ ist? [...] Leichter gesagt als geschrieben [...] Wenn man selbst keine durchgeprügelte Anatolierin ist, sondern ein Ober-schulabsolvent aus Kiel? Wenn man für hinreichende Türkei-Erinnerungen noch zu jung war? [...] Liegt da nicht die Verführung nahe, sich anderswo zu bedienen? Emine Sevgi Özdamars autobiographische Romane waren da die erste Adresse.“¹⁰⁰³

Mecklenburg will gar nicht bestreiten, dass Zaimoglus Roman im Kontext von Aspekten „unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit, vor denen viele gern die Augen verschließen“ – wie sie Necla Kelek beispielsweise „engagiert“ beschreibe –, gelesen werden soll.¹⁰⁰⁴ Viel wichtiger als die Differenz von diskursiver Realität und literarischer Fiktionalität ist ihm jedoch, einen *literarischen Anspruch* von Zaimoglus Werk zu diskreditieren. Dafür zieht Mecklenburg alle Register. Zuvorderst negiert er, *Leyla* sei authentisch. Er spricht Zaimoglu einfach die Fähigkeit ab, literarische Authen-

¹⁰⁰¹ Weidermann, Volker: *Was schreibst du? Streit im den Roman „Leyla“: Özdamar gegen Zaimoglu*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 126 vom 01.06.2006, S. 37. Zwar bezieht sich Weidermann an dieser Stelle expressis verbis auf Zaimoglus *Leyla*, jedoch schließt er die Einsicht in die fremde Welt mit Özdamars Roman zusammen: „So fremd, das wird jetzt deutlich, hätte sie uns nicht sein müssen. Denn im Verlag Kiepenheuer und Witsch, in dem jetzt auch ‚Leyla‘ erschienen ist, wurde vor vierzehn Jahren ein Roman veröffentlicht, der in derselben Welt spielt, ein Roman, in dem auch ein in den fünfziger und sechziger Jahren in der anatolischen Provinz aufgewachsenes Mädchen im Zentrum steht.“ (Ebd.)

¹⁰⁰² „Leyla“ von Feridun Zaimoglu. *Türkische Familien zwischen den Traditionen Anatoliens und den Anforderungen der westlichen Moderne*. In: *Echo Online* vom 14.03.2006. <http://www.echo-online.de/kultur/detail.php?id=380850> Abgerufen am 18.09.2006 um 16:14 Uhr.

¹⁰⁰³ Mecklenburg 2006: *Ein türkischer Literaturskandal in Deutschland?*

¹⁰⁰⁴ Vgl. ebd.

tizität erzeugen zu können¹⁰⁰⁵, da ihm reales Wissen und Erfahrungen fehlten. Auf dieser Basis – dem implizit geäußerten Urteil, dass literarische Authentizität ohne autobiographische Erfahrungen nicht möglich sei – entwickelt Mecklenburg die Plausibilität seiner Argumentation.

An dieser Stelle muss ein Exkurs folgen, da Mecklenburg in seiner Polemik scheinbar alles literaturwissenschaftliche Wissen der letzten Jahrzehnte um die Autobiographie über den Haufen wirft, um *Leyla* seiner Argumentation zu subsumieren. Tatsächlich wirft er dem Roman vor, *bloß* fiktional zu sein, und verweist dafür auf fehlende *autobiographische* Erlebnisse des Autors. Da nicht nur Mecklenburg hinsichtlich der interkulturellen Literatur diesen Standpunkt einnimmt, sondern beinahe alle literaturkritischen Beiträge in den öffentlichen Medien dieses Argument anwenden, um die politische Subsumtion dieser Literatur zu gewährleisten, wird im Folgenden erörtert, inwiefern selbst die Autobiographie immer schon eine ästhetische Konstruktion ist. Obwohl ihr beständig zugeschrieben wird, dass sie nichts anderes als ein mimetischer Ausdruck des Lebens des Autors sei, erschöpft sich ihre Leistung gerade nicht in der Abbildung der Wirklichkeit.

Exkurs VIII

Zur wissenschaftlichen Rezeption von interkultureller Literatur – die Verpflichtung auf Selbsterlebtes

Die Besonderheit autobiographischer Literatur lässt sich schon den verschiedenen Versuchen entnehmen, sie zu definieren. Das *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* beispielsweise bestimmt sie folgendermaßen:

„Eine Autobiographie ist ein nichtfiktionaler, narrativ organisierter Text im Umfang eines Buches, dessen Gegenstand innere und äußere Erlebnisse sowie selbst vollzogene Handlungen aus der Vergangenheit des Autors sind.“¹⁰⁰⁶

In dieser Definition wird an der Autobiographie hervorgehoben, dass sie aufgrund ihres Gegenstands einen wirklichkeitsbezüglichen Charakter besitze. Das eigene Leben aus der Sicht des Autors erzählt, verbürge demnach wegen seiner Identität mit dem Erzähler und dem Gegenstand der Erzählung, dass der erzählte Inhalt objektiv sei. Doch schon bei der vielzitierten Definition Philippe Lejeunes wird eine Verschiebung deutlich, durch die diese Identität und eine daraus folgende Objektivität autobiographischen Erzählens relativiert werden:

„Definition: *Rückblickende Prosaerzählung einer tatsächlichen Person über ihre eigene Existenz, wenn sie den Nachdruck auf ihr persönliches Leben und insbesondere auf die Geschichte ihrer Persönlichkeit legt* [Herv. i.O.]“¹⁰⁰⁷

Dem noch im Reallexikon der Autobiographie zugeschriebenen nichtfiktionalen Charakter weicht in Lejeunes Bestimmung der Nachdruck auf die prosaische Erzählung der subjektiven Lebensgeschichte und die Fokussierung auf das Individuum selbst. Roy Pascal nannte dies das „*Werden des Selbst* [Herv. i.O.]“, das den Schwerpunkt der Autobiographie bilde: „Die eigentliche Autobiogra-

¹⁰⁰⁵ Mit literarischer Authentizität ist an dieser Stelle auf das Handwerk eines Schriftstellers angespielt, durch die literaturästhetische Inszenierung mit Mitteln der Stilistik, der Erzählweise, der Figurengestaltung, der Wirklichkeitskonstruktion etc., den *Anschein* von Echtheit und Realitätsnähe zu erzeugen.

¹⁰⁰⁶ Weimar, Klaus (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Berlin, New York: de Gruyter 1997, S. 169. (Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturwissenschaft Bd. I A – G.)

¹⁰⁰⁷ Lejeune, Philippe: *Der autobiographische Pakt*. In: Niggel, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 215. (*Wege der Forschung* Bd. 565.)

phie [...] ist die Geschichte der *Gestaltung* einer Persönlichkeit [Herv. i.O.]¹⁰⁰⁸. Folgt man nun Georges Gusdorfs Argumentation, was die Autobiographie ausmache, so verschiebt sich der Fokus noch weiter in Richtung des *sich* darstellenden Subjekts: „Der Verfasser der Autobiographie [...] will wissen, was hinter all den Bildern steckt, und forscht zäh nach der Bestimmung seines ureigensten Wesens.“¹⁰⁰⁹

Dem in der Definition des Reallexikons noch eingeschriebenen Anspruch der Autobiographie auf Objektivität wird in der Bestimmung von Gusdorf nun gar kein Raum mehr zugewiesen. Er erkennt im autobiographischen Schreiben viel mehr im Sinne des Goethe'schen „Wahrheitsanspruchs“¹⁰¹⁰ und Diltheys „Verstehen des Lebens“¹⁰¹¹ ein Verfahren der Sinnstiftung:

„Das Privileg der Autobiographie besteht also letzten Endes darin, uns nicht etwa die objektiven Etappen einer Laufbahn vor Augen zu führen, deren genaue Aufstellung Aufgabe des Historikers ist, sondern vielmehr das Bemühen eines Autors, seiner eigenen Legende einen Sinn zu geben.“¹⁰¹²

In diesem Sinne muss der Autobiographie ein ästhetischer Charakter beigemessen werden, wobei die Identität von Autor, Erzähler und Erzählung „eine eigene Authentizität und Glaubwürdigkeit und mit der persönlichen Selbstaussage auch eine besondere Intensität“¹⁰¹³ erhält, wie Günter Waldmann feststellt. Diese wiederum verbürgt jedoch gerade keinen objektiven Wirklichkeitsanspruch, sondern muss, um mit Pascals Worten zu sprechen, verstanden werden nicht als „Geschichte eines Lebens, sondern eine Art Zusammenwirken von Vergangenheit und Gegenwart im Bewusstsein des Autors, eine Bewältigung des Lebenssinns.“¹⁰¹⁴ Insofern kann Waldmann wohl Recht gegeben werden, wenn er als allgemeines Resultat der literaturwissenschaftlichen Diskussion um die Autobiographie festhält: „Über die beherrschende Fiktionalität der Autobiografie besteht bei der gegenwärtigen Autobiografieforschung ziemliches Einverständnis.“¹⁰¹⁵ Diese Einsicht erhärtet sich umso mehr, als dass in der literaturwissenschaftlichen Diskussion beständig bestritten wird, dass die

¹⁰⁰⁸ Pascal, Roy: *Die Autobiographie als Kunstform* (1959). In: Niggel, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 148. (*Wege der Forschung* Bd. 565.)

¹⁰⁰⁹ Gusdorf, Georges: *Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie* (1956). In: Niggel, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 127. (*Wege der Forschung* Bd. 565.)

¹⁰¹⁰ So schreibt Martina Wagner-Egelhaaf in ihrer historisch-theoretischen Übersicht zur Autobiographie über Goethes Bestreben in seiner Autobiographie *Dichtung und Wahrheit*: „Es geht Goethe also nicht um das Faktische seines Lebens, vielmehr setzt er dem Faktischen eine ‚höhere Wahrheit‘ entgegen. [...] Das ‚Höhere‘ der Wahrheit sowie ihr Resultatcharakter sind Produkte der nachträglichen, der deutenden Bearbeitung. [...] Der zum Wahrheitsanspruch gewandelte Wirklichkeitsanspruch der Autobiographie befindet sich also auf dem direkten Weg zur Dichtung: Die Wahrheit wird mittels der Dichtung offenkundig.“ (Wagner-Egelhaaf, Martina: *Autobiographie*. 2. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler 2005, S. 3. (*Sammlung Metzler* Bd. 323.))

¹⁰¹¹ Dilthey beschreibt die Autobiographie als „die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt.“ Damit weist er der Autobiographie per se die Funktion zu, durch die in ihr dargestellte individuelle Lebensgeschichte einen höheren Zweck anschaulich zu machen: „Was ist nun, das in der Betrachtung des eigenen Lebensverlaufs den Zusammenhang konstituiert, durch den wir seine einzelnen Teile zu einem Ganzen verbinden, in welchem das Leben zum Verständnis gelangt? [...] Indem wir zurückblicken in der Erinnerung, erfassen wir den Zusammenhang der abgelaufenen Glieder des Lebensverlaufs unter der Kategorie ihrer Bedeutung. [...] Wir deuten das Leben als die Realisierung eines oberen Zweckes, der sich alle Einzelzwecke unterordnen, als die Verwirklichung eines höchsten Gutes.“ (Dilthey, Wilhelm: *Das Erleben und die Selbstbiographie (1906-1911/1927)*. In: Niggel, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 28, 30. (*Wege der Forschung* Bd. 565.)

¹⁰¹² Gusdorf 1989: *Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie* (1956), S. 147.

¹⁰¹³ Waldmann, Günter: *Autobiographisches Schreiben als literarisches Schreiben. Kritische Theorie, moderne Erzählformen und -modelle, literarische Möglichkeiten eigenen autobiographischen Schreibens*. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren 2000, S. 60.

¹⁰¹⁴ Pascal 1989: *Die Autobiographie als Kunstform* (1959), S. 156.

¹⁰¹⁵ Waldmann 2000: *Autobiographisches Schreiben als literarisches Schreiben*, S. 21.

Autobiographie ‚bloß‘ die „Abbildung eines Lebens oder Lebensabschnittes und damit als geistesgeschichtliches und kulturhistorisches Dokument“¹⁰¹⁶ betrachtet werden könnten, denn:

„Die Autobiographie als eine von mehreren Präsentationsformen individueller Geschichte ist keineswegs nur Wiedergabe von Wirklichkeit im Horizont individueller Erfahrungen und Erlebnisse.“¹⁰¹⁷

Somit ist also die Besonderheit autobiographischen Schreibens nicht in einem historisch realen Dokumentencharakter, aufgrund einer ihr durch die Identität von Autor und Gegenstand des Textes präsumierten Authentizität, zu suchen. Vielmehr stellt sich bei der Autobiographie, die wie Almut Fink im Lichte der Postmoderne festhält, „als fiktiver Entwurf betrachtet werden“¹⁰¹⁸ muss, die Frage, wie sie als *Konstruktion* gestaltet ist. Mit Waldmann argumentierend gibt es derer prinzipiell zwei: erstens die klassische beziehungsweise konventionelle Form autobiographischen Schreibens, in der sich das Subjekt durch die eigene Lebensgeschichte seiner Identität mit der Welt versichert, also letztlich sich mit ihr versöhnt.¹⁰¹⁹ Dieser Schreibweise geht laut Waldmann gerade eine besondere Darstellungsform einher, da sie in der Selbstgewissheit bestehe, dass die Zustimmung zur Welt, die sich je spezifisch in der eigenen Lebensgeschichte Ausdruck verleiht, auf ihrer Übereinstimmung mit den Maßstäben des sie beurteilenden Subjekts beruhe: „Die entscheidenden Formen konventionellen autobiografischen Erzählens sind dabei das sukzessiv-kontinuierliche Erzählen und das Erzählen in der Ich-Form.“¹⁰²⁰

In dieser klassischen Form, die Waldmann in der Zeit verortet, in der die Lebensverhältnisse noch dazu einladen, sie „darzustellen, zu affirmieren und transportieren“¹⁰²¹, spiegele sich also die vormoderne Individualität. Ganz bei der Form verweilend, erkennt Waldmann im massenhaften Schreiben von Autobiographien in modernen Zeiten eine Gefährdung der Identität des Individuums:

„Es ist, so scheint es, ein Symptom der *Krise des Individuums*, das – u.a. nach der Erosion und Auflösung kollektiver Lebensformen – im alleinherrschenden Spätkapitalismus von keinem übergreifenden gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen,

¹⁰¹⁶ Lehmann, Jürgen: *Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. Tübingen: Niemeyer 1988, S. 1. Wagner-Egelhaaf vollzieht gleichermaßen einen Rundumschlag gegen solcherlei Vorstellungen, wenn sie schreibt: „Gegenüber mittelbarem, aus den Archiven der Gelehrsamkeit geschöpftem Wissen verspricht die Autobiographie als individuelle Lebensäußerung eines konkreten Menschen authentisch gelebte und darum ‚wahre‘ Erfahrung. ‚Wirklichkeit‘, ‚Wahrheit‘, ‚Wahrhaftigkeit‘, ‚Authentizität‘ sind Leitbegriffe eines traditionellen, häufig unreflektierten Autobiographieverständnisses. Auch wenn seit Goethe dem Moment der ‚Dichtung‘ ein Mitspracherecht im autobiographischen Schaffensprozess eingeräumt wird, so gelten die genannten Kategorien einem unkritischen Verständnis doch als die bestimmenden, die Autobiographie von ‚reiner‘ Fiktionalität unterscheidenden Wesensmerkmale des selbstbiographischen Genres. An dieser Stelle sei dazu nur so viel gesagt, dass es sich hierbei um einen idealen Anspruch handelt, der sowohl die Produktion wie die Rezeption leiten mag, den aber bereits eine seit der Antike zu beobachtende Grundfunktion des Autobiographischen, die der **Rechtfertigung**, konterkariert, von ästhetischen Motivationen in diesem Zusammenhang einmal ganz zu schweigen [Herv. i.O.]“ (Wagner-Egelhaaf 2005: *Autobiographie*, S. 4.) Auch Ingrid Aichinger hält kritisch fest, dass Autobiographien als historisches und kulturelles Dokument authentischen Charakters betrachtet werden: „Ein Forschungsüberblick zeigt, daß zwar der Quellenwert der Autobiographie, trotz mancher Zweifel an der ‚Glaubwürdigkeit‘ im positivistischen Sinne, theoretisch und praktisch allgemeine Anerkennung findet, daß sie sowohl bei Einzeluntersuchungen als auch bei Gesamtcharakteristiken zur Erhärtung der Interpretation dient.“ (Aichinger, Ingrid: *Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk (1970)*. In: Niggel, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 171. (*Wege der Forschung* Bd. 565.))

¹⁰¹⁷ Lehmann 1988: *Bekennen – Erzählen – Berichten*, S. 1.

¹⁰¹⁸ Fink, Almut: *Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie*. Berlin: Erich Schmidt 1999, S. 11. (*Geschlechterdifferenzierung & Literatur* Bd. 9.)

¹⁰¹⁹ Wolfgang Paulsen beschreibt dies Bernd Neumann zitierend folgendermaßen: „Autobiographien führen so gesehen, daher in der Regel bis zu dem Punkt, an dem der Erinnernde seinen Platz in der Gesellschaft gefunden und seine Rolle in ihr zu spielen begonnen‘ hat.“ (Paulsen, Wolfgang: *Das Ich im Spiegel der Sprache. Autobiographisches Schreiben in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer 1991, S. 3. (*Untersuchungen zu deutschen Literaturgeschichte* Bd. 58.))

¹⁰²⁰ Waldmann 2000: *Autobiographisches Schreiben als literarisches Schreiben*, S. 6.

¹⁰²¹ Ebd., S. 3.

weltanschaulichen Bezugssystem mehr gehalten ist und Orientierung in der Selbstvergewisserung der eigenen Biografie sucht. [Herv. i.O.]¹⁰²²

Ebenso wie Wolfgang Paulsen¹⁰²³ identifiziert Waldmann das autobiographische Schreiben als literarische Form mit dem *Bedürfnis* nicht des die Autobiographie schreibenden Subjekts, sondern mit dem des Menschen schlechthin nach einer sinnhaften Ordnung der Welt. Solange diese bestand, das menschliche Bedürfnis also in der Welt eine Ordnung vorfand, die sich gemäß seinen eigenen Maßstäben konstituierte, konnte sich dieses durch die konventionelle Form der Autobiographie Ausdruck verleihen.¹⁰²⁴ In der Umkehrung, aus der Form der Autobiographie ein ihr generell zugrunde liegendes urmenschliches Bedürfnis für ihren sinnstiftenden *Inhalt* zu deduzieren, wird Waldmanns Prämisse, dass es ein anthropologisches Bedürfnis gebe, sich der Welt als per se zustimmungsfähiger zu vergewissern, allein durch die Verwendung der Sprache gesetzt. Zugleich plausibilisiert Waldmann sein Urteil, die Welt bediene dieses Bedürfnis nicht mehr, mit der Masse autobiographischer Werke. Postmoderne Formen der Autobiographie begründet Waldmann insofern damit, dass sie eine Erzählform darstelle, die der Zerrissenheit des Individuums *angemessenen* sei.¹⁰²⁵ Zwar löse sich in ihr das Paradox nicht auf, dass das Individuum ein anthropologisches Bedürfnis verspüre, die als sinnfrei erkannte Welt dennoch sinnhaft zu betrachten, sie stelle aber doch einen Kompromiss dar:

„Das stellt zwar keinen *Ausweg* aus dieser (wohl ausgeweglosen) Situation dar, ist aber doch eine Möglichkeit, in ihr etwas besser zu bestehen und sich zu behaupten, nämlich im Erkunden und Schreiben seiner Autobiografie sich seiner Geschichtlichkeit zu vergewissern und so Selbsterfahrung, Selbstgefühl und Selbstbewusstsein zu gewinnen [Herv. i.O.]“¹⁰²⁶

Diesen *Ausweg*, der laut Waldmann keiner sei, nämlich die Geschichtlichkeit des Subjekts in den Fokus zu stellen, charakterisierte Benedict Anderson ganz im Gegenteil als „Narrativ der Identität“ und damit als moderne Form der Sinngebung. Entgegen Waldmanns Behauptung hält Anderson an der Autobiographie selbst ihren funktionalen Charakter fest.¹⁰²⁷ Für ihn gibt sich das Bedürfnis, sich des eigenen Lebens durch seine Geschichtlichkeit als sinnhaftes zu vergewissern, in der Autobiographie einen angemessenen Ausdruck, auch und gerade in modernen Zeiten. Das Bedürfnis selbst wiederum entspringt dem Wunsch des Individuums, wie Andrea Jäger es am historischen Sinn ausdrückt, „nach einem Gesichtspunkt der Zustimmung zur Wirklichkeit, der nicht einfach Ausdruck einer subjektiven Parteilichkeit für sie, sondern Resultat eines begründeten Urteils über ihre Zu-

¹⁰²² Ebd.

¹⁰²³ Paulsen bezieht sich ebenso wie Waldmann auf die Form der Autobiographie, die bei ihm allerdings zur Identifikation *zwingt*, weswegen der Autor nicht umhinkomme, die Welt durch die Retrospektive auf sein Leben zu affirmieren, obwohl diese dafür keinen Anlass mehr biete: „Auch wenn der traditionelle Autobiograph sich mit der Geschichte seines eigenen Werdens befaßt, so tut er das doch im Hinblick auf seine schließliche Sozialisierung, fühlt er sich verpflichtet, auf seinen Platz in der Gesellschaft zuzusteuern, auf welchen Um- und Irrwegen auch immer. Eine Autobiographie schreiben heißt daher, ein Programm erfüllen, sich einem gesellschaftlichen Zwang beugen. Der sich Erinnernde muß sich, wie widerstrebend auch immer, mit dieser Gesellschaft identifizieren könne. Da liegt aber nun natürlich das Hauptproblem neuerer Autoren: diese Gesellschaft hat für sie alles Paradigmatische verloren.“ (Paulsen 1991: *Das Ich im Spiegel der Sprache*, S. 10 f.)

¹⁰²⁴ Waldmann muss sich an dieser Stelle jedoch auf den Widerspruch einlassen, der in der Obsoletheit besteht überhaupt ein Bedürfnis (in autobiographischer Form) nach Sinnhaftigkeit zu artikulieren, wenn es doch längst realisiert ist. Die Welt durch die retrospektive Betrachtung des eigenen Lebens in literarischer Art und Weise als sinnhafte darzustellen, setzt immer noch die Diskrepanz einer nicht subjektgemäßen Welt voraus, aus der sich eben jenes Bedürfnis speist.

¹⁰²⁵ Damit hat Waldmann gleichermaßen einen Maßstab an der Hand literarische Werke in Literatur und Kitsch zu unterteilen: „Dieses Menschenbild ist heute fundamental fragwürdig und obsolet geworden. Daher die Erzählform des geordneten und heile Welten bewirkenden autonomen Mittelpunktshelden heute literarisch nur noch in der Trivialliteratur Belang, – und in konventionell, in sukzessiv geordneter Ich-Form geschriebenen Autobiografien, wo diese Form immer noch als zeitlos und ‚natürlich‘ gilt.“ (Waldmann 2000: *Autobiographisches Schreiben als literarisches Schreiben*, S. 56.

¹⁰²⁶ Waldmann 2000: *Autobiographisches Schreiben als literarisches Schreiben*, S. 3.

¹⁰²⁷ Vgl. Anderson 2005: *Die Erfindung der Nation*, S. 206 f.

stimmungsfähigkeit sein soll¹⁰²⁸. Dagegen muss sich laut Waldmann die erzählerische *Form* der Autobiographie der Diskrepanz anpassen, dass in der postmodernen Fassung die Welt nicht mehr allgemein sinnhaft dazustellen sei:

„Wenn der Autobiograf nicht mehr in der vertrauten Ich-Form von sich erzählt, sondern in der Er- bzw. Sie- oder in der Du-Form oder gar abwechselnd in diesen Formen, wenn er gleichzeitig als erinnertes und erinnerndes oder wenn er als personal gespaltenes Ich auftritt, dann ist es am Leser, hier eine vorstellbare Gestalt des Autobiografen zu imagieren. [...] Und wenn das Erinnern in künstlichen Darstellungsformen wie dem inneren Monolog, wenn es in verfremdetem oder in ständig von Reflexionen über das Erinnern durchbrochenem Erzählen erfolgt, ist es die Aufgabe des Lesers, darin das in bestimmter literarischer Weise dargestellte Erinnerungsgeschehen (vielleicht auch die Funktion der bestimmten Darstellungsweise) aufzufassen und mitzuvollziehen.“¹⁰²⁹

Dadurch, dass durch die Reflexion des Autors auf die ästhetische Konstruktion seiner Lebensgeschichte ihre vermeintliche Authentizität als literarisches Konstrukt erkennbar wird, lasse sich laut Waldmann die Welt als sinnfreie darstellen. Zugleich spiegele sich jedoch im Erzähler selbst seine zerrissene Identität mit der Welt und damit ex negativo das Sinnbedürfnis als unerfüllter Imperativ wider.

Zusammengefasst ist anhand der literaturwissenschaftlichen Diskussion über die Autobiographie also Folgendes festzuhalten: Sie als tatsächliche Dokumente der Wirklichkeit zu begreifen und damit ihre literarische Authentizität mit Objektivität zu verwechseln, ist ein Widerspruch. Denn der Autobiographie ist das Bedürfnis eingeschrieben, in der Darstellung des eigenen Lebens einen es bestimmenden höheren Zweck zu veranschaulichen oder diesen ex negativo als bestimmenden Maßstab festzuhalten. Zeugen damit die ‚klassischen‘ Autobiographien, wie sie Gusdorf, Lejeune, Pascal, Dilthey oder Goethe verstanden, von dem Bedürfnis, die Welt als identisch mit dem Individuum darzustellen und dies als die höhere Wahrheit des Lebens zu veranschaulichen, so versteht Waldmann postmoderne Formen autobiographischen Schreibens als Reaktion auf eine Welt, die es unmöglich mache, sie als solche darzustellen. Seiner Ansicht nach geben die Reflexionen des Erzählers auf die ästhetische Konstruktion seiner Lebensgeschichte Aufschluss über das moderne Individuum. Denn über die angewandten unkonventionellen literarischen Formen vermittele sich der Umgang des Erzählers mit dem Widerspruch seines Sinnbedürfnisses und seinem Bewusstsein, die Welt nicht mehr sinnhaft denken zu können, indem es seiner zerrissenen Identität so Ausdruck verleihe. Eigen ist den literaturwissenschaftlichen Perspektiven auf klassische wie postmoderne Formen autobiographischen Schreibens also der Verweis auf die ästhetisierenden Verfahren, die in der Autobiographie von ihrem fiktionalen Charakter zeugen. Jedoch wird in der jeweiligen Form nicht das literarische Verfahren festgehalten, durch das eine Sinnstiftung oder deren Unmöglichkeit inszeniert werde. Vielmehr wird ein sich literarische Form gebendes anthropologisches Sinnbedürfnis deduziert.

Dieses im literaturwissenschaftlichen Diskurs seit längerer Zeit bekannte Wissen um das autobiographische Schreiben und der ästhetischen Funktion dieser Erzählform hat Mecklenburg in seiner Polemik ausgeblendet. Für sein Urteil, dass Zaimoglu ein Plagiat begangen haben müsse, versteigt er sich in das Argument, dass ein literarisches Werk, welches wie *Leyla* die Migranten und ihre Geschichte der Migration thematisiert, *ohne* autobiographische Kenntnisse nicht geschrieben werden könne. Weil Zaimoglu also die Fähigkeit abginge, einen Roman wie *Leyla* zu schreiben, und

¹⁰²⁸ Jäger, Andrea: *Die historischen Erzählungen von Conrad Ferdinand Meyer. Zur poetischen Auflösung des historischen Sinns im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Francke 1998, S. 308.

¹⁰²⁹ Waldmann 2000: *Autobiographisches Schreiben als literarisches Schreiben*, S. 58.

angesichts der vielen Übereinstimmungen ist es Mecklenburg zufolge nicht nur wahrscheinlich, sondern geradezu bestechend, dass sich der Autor bei einem *autobiographischen* Roman plagiativ bedient habe. Dies, so führt Mecklenburg seine Argumentation konsequent fort, könne man nicht nur dem Roman selbst entnehmen, sondern auch dem Beweggrund, weswegen Zaimoglu seinen Roman verfasst habe. Denn dieser habe sich *kalkulierend* des Themas der Migration angenommen, um mit seinem literarischen Werk ein gesellschaftliches Bedürfnis zu befriedigen und sich damit Erfolg zu verschaffen, *anstatt* Literatur zu betreiben. Diese Unterstellung entnimmt Mecklenburg dem Erfolg und der positiven Besprechung des Buches im öffentlichen Diskurs und schließt so *ex post* vom Erfolg auf die niedere Absicht des Autors. Für literarische Qualität von *Leyla* führt er das zwingende Argument seiner eigenen kritischen Bewertung an. Diese erklärt er zur Eigenschaft des Buchs, um so den Beweis zu führen, dass Zaimoglus niedere und antiliterarische Beweggründe sich in einem despektierlichen Werk niederschlagen müssen:

„Wenn Bücher dieses künstlerischen Formats und dieser sprachlichen Intensität [gemeint ist Özdamar *Das Leben ist eine Karawanserei*, Anm. N.E.] für ein Schreibprojekt ausgeschlachtet werden, das der Not des Stoffmangels und der Verführung durch ein marktgängiges Thema entsprungen sein mag, dann kann das nicht so gut ausgehen, wie es uns einige Kritiker weismachen wollen. Dem zähflüssigen, faden, konturlosen Gesamtduktus dieser ‚Leyla‘, an der literarisch nichts Aufregendes ist als der orientalische Name, könnten noch so viele Aufpfropfungen aus fremden Büchern keinen Blütenglanz geben.“¹⁰³⁰

Festzuhalten bleibt, dass auch Mecklenburg den oben ausgeführten Authentizitätsanspruch nicht negiert, sondern ihn und damit das autobiographische Schreiben gegen jede literaturwissenschaftliche Einsicht der letzten Jahrzehnte als Argument in seiner Polemik anwendet. Einzig die Schriftstellerin Monika Maron weist in ihrem Kommentar in die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* auf eine Differenz von literarischem Werk und authentischer Lebensgeschichte hin. So wundert sie sich, sie müsse in den Zeitungen lesen, dass Özdamar „ihre ganze Poesie und Lebenserfahrung, ihr Talent und ihre Intelligenz von Zaimoglus Tante aus dem türkischen Frauenwohnheim in der Stresemannstraße hat, wo türkische Frauen ihre türkischen Lebensgeschichten Emine offenbar in den Block diktieren haben“¹⁰³¹, und schließt daraus:

„Es geht also, so verstehe ich es, gar nicht um Literatur, um Sprache und Bilder, um das rätselhafte Gemisch aus Erfindung und Wirklichkeit [...], sondern es geht um türkische Allerweltsgeschichten, die jeder schreiben könnte, wenn er nur damals in den sechziger Jahren lange genug bei Zaimoglus Tante in der Stresemannstraße gesessen hätte.“¹⁰³²

In ihrem Kommentar, der darauf ausgerichtet ist, die schriftstellerische Individualität Özdamars und eine sich daraus ergebende literarische Einmaligkeit ihrer Werke herauszustellen, verweist Maron auf die Differenz von Literatur und Wirklichkeit. In diesem Sinne spricht sie den Autoren der Debatte implizit gar einen verstandesgemäßen Gebrauch und eine literaturkritische Kompetenz ab, wenn sie mutmaßt, „das deutsche Feuilleton sei schlichtweg verrückt geworden, weil es den Unterschied zwischen Literatur und Wirklichkeit entweder vergessen oder für bestimmte Regionen außer Kraft gesetzt hat“.¹⁰³³

¹⁰³⁰ Mecklenburg 2006: *Ein türkischer Literaturskandal in Deutschland?*

¹⁰³¹ Maron, Monika: *Emines Notizblock. Zum Streit um „Leyla“*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 135 vom 13.06.2006, S. 48.

¹⁰³² Ebd.

¹⁰³³ Ebd.

Die von Maron treffend formulierte Beobachtung, dass die Rezensenten auf der Identität von Literarizität und Authentizität bestehen, wirft also das Rätsel auf, wieso dies gerade in Bezug auf Zaimoglus Roman so allgemein vertreten wird. Damit eröffnet sich ebenso wie bei Lotz' Beurteilung einer immanenten Kongruenz von *Leyla* und der Reaktion im öffentlichen Diskurs die Frage danach, *was* anhand von Zaimoglus Migrationsgeschichte im Roman dargestellt wird.

2.2 Die fremde Kultur als archaischer Gesellschaftszusammenhang (Prolog)

Zaimoglus Roman *Leyla* ist in einem Prolog das metaphorische Bild eines Wolfsrudels vorangestellt, das auf Menschenjagd ist. Diese die folgende Geschichte rahmende Metaerzählung beginnt mit dem Satz: „Dies ist eine Geschichte aus der alten Zeit. Es ist aber keine alte Geschichte. In Gottes Namen“.¹⁰³⁴ Die Dialektik, den erzählten Stoff als historischen und zugleich gegenwärtig geltenden zu verorten, verweist schon an dieser Stelle auf eine Eigentümlichkeit der Verhältnisse, in denen die Erzählung spielt. Indem ihr *prima facie* eine widersprüchliche Charakteristik verliehen wird, kommt der historischen Verortung der Geschichte eine andere Bedeutung zu. Nicht die erzählte Geschichte selbst ist als historisch weit zurückliegend, sondern die Verhältnisse, die sie erzählt, sind als frühzeitliche zu verstehen. Dadurch, dass die zu erzählende Handlung in einer alten Zeit verortet wird, sind die Verhältnisse als *überkommene* charakterisiert.

Diese Spezifikation einer Archaik, die der Erzählung und damit ihrer fiktionalen Wirklichkeit als wesentlich bestimmendes Moment zukommt, in die Handlung und Figuren gesetzt sind, wird als solche zugleich als natürliche ins Recht gesetzt. In der dem Satz sich anschließenden Metapher des jagenden Wolfsrudels wird dies plausibel:

„Ein Wolfsrudel macht auf offenem Gelände Jagd auf einen Menschen. Auch andere Tiere sind geschickt, doch Wölfe sind Meister im Stöbern und Greifen. Ein Wolf greift das Opfer an [...] Er kennt die Richtung, in die er hetzt. Er fühlt in seinen Lefzen, daß er begehrt, und daß das Opfer erstarrt und auf ihn wartet. [...] Die Unwissenden glauben, die Wölfe seien die Meister der Feigheit. Dabei sind sie Meister der Wollust, denn sie kennen den Geschmack des warmen Fleisches. [...] Die Wölfe scheucht man nicht mit Feuer, sie achten nur immer darauf, daß sie nicht verbrennen. Ihre Augen spähen hinaus in die Nacht. Sie sind nicht schlau, sie sind nicht dumm: Sie sind Tiere, das reicht. Die Wölfe umkreisen die Beute, den Menschen. Sie sind unerbittlich. Ihr Angriff, ihr Verlangen, ihre schnappenden Zähne: Wie kann man den Jäger böse nennen? Wie kann man nur seine Unschuld opfern, daß man sich in der Not den Wölfen hingibt? Der Fraß heiligt diese Tiere.“¹⁰³⁵

In der Beschreibung, wie ein Wolfsrudel einen Menschen jagt, wird das Motiv zur Jagd erklärt und zugleich eine Gegenüberstellung vollzogen zwischen den Unwissenden, die glauben, und einer tatsächlichen ‚Wirklichkeit‘ über das Wesen des Wolfes. Nicht die *Feigheit* sei dessen treibende Kraft, sondern die *Wollust*. Die Beurteilung, dass der Wolf feige sei, ist die moralische Beurteilung einer Handlung unter dem Maßstab, was ihr angemessen sei. So verstanden diskreditierte sich des Wolfes Jagd, weil sie dem Maßstab zufolge *unlauter* und er selbst damit *böse* ist. Diese Interpretation wird in der Metapher obsolet. Zugleich wird die Implikation einer berechnenden Haltung zur eigenen Handlung abgelehnt, die sich aus dem Motiv der Feigheit ergibt. Mit der Begründung, der Wolf sei ein Meister der Wollust, und dem Verweis, dass er seinen Instinkt und Trieb nach Futter mit Genuss befriedige, wird die extensive Auslebung des Triebes in seine Natur verlagert. Das Jagdverhalten sei demnach nicht einer Kalkulation, einem reflektierend eingesetzten Willen oder einer wesensge-

¹⁰³⁴ Zaimoglu 2006: *Leyla*, S. 7.

¹⁰³⁵ Ebd., S. 7 f.

mäßen Bösartigkeit geschuldet, sondern verdanke sich einem *natürlichen* Trieb. In der rhetorischen Frage, wie man diesen Jäger böse nennen könne, wird also eine moralische Beurteilung des Wolfs abgelehnt und gleichzeitig sein „unerbittliches“, gegen die Existenz des Menschen gerichtetes Handeln als Jagdbeute dargestellt. Die im letzten Satz als Frage formulierte Anklage, wie man seine Unschuld opfern könne, indem man sich in der Not diesen Tieren hingebe, enthält zugleich eine Begründung durch die „Not“, die zwingt. Der Zustand nicht selbstgewählter widriger Umstände und die Hingabe, also sich willentlich zu opfern, werden so als Widerspruch gegensätzlicher Positionen anschaulich. Zugleich werden diese jedoch im Zusatz des Fraßes der Wölfe, der sich nicht auf eine der beiden Positionen bezieht, sondern den animalischen Trieb, das Geltendmachen der wesensgemäßen Natur zum Inhalt hat, ad absurdum geführt. Vom Standpunkt des Wolfes, der allein von seiner urtümlichen Natur bestimmt ist, gilt der von außen herangetragene moralische Standpunkt nicht. Er ist seinen Handlungen nicht immanent und daher auch nicht Motiv oder treibende Kraft. Insofern werden über die metaphorische Ineinssetzung des Wolfsrudels mit der alten Zeit, in der die Geschichte verortet wird, die Verhältnisse, die den erzählten Figuren als ihre Lebensumstände vorausgesetzt sind, als einer moralischen Wertung entzogene charakterisiert. Das Argument dafür ist ihre natürliche Existenz. Als diese sind sie zwar gegen den Menschen gerichtet und bilden daher inhumane Lebensverhältnisse, jedoch besitzen sie in ihrer Archaik eine natürliche Legitimation. Am Ende des Romans, als Leyla in Deutschland ankommt, wird die erläuterte Deutung der Identität des Wolfsrudels mit den kulturellen Lebensverhältnissen darüber kenntlich, dass Leylas Figur die Hoffnung ausspricht, dass das fremde Land, in das sie sich begibt, ihr nicht feindlich gegenüberstehen werde:

„Ich will dieses Land lieben, weil es vermißt werden will. Ich werde den Wolf streicheln, und er wird vielleicht die Hand nicht beißen, die ihm über das Rückenfell fährt.“¹⁰³⁶

Prolog und Ende des Romans bilden somit den Rahmen der Geschichte, in der Verhältnisse thematisiert werden, die in ihrer archaischen Ausgestaltung den in ihnen lebenden Individuen negativ gegenüberstehen. Zugleich wird eine moralische Wertung dieser Verhältnisse, von denen Handlung und Figurenwelt bestimmt sind, schon im Prolog als obsolet vorweggenommen. Insofern kündigt sich hier schon an, dass sich in der ästhetischen Konstruktion kein moralischer Gedanke Bahn bricht, der der erzählten Wirklichkeit einen konkreten Sinn verleihen würde. Vielmehr soll die im Roman gezeichnete Welt für sich stehen und ihre Notwendigkeit allein aus der Narration in ihrer Unmittelbarkeit erhalten.

2.3 Erzähltechnisches Verfahren und Figurengestaltung: Weltanschauung als Wirklichkeit

Durch das erzähltechnische Verfahren, die kulturellen Verhältnisse rein als Reflexionen der Figuren auf sie zu konstituieren, gestaltet sich, was im Prolog als Perspektive bereits angedeutet war. Die dort abgelehnte moralische Bewertung erfährt insofern ihre Entsprechung im Buch, als dass dort eine objektiv zu nennende Welt fehlt, die einer solchen Bewertung überhaupt unterzogen werden könnte. Wie oben schon angesprochen, überwiegt zwar die personale Erzählhaltung der Protagonistin, jedoch wird sie recht häufig von Introversionen und inneren Monologen anderer Figuren abgelöst. Dennoch verlässt der Roman niemals die Ebene der Figuren. *Ihre* Sicht auf die Verhältnisse ist

¹⁰³⁶ Ebd., S. 525.

das die fiktionale Wirklichkeit bestimmende Moment. So erscheinen die inszenierte Realität und die Reflexionen, Urteile und Introversionen der Figuren auf sie als ein und dasselbe; ihre Substanz besteht lediglich in den Weltanschauungen der Figuren.

Indem also die Welt des Romans ausschließlich aus der Sicht der Figuren auf sie dargestellt wird, wird der Beweis aller Sichtweisen als eben diese Wirklichkeit angeführt. Doch gelten deswegen alle Sichtweisen gleichermaßen, wirken dadurch egal und sind zugleich als Ausdruck der Verhältnisse, die sie reflektieren und die sich in ihren Handlungen widerspiegeln, ins Recht gesetzt. Denn allein ihre Existenz zeichnen die Verhältnisse als notwendig dieser Wirklichkeit entsprungene aus und sind damit legitim. Auf diese Art sind alle Figuren als Betroffene der Verhältnisse inszeniert, die sie zum Ausdruck bringen – durch die nicht durchgehaltene personale Erzählhaltung wird diese nur verdoppelt –, und diese Betroffenheit wird systematisch beibehalten, ohne dass ein Grund oder Maßstab vorgestellt wird, an dem sie sich messen könnte: Die inszenierte Wirklichkeit besteht ja gerade in nichts anderem als den Weltanschauungen der Figuren. Das einzig verbindende Moment aller handelnden Personen ist demnach das Verhältnis, aus dem sie stammen: ihre kulturelle Lebenswelt. Genau diese kulturelle Lebenswelt wird in den Reflektionen, den Urteilen der handelnden Figuren anschaulich, und genau sie macht sich in den Figuren als deren Notwendigkeit geltend. Sie sind Ausweis der Kultur, die durch sie wirkt und sich als ihre ihnen vorausgesetzten Lebensverhältnisse offenbart.

So werden in *Leyla* die anatolisch-türkischen Lebensverhältnisse durch das Panoptikum der gestalteten Figuren inszeniert, und zugleich offenbart sich in der Geschichte Leylas die in der archaischen kulturell-sittlichen Welt enthaltene subjektwidrige Brutalität des Überlebens. In den folgenden Kapiteln sollen anhand wesentlicher Momente von Leylas Lebensgeschichte die bisher erfolgten Bestimmungen eingeholt und die narrative Strategie des Romans erörtert werden. Diese besteht darin, die archaisch-kulturellen Verhältnisse als überkommene, antimoderne und subjektwidrige darzustellen.

2.4 Die Haltlosigkeit des (Über-)Lebens in den archaischen Verhältnissen

2.4.1 Das Gesetz individueller Gewalt: Der sittliche Zusammenhang der Familie und deren doppelte Negativität

Das Leben der Familie wird aus Leylas Perspektive erzählt. Zu Beginn des Romans ist sie etwa vier Jahre als. Ihr Leben wie das ihrer Geschwister und Mutter ist bestimmt durch das Gesetz des Familienoberhaupts. Durchgesetzt und verkörpert wird es durch den Vater Halid, der durch das ihm verliehene Gewaltmonopol den traditionellen Sittenzusammenhang der Familie ins Recht setzt. Von ihm hängt nicht nur ihre materielle Existenz ab, seinem Willen sind zugleich alle Familienmitglieder unterstellt. In der Figur Halids wirkt sich diese Sitte jedoch in negativer Weise auf die Familie aus. Das liegt zum einen an seinem Charakter und zum anderen daran, dass er sich aufgrund der sittlichen Verhältnissen ins Recht gesetzt sieht und auch ins Recht gesetzt wird.

Schon zu Beginn des Romans wird deutlich, wie Halids Charakter bestimmt ist und in welchem Verhältnis er zu seiner Familie steht. Tagtäglich bereiten sich seine Frau Emine, die Söhne Djengis und Tolga und die drei Töchter Yasmin, Selda und Leyla als immer wiederkehrendes, überzeitliches Ritual darauf vor, dass das Familienoberhaupt heimkommt:

„Meine Mutter ruft nach meiner zweiten Schwester, nach meinen beiden Brüdern. Ruhe muß einkehren, hier auf der Stelle, wir wissen es alle, jeder macht, was er muß [...] Er füllt den Türrahmen [...] Es ist die Stunde seiner Verrücktheit, seine

Faust saust auf meinen Kopf, er setzt mir mit Hieben zu. Yasmin schleudert er ins Hausinnere, ein Tritt genügt, um sie zum Wirbeln zu bringen. [...] Der Sühnestock saust auf uns herab, er macht ein Geräusch wie heftiger Wind. Er zeichnet mit dem Stock rote Finger auf unsere Haut. Es ist ihm egal, wo er zuschlägt, Hauptsache, er trifft. Nicht vorbei, noch nicht vorbei. [...] Er wirft mit einem harten Gegenstand aus seiner Jackentasche nach ihr [der Mutter, Anm. N.E.]. Ihre Angst ist echt, sie darf sich nicht wegducken.¹⁰³⁷

Die brutale Gewaltanwendung Halids wird als das bestimmende Moment des Lebens der Familie dargestellt. Vollständig seinem Willen ausgeliefert, obliegt es Halid, ob und wann er seine Familie züchtigt. Diese Totalität des Willens, die der Hausvater unerbittlich praktiziert und so zur Geltung bringt, macht ihn in Leylas Perspektive zur Verkörperung von Gewalt schlechthin. Ihr erscheint seine Figur als übermächtige und tyrannische Instanz, der sie ohnmächtig ausgeliefert ist. Als diese wird Halid durch Leyla, die ihn ob seiner Gewalt mit dementsprechenden Attributen bedenkt, anschaulich. So nennt sie ihn nur den „Mann meiner Mutter“¹⁰³⁸, den „Blutverspritzer“¹⁰³⁹, „Nährvater“¹⁰⁴⁰ oder „Prügler“¹⁰⁴¹. Die Gewalt, die Halid seiner Familie angedeihen lässt, wird in der Reflexion seiner Tochter aus dessen menschenverachtendem Wesen deduziert. So beschreibt sie Halid als animalische Figur und entkleidet seine Person so jeder Humanität. In einer Situation, in der er Leyla schlägt, offenbart sich sein unmenschliches Wesen durch sich selbst:

„Sein geschwärztes Gesicht ist plötzlich ganz nahe an meinem, der Atem, der seinem aufgerissenen Tiermaul entströmt, streift meine Stirn, sein Handrücken prallt auf meine Nase“.¹⁰⁴²

Durch die Art wie Leyla das Gesicht und den Atem des Vaters beschreibt, erscheint sein inneres Wesen in Entsprechung mit seiner körperlichen Äußerlichkeit. Die Börsartigkeit seiner Person beweist sich literarisch als von außen sichtbare, indem seine Figur animalische Züge annimmt. So macht sich Halids Gewalttätigkeit in Form körperlicher Merkmale als seine wesentliche Charaktereigenschaft plausibel. Die literarische Objektivität seiner so bestimmten Figur ist ästhetisch allein durch Leylas Interpretationen und Beschreibungen verbürgt.

Diese Darstellung von Halids Figur wird nicht zuletzt dadurch bestärkt, dass er als Vater die Mitglieder seiner Familie als bloße Objekte seines Willens betrachtet. Seine stete Gewaltanwendung erscheint in Leylas Augen daher auch als zweckfrei. Nicht nur ihre Charakterisierung von Halids Wutausbrüchen als „Verrücktheit“, auch die Willkür seiner täglichen Gewalt macht dies anschaulich. Ob er nun die vierjährige Leyla verprügelt, weil sie ihn nach Geld für Schulbücher fragt,¹⁰⁴³ oder seinen Sohn Djengis, der auf sein Geheiß eine Katze ersäuft und sie dann auf dem Friedhof begräbt¹⁰⁴⁴ – in allen Fällen ist ein jähzorniger brutaler Gewaltausbruch die Folge.

Der literarisch so vermittelte Eindruck, dass Halids willkürliche Gewaltanwendung einem Selbstzweck folgt und somit rein seiner Persönlichkeit geschuldet sei, wird jedoch relativiert. Denn indem Halid täglich häusliche Gewalt anwendet, wird ein Bedürfnis nach totaler Geltung seines Willens, also nach absoluter und nicht zu hinterfragender Herrschaft seiner Person in der Familie deutlich. Die Legitimation dafür entnimmt Halid dem ihm durch die Tradition gegebenen Recht, die eigene Familie als Eigentum zu betrachten und zu behandeln. Konsequenterweise praktiziert Halid dieses Recht in

¹⁰³⁷ Ebd., S. 11.

¹⁰³⁸ Ebd., S. 36.

¹⁰³⁹ Ebd.

¹⁰⁴⁰ Ebd., S. 227.

¹⁰⁴¹ Ebd., S. 499.

¹⁰⁴² Ebd., S. 17.

¹⁰⁴³ Vgl. ebd., S. 17.

¹⁰⁴⁴ Vgl. ebd., S. 79 f.

seinem Sinne, bringt es brutal gegen seine Familie in Anschlag und rechtfertigt sich sogleich mit dem Hinweis auf Sitte und Religion:

„Er riecht an dem Essen, von dem er fünf Bissen probiert hat, er riecht an dem Reis, an den weißen Bohnen, am Maulbeerkompott, er lässt sich viel Zeit dabei. Plötzlich fährt er hoch, greift die Kupferplatte, geht durch den Flur und wirft sie auf den Hinterhof. Sobald er das Zimmer betritt, schreit er meine Mutter an: Deine Scheiße setzt du mir als Essen vor! Meine Ausscheidung hätte besser geschmeckt! Meine Mutter kann sich vor ihm nicht verstecken, sie kann nur ihren Kopf schützen, damit seine Schläge nicht großes Unheil anrichten. Als es vorbei ist, holt der Mann meiner Mutter das heilige Buch aus der Stofftasche über dem Kopfende seines Bodenbettes, schlägt es auf und tut so, als hätte er die richtige Stelle beim ersten Aufschlagen gefunden. Hier steht es, schreit er, ihr seid meine Untergebenen. Der Schlüssel zum Paradies ist in meinen Händen, ihr Hundebrut. [...] Der Vater ist Herr des Weibes und der Kinder ... Der Vater ist euer Fürst. [...] Das steht alles im Koran, ihr Dämonenbrut!“¹⁰⁴⁵

Die islamischen Glaubensregeln im Koran werden von Halid als Legitimation seines Machtanspruchs benutzt. Jedoch offenbart sich an Leylas Bemerkung, dass Halid zum einen Analphabet ist und zum anderen willkürlich eine Stelle im Buch aufschlägt und so tut, als ob er lese, dass sich in dem religiösen Regelwerk sein Herrschaftsanspruch so nicht explizit wiederfindet, sondern von ihm vielmehr instrumentell eingesetzt wird.

Insofern erscheint also Halids egomanisch inszenierte Figur einerseits als personifizierte Bösartigkeit, und zugleich ist dieses Verhältnis des Vaters zu sich und seinen gewalttätigen Handlungen ein unentschiedenes. Denn indem Halid sich seine Handlungen durch eine in Sitte und Tradition begründete Rechtmäßigkeit plausibel macht, kommt seiner Gewalt ein instrumenteller Charakter zu. So zieht er aus den ihm kulturell vorausgesetzten Rechten und Pflichten der gesellschaftlich herrschenden Sitten, die ihn als Oberhaupt der Familie legitimieren, den *Schluss* seiner absoluten Gewalthoheit über die eigene Familie.

Diese Demonstration seiner Macht praktiziert Halid, indem er sich beständig versichert, dass der Wille seiner Frau und Kinder ihm unterworfen sind. Deutlich wird dies an den Familienmitgliedern, deren Ohnmacht Leyla reflektiert:

„Er ist der Kopf, und wir sind der Körper, ohne ihn sind wir nichts. Wir schwirren wie Schmeißfliegen über dem Abortloch. Er läßt uns am Leben, er rupft uns einen Flügel und besieht das Wunder, daß er vollbracht hat. [...] Am liebsten würde er uns zum Betteln in die große Stadt Istanbul schicken; er hat es satt, die Münder zu stopfen, er hat es satt, uns atmen zu lassen. Sein Wille geschieht, Demut und Gehorsam.“¹⁰⁴⁶

In ihrer Sicht auf die Familienverhältnisse offenbart sich nicht nur die Abhängigkeit aller vom Willen Halids. Sie wird darüber hinaus als Tatsache, der niemand etwas entgegensetzen kann, anschaulich. Obwohl in der Narration Halids *Missbrauch*¹⁰⁴⁷ deutlich wird, denn sein Übergang entspricht nicht den Sitten, schützt ihn die Tradition. Die Ausweglosigkeit des rein negativen Verhältnisses seiner Familie zu Halid *gründet* nämlich in der prinzipiellen Rechtmäßigkeit der patriarchalen Verhältnisse. Zwar wird es in seiner negativen Ausgestaltung von Leyla kritisch beurteilt:

¹⁰⁴⁵ Zaimoglu: *Leyla*, S. 81 f.

¹⁰⁴⁶ Ebd., S. 102.

¹⁰⁴⁷ Leyla, die mit ihrer Mutter und ihren Schwestern im Hamam, dem türkischen Bad, sich mit anderen Frauen treffen, erfahren von ihrer Nachbarin Fatma Hanim, dass ein „Mann, der seine Frau schlägt [...] ein Hund“ ist. Zwar hat der Wille des Mannes als Oberhaupt der Familie zu gelten, jedoch im Sinne der Familie, was Gewaltanwendung prinzipiell ausschließt, diese aber nicht verhindern kann. (Vgl. ebd., S. 189.)

„Mein Nährvater ist der Hausvater, er hält mich, meine Schwestern und Brüder, und meine Mutter auch, wie seine Leibeigenen. Sechs blinde, Taubstumme und Krüppel zittern unter seinem Sühnestock.“¹⁰⁴⁸

Dennoch ist die Gewalthoheit des Familienoberhaupts als tatsächlich nirgends bestrittene ins Recht gesetzt und wird selbst von Leylas Mutter bis zum Tod Halids befolgt. Als dieser im Gefängnis sitzt, nimmt zudem sein ältester Sohn Djengis seine Rolle ein und überwacht, dass die väterlichen Gesetze in der Familie gelten. Abgesehen von Djengis folgt der Rest der Familie Halid zwar nur deshalb, weil alle seiner Gewalt ohnmächtig ausgeliefert sind, doch selbst die Möglichkeit einer Flucht, zu der Leyla und ihre Geschwister ihre Mutter in einem Moment überreden wollen, ist aufgrund der Verhältnisse nicht möglich.¹⁰⁴⁹ Denn in diesen gilt das Gesetz des Patriarchats und wird selbst von der Staatsmacht – die dem Erzählverfahren entsprechend ausschließlich in Gestalt einzelner Figuren zur Geltung kommt – prinzipiell nicht infrage gestellt. Einzig in zwei Situationen wird Halid durch Staatsbeamte in seinem Recht als Familienoberhaupt in die Schranken verwiesen. Dies geschieht jedoch auch nur, weil es jeweils bestimmte Personen sind, die ein Interesse daran haben, dass Leyla einmal die Schule besucht und ein anderes Mal an einem Schulausflug teilnehmen kann. In ersterer Situation ist es Leylas Lehrer, der sich ob seines Idealismus für ihre Bildung einsetzt und mit einem Gendarm in das Haus Halids kommt, um sie zur Schule abzuholen:

„Wollt ihr uns festnehmen? sagt meine Mutter. Ihr hättet es verdient, sagt der Gendarm [...], wieso werden Gesetze erlassen? Ich hoffe, du hörst mir jetzt zu, Halid [...] Wenn mir [...] zu Ohren kommt, daß du dieses Mädchen daran hinderst, zur Schule zu gehen, werde ich mit Verstärkung [...] anrücken. [...] Niemand legt sich mit der Gendarmerie an.“¹⁰⁵⁰

Um Halid davon zu überzeugen, seine Tochter in die Schule zu schicken, muss der Lehrer nicht nur mit Polizeipräsenz dafür werben. Der Gendarm muss darüber hinaus Halid mit seiner Staatsgewalt drohen, die dessen Existenz und guten Ruf zerstören könne. In der zweiten Situation ist es Leylas Schuldirektor, der ihn – auch wieder nur mit der Drohung der Staatsgewalt, die Halid ins Gefängnis stecke, wenn er der amtlichen Entscheidung nicht stattgibt – erst bittet und dann mit seiner ganzen Autorität als Direktor anweist, Leyla mit auf den Schulausflug gehen zu lassen. Nur weil der Direktor, wie auch Halid, dem Staat einen Eid geschworen hat, hält sich dieser zurück, ihn zu verprügeln:

„Halid sieht auf den Silberknäuf herunter und stellt sich vor, wie der Kopf des Bürokraten unter der Wucht eines einzigen Hiebes aufplatzt, wie das Blut sich auf die Papiere ergießt, in denen er vorgibt, zu lesen. [...] Auch Halid hat einen Schwur auf diese Fahne abgelegt, der Schwur bindet ihn auf Lebenszeit. Um der Fahne willen, denkt er, um des Schwurs willen werde ich weichen [...]“¹⁰⁵¹

Obwohl also der Direktor Halid seinen Willen aufzwingt, indem er ihn darauf aufmerksam macht, dass „Staatsrecht [...] Verwandtschaftsrecht“ bricht, „das sind Gesetze, an die wir uns alle halten müssen“, folgt Halid doch nur seinem eigenen Gesetz: „Du hast nicht über mein Eigentum zu bestimmen, Direktor, sagt Halid. Wir reden über deine Tochter, Kerl und wenn Eigentum, dann ist sie

¹⁰⁴⁸ Ebd., S. 227.

¹⁰⁴⁹ Als Leylas Mutter vor ihrer Geburt mit ihren Schwestern vor Halid nach Amerika flüchten will, verprügelt er sie. So bleibt Leylas Mutter nichts anderes übrig als im „verfluchte[n] Land“, welches ihr zudem durch Soldaten Mutter und Vater nahm, zu bleiben. Diese Ausweglosigkeit ist somit Resultat der kulturellen Verhältnisse und brutal kriegerischen Ereignisse. (Vgl. ebd., S. 195 f.)

¹⁰⁵⁰ Ebd., S. 98 f.

¹⁰⁵¹ Ebd., S. 215.

Eigentum des Staates.¹⁰⁵² Das wiederum sieht er entgegen jeden staatlichen Anspruchs im traditionellen Sittenrecht gerechtfertigt.¹⁰⁵³

Obwohl also Halids prinzipielles Recht, die Gewalthoheit über seine Familie auszuüben, durch Sitte und Tradition geschützt ist und selbst durch Vertreter der Staatsgewalt nur situativ außer Kraft gesetzt wird, erweist sich sein Umgang mit der ihm durch die Tradition verliehenen Gewalt als *normwidrig*. In der Narration wird dementsprechend auf die Darstellung Wert gelegt, dass Halid sein ihm selbstverständlich vorausgesetztes und durch Sitte und Tradition legitimes Recht als familiäres Gewaltmonopol benutzt, um sich von seiner Familie zu nehmen, was *er* will. Plausibel gemacht wird dies durch seine offensichtlichen Verstöße. So vergewaltigt er beispielsweise seine Tochter Selda, lässt das gezeugte Kind von seinem Sohn Djengis töten und in der Nacht vergraben.

Kumulativ in Szene gesetzt ist Halids Missbrauch jedoch in einer Szene, in der er Leyla auf der Treppe begegnet, nachdem er von der geplanten Heirat mit Metin erfahren hat. In dieser Situation wird seine Person nicht von Leyla beschrieben. Die Charakteristik seiner Figur zeigt sich vielmehr durch seine eigenen Gedanken:

„[U]nd da er sie sieht, in Erwartung eines baldigen Glücks, da er den Freuden-schimmer in ihren Augen entdeckt, will er sie gegen die Wand drücken und auf ihre Stelle unter dem Rockbund schlagen, seine Männerfaust, die seinem Tochterflittchen jede Lust austreibt. [...] ein fester Zugriff, und er bräche ihr das Genick und schleuderte den seelenlosen Körper hinab auf den Boden. Später vielleicht, ein anderes Mal, in einem anderen Augenblick.“¹⁰⁵⁴

Halids Figur offenbart sich als allein von einem Bedürfnis beherrscht: zu verhindern, dass das Eigentum, als das er seine Tochter betrachtet, sich seinem Willen dadurch entzieht, dass sie ihr eigenes Interesse erfüllt. Dass Leyla durch die Heirat mit Metin für sich den Anspruch erhebt, glücklich zu werden, genügt dem Vater, ihren Tod zu erwägen. Er betrachtet also Leylas gesamte Person – ihren Tod inbegriffen – als ausschließlich für seinen und aus seinem Willen existierende. *Sein Anspruch* auf die Familie als sein Eigentum erweist sich damit als die *pervertierte* Instrumentalisierung traditioneller Rechte.

Halids ist also in Leylas Beschreibungen und der Darstellung seiner eigenen Gedanken in extremer Form als ein Gewalttäter inszeniert, dessen Gewaltakte ihre Schranken ausschließlich in nur unwesentlich zur Anwendung kommenden rechtstaatlichen Gesetzen finden. Seinen Willen dagegen – das einzige für Halid relevante Gesetz – legitimiert seine Figur durch die Tradition. Insofern bewegt sich Halid zwar innerhalb der Kultur mit einer unverhältnismäßig brutalen Art, bezogen auf die sittlichen Gesetze und Ehrvorstellungen in der Kleinstadt darf er sie aber zumindest prinzipiell ungehindert und ungestraft ausleben.¹⁰⁵⁵

So konstruiert und ästhetisch in Szene gesetzt, bietet seine Figur keinen Anhaltspunkt für eine positive Identifikation. Dadurch, dass Halids Verhalten ihn zum Feind seiner Familie macht, ist auch sein Tod kein von seinen Kindern oder seiner Frau bedauertes Ereignis. Indem er ein lang gehütetes Familiengeheimnis lüftet, rechtfertigt er jedoch seine Person auf seinem Sterbebett. Halid deutet an, dass seine Verwandtschaft, nachdem sie von russischen Soldaten aus dem Kaukasus vertrieben worden ist, an späteren Konflikten in der Türkei beteiligt war. Er selbst musste beobachten, wie

¹⁰⁵² Ebd., S. 213 f.

¹⁰⁵³ Ebd., S. 214 f.

¹⁰⁵⁴ Ebd., S. 298.

¹⁰⁵⁵ Erst als Metin Leyla geheiratet hat, lässt dieser es nicht mehr zu, dass Halid sie schlägt. Durch die Heirat hat er keinen Einfluss mehr auf die junge Frau, sie ist nunmehr Metins Willen untergeordnet. Als Leyla zu ihrer Familie zurückgeht, weil Metin Arbeit sucht, erhebt sie sogar die Stimme gegen Halid: „Er nennt mich eine faule Ware, die der Käufer reklamiert habe, er lacht und zeigt seine tabakzerfressenen Zähne. Ich bin nicht mehr ihm unterworfen, also habe ich ihm widersprochen“ (Ebd., S. 401.)

Emine von Soldaten der Partei, der auch seine Verwandten angehörten, vergewaltigt und ihre Brüder und ihr Vater ermordet wurden. Obwohl seine Frau vor der Ehe keine Jungfrau mehr war, heiratet Halid sie und bekundet an seinem Sterbebett seine widersprüchliche Liebe:

„Was wäre ein Schicksal wert, was dich in meinem Herzen nicht vorsieht? spricht mein Vater, dich habe ich erkannt. Dich habe ich geliebt, Frau. [...] Du warst keine Jungfrau mehr, als ich dich geheiratet habe. Ich war vernarrt in dich. Kein Mann hätte dich genommen ... nicht in dem Zustand, indem du warst. Sie hätten dich vielleicht mit Steinen vertrieben oder mit dornigen Stengeln gepeitscht. Was nützt die Schönheit, wenn die Gedanken verschmutzt sind?“¹⁰⁵⁶

Am Ende seines Lebens offenbart Halid seinen Kindern den Beweggrund seines negativen Verhältnisses zu seiner Familie. Auf widersprüchliche Weise drückt er so seine Liebe zu seiner Frau aus, der er das Schicksal einer Vertriebenen erspart hat und zugleich seine Liebe zu ihr durch ihre Schändung für immer kontaminiert sah. Das Wissen, dass seine Frau und seine Kinder die Schande einer ‚verunreinigten‘ Ehe sind, der sich Halid zugleich verpflichtet sieht, begründet demnach sein Verhalten. So *rechtfertigt* er die Brutalität gegenüber seiner Frau und seinen Kindern auch an seinem Sterbebett mit von ihm vertretenen kulturellen Geboten und Vorstellungen.

Insofern erscheint die brutale, auf Unterwerfung des Willens ausgerichtete Gewalt des Vaters als zwar nicht durch die Sitten und Traditionen legitimierte, jedoch in ihnen *begründete*. Die auf Herrschaft und absolute Geltung des eigenen Willens ausgelegte Gewaltanwendung von Halid erfährt dadurch keine Zurücknahme; seine Figur konstituiert sich als hyperbolisch inszenierte Feindlichkeit. Diese wird jedoch nur aufgrund der kulturell bestimmten Lebenswelt, die der Roman inszeniert, in dieser Konsequenz möglich. Die traditionellen und sittlichen Gebote liefern die Mittel, derer sich Halid in einer menschenverachtenden Weise bedient.

Zugleich wird diese Charakteristik auf seine primitive und ausschließlich gefühls- und befindlichkeitsgeleitete Person zurückgeführt.¹⁰⁵⁷ Zu seiner brutalen Herrschsucht gesellen sich ein egomanisches Ehrgefühl und ein unbedingter Stolz. Jedoch sind es ebenso diese den kulturellen Verhältnissen entsprungenen und zugleich von Halid in subjektfeindlicher Weise praktizierten Ehrvorstellungen, die einen Grund für die immerfort negativen *materiellen* Verhältnisse der Familie darstellen. Beispielsweise verliert er seinen Beruf als niederer Bahnbeamter, weil er Akten verbrennt und zu stolz ist, dieses Vergehen einzugestehen:

„Wer will sich um Papierhaufen kümmern, sagt er, sollen sie mal sehen, wie sie ohne mich auskommen. Ich habe die Akten verbrannt, ich habe sie in den Ofen gesteckt. Und da ruft doch mein Dienstherr den großen Inspekteur aus der Großstadt herbei. Der will mir Benehmen beibringen! Sitzt er an meinem Schreibtisch und tut so, als würde er in meiner Personalakte blättern. Ich bin gegangen, so einfach ist das ...“¹⁰⁵⁸

Die Ehre verbietet es ihm, für die materielle Situation der Familie den eigenen Stolz zurückzunehmen. Dies zeigt sich ebenso an Halids Geschäftstätigkeiten, mit denen er versucht Geld zu verdienen. Mit dem Ankauf einer großen Menge Orangen versucht er sich mit zwei einfältigen Handlangern als Händler; sein erster Kunde jedoch will ihm keine Kilos abnehmen: „Halid und die beiden Männer sind außer sich vor Wut. Ihr Ehrgesetz sieht vor, daß man die Raupe in der Puppe töten

¹⁰⁵⁶ Ebd., S. 519.

¹⁰⁵⁷ Halids unzivilisierte Figur kommt beispielsweise im Gespräch mit dem Direktor zur Geltung. Worte wie „imponieren“, „Formulierungen“ oder „indiskret“ versteht er nicht und verlangt stattdessen von dem Direktor: „lassen Sie diese neumodischen Worte, sprechen wir hier doch von Mann zu Mann.“ (Ebd., S. 211.)

¹⁰⁵⁸ Ebd., S. 12.

soll, und jede Ehrverletzung muß sofort geahndet werden.¹⁰⁵⁹ Wiederum ist es Halids Ehrvorstellung, die ihn so wütend macht, dass er den Kunden verprügeln will, sich damit seiner Kundschaft, auf die er angewiesen ist, entledigt und zudem aus dem misslungenen Geschäft eine Darbietung des eigenen Wohlstands macht. Anstatt der hungernden Familie die Orangen zukommen zu lassen, lässt Halid sie in seinem Vorgarten – den Blicken der Nachbarn ausgeliefert – verrotten:

„Am nächsten Tag schauen wir hinaus, unsere Augenlust können wir nicht stillen, er hat hinter sich abgeschlossen und die Fenster zugenagelt, sein Ausgehverbot gilt für zwei Tage. Die Früchte verderben und locken Fliegen an. Die Nachbarn bleiben vor dem Haus stehen, sie rühren sich nicht, sie sind ergriffen. Es gefällt dem Mann meiner Mutter, daß er seinen Reichtum ausstellt, auch wenn er nur mit Münzen in der Hosentasche klimpern kann.“¹⁰⁶⁰

In Halids Verständnis von Ehre ist der Hunger seiner Familie nicht unehrenhaft. Das Bedürfnis der Kinder und seiner Frau nach dem Obst gilt ihm im Verhältnis zu der Ausstellung seiner Ehre, die darin besteht, materielle Unabhängigkeit zu demonstrieren, vielmehr überhaupt nichts. Dabei ist die tatsächliche materielle Situation der Ausgangspunkt für Halids Ehrvorstellung: Je weniger er hat, desto mehr kommt es ihm darauf an, seinen Stolz und seine Ehre unabhängig von seiner Armut zu beweisen. Doch selbst als Halid mit einem Geschäft so viel Geld verdient, dass er sich einen Laden mieten kann und sich Visitenkarten machen lässt, die ihn als „Amerika-Exporteur“ auszeichnen, hat dies keine positiven Konsequenzen für seine Familie. Als Hausherr hat Halid das Recht, alles Geld, was er oder die Familienmitglieder verdienen¹⁰⁶¹, seinem Willen gemäß auszugeben, und er tut dies dementsprechend: „Das Geld versäuft er. Yasmin, Selda und ich müssen mit den Lebensmittelkarten für Gries und Mehl Schlange stehen, oft einen halben Tag [...]“¹⁰⁶² Schon kurze Zeit später ist jedoch auch das Geld weg, was Halid verdient hat, und er lässt sich auf ein illegales Geschäft mit Opium ein. Als Handlanger des Polizeipräsidenten soll er mithelfen, durch einen Plan den Bauern das Opium, welches sie verkaufen, zu entreißen. Da sich der Verhandlungsführer jedoch selbst bei der Polizei anzeigt, scheitert der Plan. Der Polizeipräsident wird versetzt, und Halid landet im Gefängnis. Leyla und ihre Familie bleiben ohne den Ernährer in Armut zurück: „[D]ieses Elend haben wir ihm zu verdanken. Unsere Armut stinkt zum Himmel“¹⁰⁶³, reflektiert die älteste Tochter Yasmin die Situation der Familie. Halids unbändiger Stolz veranlasst ihn zudem zu gefühlsgeliteten Handlungen, sodass er einem ehemaligen Minister, der für seinen Sohn um Leylas Hand anhält, nur deswegen seinen Antrag abschlägt, da er bei dem Telefongespräch überfordert ist und sich zudem von dem herrischen Ton des ehemaligen Ministers in seiner Ehre gekränkt sieht:

„Halid zuckt zusammen, er kommt sich vor wie ein Soldat bei der Nachtwache, er hat Kopfschmerzen, und der Hörer in seiner Hand fühlt sich an wie ein Oberschenkelknochen, in dessen Schaftende er hineinspricht und aus dessen anderem Ende die schneidende Stimme des Bürokraten sich in sein Ohr bohrt [...] Hör mal zu, Brautwerber, schreit Halid [...], ich pfeife auf dich. Solange ich lebe, wirst du nichts beschließen.“¹⁰⁶⁴

¹⁰⁵⁹ Ebd., S. 28 f.

¹⁰⁶⁰ Ebd., S. 31 f.

¹⁰⁶¹ So schickt er seine beiden Söhne an den Bahnhof, wo sie Säcke stapeln, und sie „bekommen kein Taschengeld, die Kommissionsgebühr wandert in Halids Tasche, er hat Einnahmen und Ausgaben, er ernährt die Familie.“ (Ebd., S. 24.) Ebenso lässt er seine Töchter Handnäharbeiten für die Nachbarin Senem Hanım verrichten und „die Piaster, die sie verdienen geben sie dir, dem Herrn des Hauses, ab.“ (Ebd., S. 20)

¹⁰⁶² Ebd., S. 122.

¹⁰⁶³ Ebd., S. 161.

¹⁰⁶⁴ Ebd., S. 278.

Selbst als Halid nach dem Umzug der Familie nach Istanbul durch die Ehe seines Sohnes Djengis mit der Tochter eines ehemaligen Generals von allen materiellen Sorgen befreit ist und erfolgreich einen Feinkostladen führt, verliert er aufgrund von geschäftlicher Naivität, gepaart mit einem überheblichen Selbstbewusstsein, sein Geschäft und zieht die Familie in bittere Armut.¹⁰⁶⁵ Indem also Halids Handeln, welches sich aus einem archaischen Ehrbewusstsein speist, vollständig von den daraus sich ergebenden Gefühlen und Befindlichkeiten geleitet ist, er sich zudem als primitiver und egomanischer Analphabet erweist, sind seine Handlungen selbst irrational, führen unaufhörlich zum Scheitern und werden so als Grund für die materiell beständig prekäre Lage der Familie inszeniert. Auf die Art beweist sich die kulturelle Lebensart Halids, in der seine Handlungen begründet liegen, im immerwährenden Scheitern seiner Figur als Irrationalismus *und* sein menschenverachtender Charakter zudem als durch die traditionellen Sittengesetze in seiner gewalttätigen Brutalität freigesetzt. Insofern äußert sich in dieser die Familie konstituierenden und sie vollständig beherrschenden traditionellen Sitte des Patriarchats die doppelte Negativität der kulturellen Verhältnisse: Als Familienvater setzt Halid seinen durch die Tradition gegenüber seiner Familie ins Recht gesetzten Willen mit aller subjektfeindlichen Gewalt durch und betrachtet und behandelt sie als von seinem Willen abhängiges Eigentum. In seiner Rolle als Sicherer des materiellen Überlebens der Familie scheitert er, weil er ihre Bedürfnisse entweder mit dem Geld, was er hat, nicht bedient oder weil er seine Familie aufgrund seines überheblichen Stolzes und seiner moralischen Ehrvorstellungen stets aufs Neue in größere Armut führt.

2.4.2 Die Fatalität der alten Gesetze

Während Leylas Vater Halid seine eigenen Hausgesetze praktiziert, verkörpern sich in ihrer Mutter Emine Wille und Tradition als übereinstimmende. Ihre Figur ist das Spiegelbild der traditionellen Vorstellungen, kulturellen Eigenarten und sittlichen Gebote. Von ihr lernt Leyla, dass vor allem eines dem sittlichen Gesetz entspricht: Gehorsam. In ihrer archaischen Art macht sie dies ihrer kleinen Tochter dadurch plausibel, dass die Strafe für Ungehorsam sich sogleich körperlich auswirke. Insofern verweist Emine auf ein Sittengesetz, welches außerhalb individueller Willensbekundung steht und als transzendente Regel zu befolgen ist. Als Leyla ihren eigenen Willen bekundet, ihre Unterhose nicht tragen zu wollen, bestraft sie ihre Mutter dafür und begründet dies mit dem Verweis auf das Gesetz:

„Meine Unterhose zwickt, sage ich, sie ist ein Ungezieferbeutel, ich will sie nicht mehr tragen. Das ist also dein letztes Wort? Die Ungeziefer beißen mich, sage ich. Sie greift zum Reisigbesen, legt das Besenende auf das heiße Schwarzblech [...] Ich muß mich umdrehen und die Hemdhose schürzen, sie versetzt mir ein paar Schläge [...] Du hast die Strafe verdient, sagt meine Mutter, dein Gesicht wird verwarzen, wenn du die Alten und das Gesetz nicht beachtest.“¹⁰⁶⁶

Leylas darauffolgende Frage, ob das Gesetz sei, Unterhosen zu tragen, verweist zum einen auf die naive Stellung des Kindes – Leyla bezieht den abstrakten Gehalt der Erklärung ihrer Mutter auf die konkrete Situation. Zum anderen jedoch wird in Emines Begründung der Strafe erkenntlich, *worin* das „Gesetz“ besteht. Es ist die fraglose Unterordnung unter die Autorität der Tradition und der

¹⁰⁶⁵ So vertreibt der alkoholsüchtige Halid gar seine Ehefrau, die er nicht mehr ernähren will. Leylas Mann, der ebenfalls in großer Armut lebt, nimmt sie alle auf: „Die Kälte setzt uns zu, dem Schönen und mir, Schafak Bey und meiner Mutter. Ihr Mann hat sie wieder einmal davongejagt, zwei Menschen könnten nicht von einer Brotrinde nagen, sie solle sich zu ihrer Hundetochter scheren.“ (Ebd., S. 474.)

¹⁰⁶⁶ Ebd., S. 41 f.

Sitte. Die Übereinstimmung von Wille und Gehorsam am Maßstab des Sittengesetzes, das über allen individuellen Bedürfnissen steht beziehungsweise vor jeder Willensbekundung den Rahmen für diesen bildet, ist der abstrakte Gehalt, den Leylas Mutter ihr nicht nur vermittelt, sondern als Personifizierung aller sittlich-traditionellen Vorschriften und Ansichten vorlebt. Deutlich wird dies darin, wie Leyla ihre Lebenssituation mit ihrer Mutter beurteilt, als diese ihr die Haare kämmt:

„Lange Zeit muß ich vor ihr sitzen [...]. Jasminduft ihrer Hände. Und dann beendet sie das Gebet und stimmt den Gesang der Hirtinnen an, ein altes Lied aus alter Zeit. Gerüche, Gerüche und Gebete: das ist mein Haus.“¹⁰⁶⁷

So erklärt sich Emine den ihr zugewiesenen Platz in der Familie mittels mystisch und moralisch-religiöser Reflexionen. All ihre alltäglichen Handlungen und die Geschehnisse in ihrer Umwelt werden begleitet von Verweisen auf Gebote oder von mystischen Vorstellungen und Deutungen. Dies zeigt sich etwa beim Bügeln der Wäsche: „Ein Gesetz unseres Hauses lautet: Es zeugt von Hochmut, wenn eine Frau gepreßte Kleider trägt. Weiße Wäsche ist eine Ehre für Frauen“¹⁰⁶⁸, in der Deutung des Wetters: „Es fällt ein heftiger Regen in der Nacht. [...] Das ist der Lärm der Hölle, in der die Seelen gedrängt stehen, weil es den Menschen besser gefällt, im Diesseits die Lippen zum Pfeifen zu spitzen, als zu beten“¹⁰⁶⁹ oder in Hausgesetzen: „Wenn meine Mutter weiß, dass ein Gast kommt, dreht sie den Spiegel um. Ein schlechter Mensch, der in den Spiegel des Hauses schaut, hinterläßt den Abdruck seiner Bosheit, und das Böse strahlt auf die Hausbewohner und verleitet sie zur Niedertracht.“¹⁰⁷⁰

In Emine's Perspektive auf die Dinge spiegelt sich also die gesamte Facette der Tradition, der kulturellen Vorstellungen und sittlichen Gebote, die allesamt von religiös-mystischen Begründungen dafür geprägt sind, dass Gehorsam sinnvoll ist. Die Unterordnung des eigenen Willens wird als Pflichtverhältnis zu einer übernatürlichen Instanz dargestellt, die dieser und der eigenen Lebenslage einen Sinn verleiht. So beurteilt Emine beispielsweise die familiäre Armut mit der Einsicht eines Gläubigen, dass das eigene Überleben vom Willen einer transzendentalen Kraft abhängig sei: „Gott, der Leben einhaucht und Leben schenkt, wird schon für die Nahrung sorgen, sagt sie.“¹⁰⁷¹

Diese Einsicht von Leylas Mutter in die höhere Zweckbestimmung ihrer eigenen Existenz, die sie mit aller Glaubensstärke verfolgt, macht sie zum einen zur paradigmatischen Figur der archaischen Lebensverhältnisse. Zum anderen jedoch ist es eben auch jene strikte Unterwerfung Emine's unter eine vorgegebene traditionelle Ordnung, der sie sich als Allgrund fügt und fügen will, die ihr Leben unter ihrem brutalen Mann als Schicksal alternativlos werden lässt.¹⁰⁷² Diese Alternativlosigkeit, mit der Emine die Welt betrachtet, wird in einer Situation deutlich, in der ihr Sohn Tolga, der mit seinen aufklärerischen Ideen gegen die archaischen Glaubensvorstellungen eine Gegenposition vertritt, einen Mann kritisiert, der seinen verrückten Sohn als Besessenen vorführt:

„Solche Idioten brauchen eine tüchtige Alphabetisierungskampagne, sagt er [...] Frevle nicht, sagt meine Mutter, du kannst dich nicht mit dem Priester messen. Will

¹⁰⁶⁷ Ebd., S. 97.

¹⁰⁶⁸ Ebd., S. 38.

¹⁰⁶⁹ Ebd., S. 30.

¹⁰⁷⁰ Ebd., S. 86.

¹⁰⁷¹ Ebd., S. 23.

¹⁰⁷² Diese Einsicht in eine Alternativlosigkeit ist allerdings auch eine, die nicht ohne Gewalt zustande gekommen ist. Ihre Eltern und Brüder starben durch die Hand von Soldaten, und der einzige Versuch das „verfluchte Land“ zu verlassen – Emine's Schwestern, die wie sie überlebten, flüchteten in die USA und kamen wieder, um sie ebenfalls zu holen –, endet dramatisch: „Sie waren Amerikanerinnen geworden. Sie wollten mich unbedingt mitnehmen [...] Du, Yasmin, warst noch sehr klein, und euch gab es noch nicht. Ich wollte meine einzige Tochter schnappen und fliehen ins Land Amerika. Er hat mich geschnappt. Prügelte auf mich ein, prügelte auf meine Schwestern ein und jagte sie fort. Sie gingen, ich blieb.“ (Ebd., S. 196.) Auch im praktischen Umgang mit den Verhältnissen, die Emine feindlich gegenüberstehen, erweist sich ihr Versuch einer selbstbestimmten Flucht als Illusion.

ich das? Er hat zum Beispiel diesen Kerl da draußen dazu verleitet, seinen Sohn zu vermarkten. Ich frage dich Mutter: Ist das rechtens? Recht und Unrecht – was weiß ich. [...] Dein Bruder glaubt, er kann das Gesetz besiegen, sagt meine Mutter, doch die Tradition ist stärker. Das sagt Djengis auch. Ach Djengis, sagt sie, er glaubt, er ist unbesiegbar, wenn er die Traditionen ehrt. Doch das Leben ist stärker.“¹⁰⁷³

Leylas Mutter will sich nicht auf die Frage ihres Sohnes nach Recht oder Unrecht einlassen; sie verweigert eine Haltung der moralischen Beurteilung mit dem Verweis auf die Wirksamkeit der Tradition. Sich dagegen aufzulehnen, wie Tolga es mit seiner Forderung nach Aufklärung praktiziert, beurteilt sie demnach als sinnloses Unterfangen. So erklärt Emine, einen eigenen konträren Standpunkt zu betätigen, angesichts der Geltung und Unwiderstehlichkeit der traditionellen Gesetze nicht nur für unpraktikabel. Indem sie die Willkür der Verhältnisse einsieht, macht sie zugleich ihre Distanz zur Tradition deutlich. Denn dem Verweis Leylas, dass ihr Bruder Djengis dieselben Worte wie sie in Bezug auf die Tradition äußert und sich damit zugleich als Verfechter der Sittengesetze geriert, hält Emine auch seinem Standpunkt entgegen, dass er nicht gelte. Selbst in der subjektiv-willentlichen Übereinstimmung mit den Gesetzen der Tradition, die Djengis als eigenen Standpunkt vorträgt, ist laut Emine deren Realität und damit die Geltung von Djengis sich so betätigender Subjektivität nicht eingeschlossen. Mit ihrem Urteil, dass das Leben stärker sei als die Tradition, verweist Emine gerade auf eine Differenz zwischen den Verhältnissen und den Gesetzen der Tradition, zu deren Einhaltung Djengis sich berufen fühlt.¹⁰⁷⁴ Denn obwohl auch Emine die Tradition und das Sittengesetz teilt, weiß sie zugleich um die Differenz von Geltung und individueller Anwendung. Halids Figur, der sich in seinem Missbrauch der alten Gesetze zum Feind seiner Familie macht, ist der Ausweis für eben jenes Auseinanderfallen. Als Djengis gar die Tradition praktizierend die Rolle des Vaters übernimmt, während er im Gefängnis sitzt, und kurz vor der Rückkehr Halids dessen Sittlichkeitsverständnis gegen den Rest der Familie geltend machen will, verpflichtet ihn seine Mutter auf die Familie:

„Der Ehrlose steckt im Gefängnis, mein Sohn, sagt meine Mutter im Türrahmen, ich liebe dich, ich gebe mein Leben für dich hin. Doch ich lege jedem Verräter das Henkerseil um den Hals, auch wenn er mein Sohn ist, hast du mich verstanden? [...] Ja Mutter, sagt er, ich habe verstanden. Wir sind eine Familie, sagt meine Mutter, wer die Familie verrät, soll sterben. Gottes Zorn treffe den Eindringling, den ruchlosen Gewalttäter. Gott töte den Eindringling.“¹⁰⁷⁵

Indem sich Djengis auf die Seite des Vaters stellt und dessen Gebote gegenüber der Familie geltend machen will, verrät er sie. Halid ist der Ehrlose, derjenige, der die Familie nach eigenen Regeln regiert und dem die Ehre und das Gesetz nur so weit als Leitfaden dienen, wie sie seinem Bedürfnis nützlich erscheinen. Insofern dient Halid nicht dem Gesetz der Tradition, sondern benutzt es zu eigenen Zwecken und vergeht sich somit an ihm. Demgegenüber verpflichtet Emine ihre Familie auf das Gesetz und die Ehre der Familie als dem höchsten Wert – wer sich daran vergeht, der hat den Tod verdient.

Zwar ist Halid in den Augen Emines ehrlos, da er sich als der „ruchlose Gewalttäter“ die Familie untertan gemacht hat, anstatt ihr als höchstem Sittengesetz zu dienen, dennoch folgt sie den Geboten der Ehe nach den Regeln der Tradition, die ihr die Treue zum Ehemann gebieten. Ihrem Mann

¹⁰⁷³ Ebd., S. 87 f.

¹⁰⁷⁴ Dies muss Djengis in der Situation erfahren, in der er seinen kleinen Bruder, den sein Vater mit seiner Schwester Yasmin zeugt, töten und begraben muss. Für den Schutz der Familie und dem Gesetz des Gehorsams dem Vater gegenüber folgend, bricht er die sittlichen Gebote zugleich: „Jetzt ist er das geworden, was immer leidenschaftlich verfolgt hat. Jetzt ist er ein Schänder am eigenen Blute, jedenfalls glaubt er, er habe Schuld auf sich geladen.“ (Ebd., S. 269 f.)

¹⁰⁷⁵ Ebd., S. 181.

steht sie zur Seite, und zwar trotz seiner Ehrlosigkeit und Gewalt. Als er stirbt, ist es nach ihrem Verständnis geboten, am Bett ihres Mannes zu wachen: „Es geht mit ihm zu Ende? [...] Und du hältst Wache an seinem Bett, sage ich. Ja, ich sitze Tag und Nacht bei meinem Mann. So gehört es sich auch.“¹⁰⁷⁶

Die somit als von widersprüchlichen archaischen Ehrvorstellungen in ihren Handlungen und Ansichten bestimmten Figuren zeugen von einer negativen Diskrepanz von alter Sitte und tatsächlichen Verhältnissen, in denen die Sitte von den Figuren praktiziert wird. Das Auseinanderfallen von Individuum und sittlichem Gesetz, welchem es zu seiner Geltung verhelfen soll, anstatt es für eigene Beweggründe zu exploizieren, macht in diesem Sinne zum einen die Unhaltbarkeit dieser überholten archaischen Lebensart in den Verhältnissen plausibel. Zum anderen verdeutlicht sich die fatale Ausweglosigkeit der Lebensart, der Leylas Mutter anhängt. Obwohl sich ihr Mann der Familie gegenüber ehrlos verhält, das Gesetz und die Tradition ständig bricht, sieht sich Emine ihm auch verpflichtet. Eine Selbstbestimmung ist nicht nur aufgrund der ohnmächtigen Verhältnisse, in denen Emine und ihre Familie leben, unmöglich, auch im traditionellen Verständnis, der als sittlicher Maßstab von Leylas Mutter geteilt wird, sind ihr Wille und ihre Individualität unter das Sittengesetz subsumiert. Eine Flucht ist obsolet, und sich gegen das Familienoberhaupt aufzulehnen, verstößt gegen das von allen geteilte traditionelle autoritäre Patriarchat.

Jedoch erfährt diese kulturelle Lebensart keine moralische Bewertung in der Art einer per se vorhandenen kulturellen Negativität. Deutlich wird dies in der archaischen Sittlichkeit, die sich als noch ursprünglich vorhandene legitimiert. Leylas Schulausflug führt sie zum Stamm von Manolyas Sippe, einer noch ursprünglich in der Steppe lebenden kurdischen Minderheit, deren Stammesfürst Manolyas Vater ist. Dort erlebt Leyla den positiven Zusammenhang von Individuum und alter Sitte in der tatsächlichen Übereinstimmung der Menschen mit dem alten Gesetz:

„Gehorsam bis zum letzten Blutstropfen, denke ich, dem alten Gesetz verpflichtet: Der Körper gehört dem Fürsten, die Seele dem Allmächtigen. Wer nicht dient, wird aufsässig. Wer aufbegehrt, tritt die Gesetze mit den Füßen. Wer sich aus dem Kreis der Sippe bewegt, hat sein Heil verwirkt, die Freunde werden ihn verstoßen, die Fremden werden ihn verachten: Das ist das Gesetz. Diese stolzen Männer treten fest auf, der Boden unter ihren Füßen bebt nicht, und über ihren Häuptern ist ein Himmel, der zum Heldentum anstiftet. Sie glauben, daß es das Schlimmste sei, wenn sie ehrlos werden und es Steine vom Himmel regnet. Davor wollen sie sich und ihre Sippe bewahren.“¹⁰⁷⁷

Dass der Wille in den von Sitte und Tradition vorgegebenen Gesetzen aufgeht, macht in Leylas Perspektive die Ursprünglichkeit und zugleich die Archaik dieser Menschen aus. Im Unterschied zu ihrer und der Lebenswelt ihrer Schulkameradinnen erscheint ihnen die Lebenswelt von Manolyas Sippe jedoch als wilde und fremde. Dass die Sippe Eigentum des Stammesfürsten sei, können sie nicht verstehen¹⁰⁷⁸, deren fremdartiges Aussehen und die Sitten beängstigen sie¹⁰⁷⁹, und die Freiheit, in der Manolyas Stamm in Übereinstimmung mit Natur und Gott lebt, entfacht ihre Befremdlich-

¹⁰⁷⁶ Ebd., S. 515.

¹⁰⁷⁷ Ebd., S. 248.

¹⁰⁷⁸ „Diese Menschen und dieses Dorf gehören meinem Vater. Sie sind sein Eigentum. Wie kannst du so etwas behaupten? sagt Sevgi, die Normale, der Mensch ist doch das Eigentum Gottes. Du und deine Schulweisheit, herrscht Manolya sie an, damit kommst du hier nicht weiter. Ich kann es dir erklären, du wirst es trotzdem nicht verstehen.“ (Ebd., S. 226.)

¹⁰⁷⁹ Zum einen sind die Mädchen bei der Ankunft im Dorf sogleich beängstigt: „Der Fahrer ist um den Lastwagen herumgegangen und öffnet die Ladeklappe, wir steigen herunter. [...] Ich bekomme große Angst, ich habe noch nie in meinem Leben solche Menschen gesehen. Hochgewachsene dunkelhäutige Menschen. [...] Ich rühre mich nicht von der Stelle, sogar die sonst ausgelassene Fulya ist wie erstarrt. Es ist schon dunkel, und diese dunklen Menschen jagen uns allen eine furchtbare Angst ein.“ (Ebd., S. 222) Zum anderen macht Leylas Perspektive die Andersartigkeit anschaulich: „Ihre Sitten sind uns fremd, denke ich, und bis wir uns mit ihnen vertraut gemacht haben, wird eine Ewigkeit vergehen, doch wir sind nur für kurze Zeit bei ihnen, als müssen wir einen Weg finden, sie nicht zu reizen oder zu beleidigen.“ (Ebd., S. 227.)

keit¹⁰⁸⁰. Allein Leyla bemerkt etwas Vertrautes in dieser Lebensart. Sie erkennt in der Totalität der Geltung eines Naturgesetzes, mit der Manolya ihr zu erklären versucht, warum die alten Gesetze unbedingt befolgt werden müssen, eine Ähnlichkeit mit den Worten ihres Vaters:

„Ich weiß, daß es dich, und auch die anderen Mädchen, erschreckt, aber wenn wir uns nicht an das Gesetz halten und uns benehmen, zersetzt uns die Zeit und der Wind. Der Mann meiner Mutter hat auch sein eigenes Hausgesetz, sage ich, deine Worte ähneln seinen Worten. [...] Du bist die Tochter eines Tschetschenenfürsten, sagt sie, deshalb verstehen wir uns so gut. Er ist kein Fürst, sage ich, und also bin ich auch keine Fürstentochter. Er hat sich die Geschichte mit den verlorengegangenen Ländereien nur ausgedacht. Sein Vater war wahrscheinlich ein Pferdedieb, und man hat ihn an einem Baum aufgeknüpft.“¹⁰⁸¹

Die Gemeinsamkeit, die Leyla in den Worten Manolyas und denen ihres Vaters entdeckt, besteht in der Geltung, mit denen beide auf die Pflicht und den Gehorsam vor der Tradition bestehen. In der Welt ihrer Sippe, in die Manolya auch nur zu Besuch kommt, gelten die alten Gesetze wie eine Naturkonstante. Sie nicht zu beachten, hat in der Metapher von Manolya zur Folge, dass die eigene Existenz ausgelöscht wird. Diese unmittelbare Identität von Wille und Tradition, den ihr Stamm als vormoderne Lebensart pflegt, kann Leyla bei ihrem Vater jedoch nicht erkennen. Die Gleichrangigkeit, die Manolya ihm als Fürst und Leyla als Fürstentochter zuerkennt, lehnt sie ebenso ab wie ein ihm zukommendes ehrenhaftes Wesen. Indem sie mutmaßt, dass selbst Halids Vater ein unehrenhafter Pferdedieb gewesen sei, spricht Leyla beiden die Identität mit den traditionellen Sittengesetzen ab, die Manolyas Stamm auszeichnen. Zwar kommt auch die Familie ihres Vaters aus einer ähnlich archaischen Sippe, doch gerade die Ehre, die im Aufgehen und der Befolgung der alten Gesetze besteht, verwehrt Leyla ihr. Auf Manolyas Hinweis, dass Leyla doch ein unglückliches Leben führe, antwortet sie: „Das Unglück rührt vom Elend des Nährvaters, [...] in seiner Nähe verdirbt jeder Mensch [...]“. ¹⁰⁸² Damit macht sie deutlich, dass sie seine Person für ihre Lebenssituation verantwortlich erklärt. Somit erfährt auch in dieser Hinsicht die Lebenssituation von Leyla ein Moment von Fatalität. Im Gegensatz zu der gelebten Ursprünglichkeit, die Manolyas Stamm praktiziert, benutzt ihr Vater dieselben Gebote, ohne in Übereinstimmung mit ihnen zu leben. Gerade seine eigene Unehrenhaftigkeit, die sich darin äußert, dass er seinen Willen als Totalität überhöht, wird eines überdeutlich. Indem Halid die Sitte für seine individuelle Brutalität instrumentalisiert, wird das Auseinanderfallen der Identität von Sitte und Subjekt kenntlich und macht sich unmittelbar in negativer Weise in der subjektfeindlichen Lebenssituation Leylas bemerkbar.

Die kulturellen Lebensverhältnisse wirken sich für Leyla also deshalb fatal aus, weil Halids Figur selbst noch Produkt einer archaischen Lebensart ist und sie zugleich aufgekündigt hat. Er nutzt sie bloß noch als Mittel, um seinen Willen mit brutaler Gewalt als legitimen gegen seine Familie durchzusetzen, ohne dass er *sich* diese Diskrepanz eingestehen würde. Leylas Mutter dagegen lebt tatsächlich in Identität mit der Tradition, doch auch für sie wirkt sie sich fatal aus. Zwar weiß sie um die tatsächlich schon eingetretene Differenz von eigentlicher und praktizierter Geltung der Tradition, aufgrund des kulturellen Verständnisses fügt sich Emine aber auch willentlich in ihre negative Lebenssituation. Für ihre Familie und deren Ehre erduldet sie die Brutalität ihres Mannes, und

¹⁰⁸⁰ Nicht nur, dass das Plumpsklo die Mädchen beschämt, sie können ebenso wenig das Schwimmen im Fluss genießen – „wir stehen in Ufernähe und verfolgen ihre Bewegungen, wir ängstlichen dummen Bürgermädchen“ – und müssen von den Wilden gar erfahren, dass der Frau bei ihnen mehr erlaubt ist: „Ehe wir uns versehen, sind wir von kleinen Mädchen umringt, sie breiten eine dicke Steppdecke auf dem Boden aus, stellen Schüsseln auf die Decke und ziehen kichernd und schnatternd an uns, bis wir uns mit und zur Seite geknickten Beinen hinsetzen. Darüber muß die Wilde lachen, sie ahmt mich nach, schüttelt den Kopf und zeigt mir und den Mädchen, daß es hier auch Frauen gestattet ist, im Schneidersitz zu sitzen.“ (Ebd., S. 233, 225.)

¹⁰⁸¹ Ebd., S. 228.

¹⁰⁸² Ebd., S. 231.

der Tradition gemäß ist sie ihm bis zu seinem Tod eine dienstbare Ehefrau. Die negativen Lebensverhältnisse von Leyla und ihrer Familie sind also ausweglos. Das liegt in der Fatalität begründet, dass die archaischen Sittengesetze alternativlos sind und zugleich praktisch nicht gelten.

2.5 Die Haltlosigkeit der archaischen Lebensart im fortschrittlichen Istanbul: Dekadenz und Armut als Folge von Wohlstand

Nach dem Gefängnisaufenthalt geht Halid mit der Familie nach Istanbul. Dort leben sie im Haus der Großtante, bis Halid seinen Sohn Djengis der Tochter eines Generals verspricht und durch die Verlobung an Geld kommt. Damit eröffnet er einen Feinkostladen im gutbürgerlichen Teil Istanbul. Obwohl das Geschäft sehr gut läuft, Halid maßgeschneiderte Anzüge trägt, einen amerikanischen Wagen fährt, in einer Villa wohnt und seine Söhne Djengis und Tolga ebenso wie seine Töchter Yasmin und Selda am Wohlstand partizipieren können, endet die Zeit des Reichtums für Leylas Familie nach kurzer Zeit in einem materiellen Fiasko. Doch nicht nur bittere Armut folgt aus dem Versuch des Vaters, ein bürgerliches Leben zu führen. Aus dem kurzfristigen Wohlstand folgen ebenso eine Dekadenz der Familie und eine Degeneration seiner Söhne.

Damit erweist sich nicht nur zum wiederholten Male die kulturell ins Recht gesetzte Abhängigkeit der Familie von ihrem Oberhaupt als negative Konsequenz für ihr (Über-)Leben in den Verhältnissen und diese damit als potenziell prekäre. Darüber hinaus macht sich die Herkunft aus dem ländlichen Anatolien negativ bemerkbar. Durch Leylas Perspektive, die diese Entwicklung beobachtet, wird so anschaulich, dass die archaisch-ländliche und die modern-fortschrittliche Lebensart inkompatibel sind.

Zwei Momente sind es, die diesen Antagonismus in der Entwicklung vom rasanten Aufstieg in den materiellen Wohlstand und den Rückfall in bittere Armut bedingen: die materielle und die kulturelle ‚Herkunft‘ von Leylas Familie. Ersteres veranschaulicht Leyla, indem sie den sprunghaften Aufstieg ihrer Familie in die Welt des wohlständigen Bürgertums bildhaft beurteilt:

„Wenn bei Armeleuten der Wohlstand ausbricht, fädeln sie ihre Wunschträume auf einer Schnur auf, spannen sie wie eine Wäscheleine im Hinterhof ihres Lebens zwischen zwei Wänden und klammern ihre Lügen zur öffentlichen Ansicht an der Schnur. Es ist für alle sichtbar, daß sie träumen und dabei lügen, die Armeleute, man kann sie aber nicht schütteln, daß sie endlich aufwachen. Denn sie sind aufgewacht zum neuen Leben“¹⁰⁸³

Aus Leylas Perspektive ist der plötzliche Wohlstand ihrer Familie weder ein zu begrüßendes noch ein haltbares Ereignis. Sie beurteilt Wohlstand und Armut nicht als einen Zustand materieller Verhältnisse, sondern als eine dem Menschen zukommende Lebensart. Eben diese mache sich bemerkbar, wenn ein Mensch aus armen Verhältnissen plötzlich in materielle Sorglosigkeit versetzt ist, wie sie in ihrem bildhaften Vergleich mit „Armeleuten“ deutlich macht. Der Vergleich mit Wunschträumen, die zur öffentlichen Beschau ausgestellt werden, wobei offensichtlich sei, dass diese träumerische Lügen seien, ist einem Urteil geschuldet, welches sich so bildhaften Ausdruck verleiht: Dass Armut sich als quasi anthropologische Konstante rechtfertigt, wird über die Unfähigkeit vorstellig gemacht, diese Armut selbst im Wohlstand abzulegen und letztlich an der materiellen Sorglosigkeit zu scheitern. Selbst wenn sich der Traum materiellen Wohlstands erfüllt, offenbare sich für „Armeleute“, dass dies eine Illusion sei und als Lebenslüge öffentlich sichtbar wird.

¹⁰⁸³ Ebd., S. 422.

Dieses moralische Urteil Leylas, aufgrund dessen der Wohlstand negative Folgen für ihre Familie zeitigen müsse, äußert sich jedoch nicht bloß als ihr subjektives Urteil und als ihre dunkle Vorahnung: „Der Wohlstand tut uns allen gut, ich habe aber ein un gutes Gefühl, und schon jetzt sehe [sic!] ich die Zeichen des Niedergangs.“¹⁰⁸⁴ Das Verhalten ihrer Geschwister und ihres Vaters passen zu eben dieser Perspektive. Die gerade verlassenem prekären Verhältnisse behandeln Yasmin und Selda beispielsweise als ihnen nun nicht mehr zukommende „Würdelosigkeit“, der sie dadurch Ausdruck verleihen, dass sie nicht mehr im Basar einkaufen: „sie kleiden sich jetzt in den Istanbuler Boutiquen ein.“¹⁰⁸⁵ Halid dagegen zeigt seinen Wohlstand dadurch, dass er Bettlern immer dann Geld gibt, wenn viele Menschen anwesend sind oder indem er einem Müllsammler einen Stock zwischen die Beine seines Esels wirft und ihm nach seinem schweren Sturz, „so viel Geld, daß der Mann anfängt, vor Freude zu weinen“, zusteckt.¹⁰⁸⁶ Diese Beobachtungen Leylas, die das neue Verhalten ihrer Familie zugleich moralisch beurteilt, prangern einen Missbrauch des Wohlstands an. Dieser zeigt sich daran, dass die vorherige Armut nun hochmütig wie eine ehrlose Eigenschaft und der Wohlstand wie ein Ausweis der Güte des Charakters behandelt wird. Außerdem nutzt Leylas Familie das neu erworbene Geld verantwortungslos. Anstatt einem Bettler oder einem armen Müllhändler wirklich zu helfen, wird der Zustand der Mittellosigkeit benutzt, um die eigene Güte hervorzuheben. Leylas Standpunkt gegenüber ihrer Familie und deren neuem Wohlstand fasst sich in ihrer Beurteilung zusammen, dies sei „eine Zeit der Dekadenz, der Schande“¹⁰⁸⁷. Nicht nur ihr Vater und ihre Schwestern bestärken Leyla in ihrem Eindruck, ebenso wirkt sich der Wohlstand zersetzend auf ihre beiden Brüder aus. So wendet sich Tolga von seinen ehemaligen Freunden ab, denn ihn „hat der Wohlstand verdorben, er verkehrt in höheren Kreisen, für seine Freunde vom libertären Club hat er nur noch Verachtung übrig.“¹⁰⁸⁸ Er und Djengis verfallen zudem durch das viele Geld geistig. Ihre Maßlosigkeit und ihr Verfall werden anhand der Begeisterung für einen Schlagersänger dargestellt, den Leyla als perversen Transvestiten charakterisiert: „ein Mann in Frauenkleidern. Der Sänger war stark geschminkt, und er hatte keine Unterhose an“¹⁰⁸⁹. Dennoch schwärmen beide für ihn, Tolga lässt ihm gar zu Ehren die Bühne mit Rosen schmücken, und Djengis bewirft ihn während der Vorstellung mit Dollarscheinen. Leyla erkennt im Verhalten ihrer Brüder, dass diese zu einem grundsätzlichen Scheitern fortschreiten: „Ich war dabei, ich duckte mich auf meinem Stuhl und schämte mich für meine beiden betrunkenen Brüder, die in ihrer Maßlosigkeit am Rande des Abgrunds tänzelten.“¹⁰⁹⁰ Sie sieht die Integrität ihrer Brüder zunehmend schwinden, das sittliche Verhalten, zu welchem die Mutter ihre Familie erzogen hat und in Leylas Perspektive als moralischer Maßstab die Güte des Charakters ausmacht, wird durch den Reichtum zerstört. Erst Leylas Mutter kann Tolga und Djengis wieder zur Besinnung bringen, indem sie ihre Enttäuschung ihnen gegenüber äußert:

„Was ist nur aus dir geworden? sagt meine Mutter, du verteidigst einen Perversen und beleidigst deine eigene Schwester. Du hast dich in einen Lumpen verwandelt. Geh mir aus den Augen, sofort! [...] Meine Brüder fliehen hinaus, meine Mutter schreit ihm [sic!] hinterher, sie dulde keine aufgeputzten Rüpel im Haus, sie sollten sich schämen [...].“¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁴ Ebd.

¹⁰⁸⁵ Ebd., S. 423.

¹⁰⁸⁶ Ebd.

¹⁰⁸⁷ Ebd.

¹⁰⁸⁸ Ebd., S. 424.

¹⁰⁸⁹ Ebd., S. 426.

¹⁰⁹⁰ Ebd., S. 424.

¹⁰⁹¹ Ebd., S. 426 f.

So inszeniert sich in Leylas und in Emines Perspektive der Reichtum selbst als Grund für einen moralischen Verfall der Familie. Doch nicht nur hinsichtlich ihrer materiellen Herkunft erweist sich so der Antagonismus in einem bürgerlichen Leben, dem Leylas Familie *im* Wohlstand nicht gewachsen ist. Dass dieser Wohlstand verwaltet und vermehrt wird, sehen Leyla und Emine ebenso im Scheitern begriffen:

„Was glaubst du, wie das alles endet? frage ich sie. Nicht gut, antwortet sie mir, wie alles, was er in die Hand nimmt, wird es ihm zwischen den Fingern zerrinnen. Und dann? Dann werden wir für seine Fehler büßen“¹⁰⁹²

Leylas Mutter prognostiziert nicht nur, dass Halid im Umgang mit der ‚ergaunerten‘ Geschäftsmöglichkeit¹⁰⁹³ notwendig Misserfolg hat, es bewahrheitet sich auch. Verantwortlich dafür ist – wie schon bei all seinen anderen Versuchen des Gelderwerbs – die naive Irrationalität seiner gefühlsgeleiteten Handlungen, die aus seiner ländlichen und archaisch-kulturellen Herkunft resultiert. In seinem Stolz und überragenden Selbstbewusstsein, ein gewiefter Geschäftsmann zu sein, lässt sich Halid auf einen Plan ein, der ihn letztlich legal sein Geschäft kostet. Bei einer Bank nimmt Halid einen Kredit auf, um seinen Traum eines Exportgeschäfts nach Amerika zu verwirklichen. Doch schon bei dem ersten Transport der Ware verschwindet diese – Halids Geschäftspartner in Amerika schwören, dass die Produkte nicht angekommen sind. Da Halid nun den Kredit an die Bank nicht mehr zurückzahlen kann, wendet er sich hilfeschend an seinen Neffen, den Rechtsanwalt Machir. Dieser rät ihm, das Feinkostgeschäft auf ihn zu überschreiben und auf die Zahlung aus Amerika zu warten, um den Kredit zu bedienen. Danach könne eine Rückübertragung des Ladens stattfinden. Obwohl seine Töchter versuchen, ihn davon abzuhalten, lässt sich Halid darauf ein. Doch statt der Abmachung zu folgen, lässt Machir das Feinkostgeschäft schließen, räumen und verlässt eiligst die Stadt.

So resultiert aus Halids geschäftlicher Naivität, dass er wiederholt an seiner Rolle als Ernährer scheitert und zudem den Ruf der Familie diskreditiert:

„Es ist vorbei, sagt Yasmin, das schöne Leben ist vorbei. [...] Ja, sie hat recht, sie wird jetzt, da wieder einmal ein Geschäft des Vaters geplatzt ist, sich verstecken müssen vor den Spöttern und den Freunden, die vorgeben werden, sie hätten es schon immer gewußt, ein Zuchthäusler könne kein bürgerliches Leben führen. Der Vater hat es geschafft, er hat seine Familie ruiniert, meine Mutter wird Brot in Wasser tunken müssen.“¹⁰⁹⁴

In diesem letztmaligen Scheitern Halids, der als alkoholabhängiger Mittelloser stirbt, zeigt sich neben den negativen Konsequenzen für die materielle Lage seiner Familie, die schon in der anatolischen Kleinstadt den Irrationalismus seiner Lebensart bewiesen, zudem der Antagonismus seiner Figur in den bürgerlichen Verhältnissen der Großstadt. Sein archaisches und egomanisches Wesen

¹⁰⁹² Ebd., S. 425.

¹⁰⁹³ Die moralische Unrechtmäßigkeit von Halids Geschäftserfolg wird nicht nur anhand des geldgierigen Verkaufs seines Sohnes an die minderbemittelte Tochter des Generals deutlich. Auch die Vorgeschichte des Feinkostladens, der ursprünglich einem Griechen gehörte, ist ein Ausweis dafür. An einem Tag des „nationalen Zorns“ verwüsten türkische Nationalisten Geschäfte von „Armeniern und Rumis“. Sie kommen auch in das Geschäft des Griechen: „Unter den Plünderern waren auch Menschen, die bis dahin bei ihm eingekauft und angeschrieben hatten.“ (Ebd., S. 437) Dass Halids Übernahme des Geschäfts eine unrechtmäßige Plünderung vorangeht, steht ebenso für die moralische Verwerflichkeit *seines Charakters* wie die Instrumentalisierung seines Sohnes, um an das Geld des Generals zu kommen. Jedoch wird dies nur aus einer bereits moralisch argumentierenden Perspektive plausibel. In dieser wird nämlich die Beurteilung aller Handlungen von vornherein in recht- und unrechtmäßige verwandelt und sie so auf einen guten oder bösen Charakter zurückführt. Weder die materielle Lage selbst, noch deren Zustandekommen oder ein sachlicher Grund spielen in dieser Perspektive eine Rolle. Denn in ihr wird jeder Mensch nur danach beurteilt, ob er anständig ist oder nicht und ob er dementsprechend seine Lage selbst verschuldet hat oder unverschuldet in diese gekommen ist.

¹⁰⁹⁴ Ebd., S. 444 f.

macht Halid durchschaubar und damit ausbeutbar für skrupellose und gebildete Bürger wie seinen Neffen Machir. Die Folge ist wieder bittere Armut, womit sich Halids unzeitgemäße Figur und damit die kulturellen Verhältnisse als lebensfeindlich offenbaren. In allen Lebenslagen der Familie erweist sich somit, dass die archaischen Verhältnisse, aus denen die Familie nach Istanbul kommt, die Gründe für das Scheitern enthalten. Dies macht sich selbst in der praktischen Möglichkeit materieller Sorglosigkeit und einem bürgerlichen Leben in der Großstadt geltend, der Leylas Geschwister nicht gewachsen sind und an der ihr Vater grandios scheitert.

2.6 Leylas Lebensentwurf: Individueller Ausdruck und objektives Opfer der kulturellen Verhältnisse

In den bisherigen Punkten stand die kulturelle Lebensart, die sich verwandelt im subjektiven Blick der spezifischen Charaktere der Figuren äußert, selbst im Fokus der Analyse. Geklärt wurde, inwiefern sich die archaischen Sittengebote als einzig existierender gesellschaftlicher Zusammenhang zugleich als Grund der haltlosen Lebensverhältnisse von Leylas Familie erweisen. So wird einer kulturellen Lebenswelt ästhetisch Plausibilität verliehen, die ihre Negativität aus dem Verlust einer idealen Ursprünglichkeit bezieht. Dies geschieht jedoch, ohne dass sich dafür ein höherer Grund geltend machen würde. Deswegen erklärt sich die Notwendigkeit jeder individuellen Figurenperspektive *allein* aus ihrer Existenz. Dies hat gleichermaßen zur Folge, dass die Repräsentation der kulturellen Lebenswelt, wie sie sich in den jeweiligen Charakteren manifestiert, zugleich immer als deren Produkt plausibel gemacht ist. So erweist sich der Zusammenhalt der Figurenwelt in *Leyla* in der Existenz traditioneller Sittengesetze, denen sich alle Figuren auf ihre Weise verpflichtet sehen oder sich auf sie berufen, um ihre Handlungen und Ansichten zu rechtfertigen, immer als ihren Willen vorausgesetzte. Insofern sind sie stets Betroffene ihrer eigenen kulturellen Lebenswelt. Im Gegensatz zu Halid ist seine jüngste Tochter jedoch ebenso wie der Rest der Familie das *Opfer* dieser kulturellen Verhältnisse. Selbst wenn sie zu Kritikern ihrer Lebenswelt werden, Religion und Tradition in jeweils sehr eigenwilliger Position be- oder verachten – allerdings ohne mit ihnen jemals prinzipiell zu brechen –, bleiben sie doch Opfer eben dieser Verhältnisse.

In den folgenden Punkten soll nun anhand von Leylas Lebenslauf nicht nur erörtert werden, inwiefern diese von ihrer kulturellen Lebenswelt ideell und praktisch betroffen ist, sodass sie stets Geschädigte ihrer kulturellen Lebenswelt bleibt. Darüber hinaus wird sich zeigen, dass Leylas Figur selbst in dieser Betroffenheit sich so entwickelt, dass ihre Person zum selbstbewussten und individuellen Ausdruck eben jener archaischen Verhältnisse wird. Das wiederum hat negative Konsequenzen zur Folge. Beides zusammen kulminiert letztlich in einem Zwang, die Verhältnisse verlassen zu müssen, jedoch ohne dass Leyla ihnen tatsächlich entkommen kann.

Schon zu Beginn des Romans kündigt sich durch einen kontrastiven Bruch im Erzählen die negative Lebenswelt der Protagonistin an. Eingeführt wird Leyla als kleines Mädchen, welches im Begriff ist, ein saftiges Melonenstück zu essen, das ihr die Mutter gibt. Das harmonische Bild wird dadurch weitergeführt, dass Leyla von Emine nach ihrem „Kindertand“ gefragt wird, in den ihr ihr Bruder Djengis ihren Namen geritzt hat und danach nach draußen zum Spielen geschickt wird. Die Perspektive des kleinen Mädchens, welches unverdrossen vor dem Haus mit ihren „schönen spitzen Splitterkiesel“ spielt, wird jedoch jäh unterbrochen.¹⁰⁹⁵ Sie wird von ihrer Schwester ins Haus gerufen und auf die Ankunft des Hausherrn vorbereitet. Leylas „Will nicht, will nicht“¹⁰⁹⁶ lässt die Heimkehr des Vaters als negatives Ereignis schon erahnen, und die Anweisungen, die die Vierjäh-

¹⁰⁹⁵ Vgl. ebd., S. 10.

¹⁰⁹⁶ Ebd.

rige von ihrer Schwester erhält, machen zudem deutlich, welch herrischer Gewalt sie und ihre Familie unterworfen sind:

„Du bist was? Wie stumme Wand. Wirst du deinen Mund aufmachen, auch wenn er dir eine Frage stellt? Nein, sage ich, nie. Und deine Augen, sie machen was? Nichts, sage ich, nie. Ich schaue ihn nicht an, ich blicke ihm nicht in die Augen. Nie. Meine Mutter ruft nach meiner zweiten Schwester, nach meinen beiden Brüdern. Ruhe muß einkehren, hier auf der Stelle, wir wissen es alle, und jeder macht was er muß, jeder hustet und schluckt, um später nur noch eine schwache Stimme zu haben.“¹⁰⁹⁷

Das Gebot, jede Regung und jedes Auffallen zu unterbinden, um damit die Aufmerksamkeit nicht zu erregen und so seiner brutalen Gewaltanwendung womöglich zu entgehen, macht gerade in der unmittelbaren Perspektive der vierjährigen Leyla das Ausmaß deutlich, dem väterlichen Willen unterworfen zu sein. Praktisch erfährt sie von Kind an, dass ihr Wille und die Versehrtheit ihrer Person einer Gewalt subsumiert ist, die sich ihr gegenüber rein negativ betätigt. In dieser Ohnmacht, ausgeliefert zu sein, interpretiert sie die täglichen Schläge des Vaters, die entweder sie, ihre Geschwister oder ihre Mutter treffen, als Strafe für ein *eigenes* Vergehen: „Die Kälte steigt in meinen Körper hinauf. Das ist die Strafe dafür, daß die Schläge nicht mich treffen.“¹⁰⁹⁸ In ihrer Hilflosigkeit beschuldigt sich Leyla selbst der Schläge, die ihre Mutter erhält. So macht sich der letzte Rest an individueller Selbstbehauptung darüber anschaulich, dass Leyla die Gewaltausübung auf sich bezieht. Indem sie eine eigene Schuld festhält, versucht sie sich die Gewalt plausibel zu machen.

Als sie älter wird, weicht diese ohnmächtige Interpretation jedoch einer Distanz zum Vater. Diese zeigt sich darin, dass Leyla ihn bis zu seinem Tod nur „den Mann meiner Mutter“ oder den „Nährvater“ nennt. Damit stellt sie klar, dass sie seine Person für die Gewalt verantwortlich macht und diese als Vergehen an der Sittlichkeit interpretiert.¹⁰⁹⁹ So wächst nicht nur ihr Hass auf ihn, sie wünscht sich zudem seinen Tod.¹¹⁰⁰ Freude empfindet sie ausschließlich dann, wenn er Schaden erleidet. Es freut sie zum Beispiel, wenn sie ihn betrunken, hilflos und gezeichnet von einer Schlägerei aus der Kneipe holen muss:

„Ich ging mit dem Kellner mit, holte ihn heraus, den sich in Rage Betrunkenden, ich stützte ihn beim Nachhauseweg und prägte mir seine kleinen Wunden im Gesicht und an den Händen genau ein. Dabei zersprang mir das Herz fast vor Freude.“¹¹⁰¹

Doch nicht nur der willkürlichen Gewalt ihres Vaters ist Leyla ausgeliefert, sie wird ebenso in der Schule körperlich gezüchtigt. Am Beispiel ihrer Biologielehrerin zeigt sich, dass ihre Lebenswelt die eines von autoritärer Gewalt durchtränkten Alltags ist. So wird Leyla in der Schule in die Strafecke gestellt, weil ihre Mutter vergaß, ihrer Tochter Schleifen ins Haar zu binden:

„Ich stelle mich in den dunklen Winkel, drehe der Klasse und meiner neuen Lehrerin den Rücken zu und stelle mich auf ein Bein, das andere ziehe ich an, im nächs-

¹⁰⁹⁷ Ebd.

¹⁰⁹⁸ Ebd., S. 13.

¹⁰⁹⁹ Dies wird nicht nur darüber deutlich, dass Leyla ihn nicht zu ihrer Familie zählt und ihn somit als außerhalb ihrer Sippe stehend beurteilt. Zudem macht sich ihre Stellung in der Beurteilung von Halids Flüchen bemerkbar: „Ich zähle die Mitglieder meiner Familie, und komme auf eine Penisunterzahl. Das ist eine Schande. Vier Frauen, drei Männer. In meinem Haus bin ich unterlegen! Die Stärke seiner Ahnen bricht aus seinem Mund heraus, ein Mund, der auch ein Wort ausspricht, das man nicht aussprechen darf, der spuckt und speit in alle Richtungen, er ist verflucht, dies knurrende Tier aus der Höllengrotte.“ (Ebd., S. 146) Leylas Hass auf ihren Vater begründet sich neben der personifizierten Bösartigkeit seiner Person ebenso in der Missachtung von Sitte und Gesetz.

¹¹⁰⁰ Ebd., S. 58 f.

¹¹⁰¹ Ebd., S. 194.

ten Moment wischt mir ihr Zeigestock über den Kopf, sie zerzaust mir das Haar. Bist du ein Miststück? fragt sie laut. Nein, Frau Lehrerin. Doch, du bist ein Miststück, willst du es jetzt endlich zugeben? Ich bin ein Miststück, sage ich. Ich habe dich nicht verstanden, ruft sie und schlägt mir mit dem Lineal auf den Kopf. Ich bin ein Miststück, schreie ich, ich entschuldige mich.“¹¹⁰²

Im Verhalten der Lehrerin wird kenntlich, dass – ebenso wie bei Leylas Vater – die Autorität benutzt wird, um die eigene Überlegenheit nicht nur per Gewalt zu demonstrieren. Darüber hinaus macht die Lehrerin deutlich, dass sie mit ihrer Macht die Möglichkeit hat, die Ohnmacht Leylas nicht nur praktisch geltend zu machen, sondern sie auch als ihre *Einsicht*, also als Eingeständnis, dass allein der Wille der Autorität den Rahmen des eigenen Wollens in der Hand hat, erzwingen kann.

Im Gegensatz zur väterlichen und zur Gewalt der Biologielehrerin lernt Leyla in der Gewaltausübung ihrer Mutter oder ihrer Schwestern jedoch sittlich *berechtigte* Strafen kennen. Sie muss also nicht nur erfahren, dass es in ihrer Welt Autoritäten gibt, deren Willkür sie ausgeliefert ist, zugleich lebt sie in kulturellen Verhältnissen, in denen sich legitime Repressionen gegen sie, beispielsweise in ihrer biologischen Eigenart als Frau, richten. So teilt ihre Familie das von den Sittengesetzen vorgegebene Urteil, dass die Frau von Natur aus unrein sei. Aus diesem Grund wird Leyla von ihrer Schwester Yasmin bestraft, als sie zum ersten Mal ihre Monatsblutung bekommt:

„Was ist passiert? sagt sie. Ich hatte Bauchschmerzen, sage ich, da habe ich nachgesehen ... An meinem Dasdaunten ist Blut. [...] Als ich aufschließe, versetzt sie mir zwei Ohrfeigen, mein Bauch brennt, meine Wangen brennen, und ich fange an zu weinen, ich schwöre ihr, daß ich mich nicht geschlagen habe, es ist über Nacht gekommen, sage ich, bitte du mußt mir glauben, ich weiß nicht, was passiert ist. Ein Dreck ist passiert, sagt sie und zieht heftig an meinen Haaren, dein Dreck hat uns noch gefehlt!“¹¹⁰³

Die Menstruation wird von Yasmin als Makel von Weiblichkeit schlechthin begriffen und als solcher ihrer kleinen Schwester vorgeworfen. Aufgrund der archaischen Vorstellung, dass durch den biologischen Vorgang der Menstruation die „heiligen Teile der Frau [...] mikrobenseuch“¹¹⁰⁴ seien, interpretiert sie die natürliche weibliche Existenz als Schande und Fluch. Dementsprechend lautet das Urteil von Leylas ältester Schwester: „Jetzt bist du in der Hölle, sagt Yasmin, wieso hastest du es so eilig?“¹¹⁰⁵ Die Strafe, die Yasmin Leyla erteilt, wird von ihr wie schon zu Beginn bei der Gewalt ihres Vaters als eigene Schuld betrachtet: „Ich traue mich nicht aufzuschauen, ich weiß, ich habe einen Fehler gemacht, ich weiß, ich habe Schuld auf mich geladen.“¹¹⁰⁶ Leylas Nichtwissen um ihre Menstruation weicht also einem Wissen um die selbstverschuldete Schande durch ihre weibliche Existenz. Ihre anfängliche Interpretation, dass ihr „Dasdaunten“ verwundet sei, was in Leylas kindlichem Verständnis ebenso als Fall eines Vergehens interpretiert wird¹¹⁰⁷, weil sie ein Gebot der Mutter missachtet hätte, wird nun ersetzt durch eine viel größere Schuld. Ihr wird durch ihre Schwester per Gewalt das sittlich-kulturelle Verständnis der Frau als unreines und daher mangelhaftes Wesen nahegebracht, und sogleich weiß Leyla um ihren Fehler. Denn selbst ihre Mutter,

¹¹⁰² Ebd., S. 101.

¹¹⁰³ Ebd., S. 113.

¹¹⁰⁴ Ebd., S. 115.

¹¹⁰⁵ Ebd., S. 113.

¹¹⁰⁶ Ebd., S. 113.

¹¹⁰⁷ Deswegen ruft Leyla auch nicht nach ihrer Mutter, als sie ihre Regelblutung bemerkt: „Dann streife ich meine Unterhose herunter und sehe Blut, ich bin verwundet, soviel Blut, um Gottes Willen. Ihr müßt Dasdaunten bewachen, Dasdaunten ist euer Schatz, die Männer brechen eure Schatztruhe auf, sie plündern und werfen das leere Schatzkästchen weg. Sagt meine Mutter. Ich kann nicht zu ihr gehen, sie wird mir vorwerfen, ich hätte meine Schatztruhe aufbrechen lassen, sie würde mich an die Zigeuner geben.“ (Ebd., S. 112.)

die Leyla im Gegensatz zu Yasmin dazu beglückwünscht, dass sie nun eine Frau sei, steht in keinem prinzipiellen Gegensatz zu der Vorstellung ihrer ältesten Tochter:

„Du bist heute eine Frau geworden, flüstert meine Mutter, nah an mein Ohr, Weißkörnchen, mein Silberstern, mein schönes Mädchen ist jetzt eine Frau, was freue ich mich für dich. Yasmin sagt, das ist ein Fluch. [...] Kein Fluch, sagt sie, Gott hat dir eine Schönheit geschenkt. Jetzt, wo du kein Mädchen mehr bist, kann ich es dir sagen: Sei uns Frauen willkommen, meine Schöne. [...] Freu dich über diesen Tag. Als ich Yasmins Stimme höre, ziehe ich die Decke über den Kopf [...] du willst sie nur mit Märchen einlullen, Mutter. Laß sie ihren Tag feiern, sagt meine Mutter, die Schande kommt schon früh genug.“¹¹⁰⁸

Ebenso wie Yasmin teilt ihre Mutter das Urteil einer weiblichen Schande. Sie exerziert es jedoch nicht in der gewaltförmigen Art an ihrer jüngsten Tochter und macht ihr ebenso wenig diese Schande zum persönlichen Vorwurf. Dennoch übersetzt Leyla die an ihr durch Yasmin praktizierte Gewalt in einen Mangel ihrer selbst und richtet ihren Willen dem Gebot gemäß ein. Dies tut sie, weil sie in dem Urteil, für das sie bestraft wird, eine höhere Notwendigkeit erblickt und nicht eine Missachtung oder einen Missbrauch der Tradition wie bei ihrem Vater oder ihrer Biologielehrerin.¹¹⁰⁹

Diese Unterscheidung führt sie an allen Urteilen durch, die ihr als zu übernehmende, weil der Sitte und Tradition gemäße Gebote mit und ohne Gewalt vorgestellt werden, und macht auf diese Art und Weise die kulturellen Vorstellungen und Handlungsvorgaben zu ihrem Willensinhalt. Ob es sich dabei um den Verweis ihrer Mutter auf das Gesetz¹¹¹⁰ oder um das religiös-misogyne Verständnis ihrer Schwester in Bezug auf die Weiblichkeit handelt, diese traditionellen Vorstellungen, die sich in der archaischen Kultur begründen, übernimmt Leyla und macht sie zu *ihrem* Maßstab. Dieses sittliche Verständnis zu übernehmen, begründet sich wiederum allein in Leylas Figur selbst, die damit als *individueller Ausdruck* der kulturellen Lebenswelt inszeniert wird, der sie entstammt. Alle von ihr geteilten Vorschriften und Sittengesetze erscheinen so als ihr objektiv vorausgesetzte, denen sie gehorchen muss. Als sie beispielsweise blutüberströmt in der Schule ohne das verlangte Schulgeld für Bücher erscheint, weil Halid sie stattdessen verprügelt hat, nimmt sich ihr der Lehrer fürsorglich an. Er gibt ihr zu verstehen, dass sie kein Geld mehr benötigt, will sie zur Sekretärin bringen, auf dass sie Leyla vom Blut säubere, und will ihr zudem einen neuen Kragen schenken:

„Na, freust du dich? Ja. Er nimmt mich bei der Hand, nach zwei Schritten bleibe ich stehen und reiße mich los. Ganz bestimmt werden sie mich ausfragen, meine Zunge muß gelähmt bleiben, immer dann, wenn man von mir Antworten verlangt, die ich nicht geben darf. Meine Schultasche ist noch im Klassenzimmer, ich kann nicht, ich kann nicht, und ich laufe weg, mein Lehrer ruft mir hinterher, ich kann nicht [...]“¹¹¹¹

Obwohl Leylas Lehrer keine Anstalten macht, sie nach dem Geld oder ihrem wunden Gesicht zu befragen, sondern ihr völlig positiv gesinnt gegenübertritt, reagiert sie mit Ablehnung und Flucht.

¹¹⁰⁸ Ebd., S. 114 f.

¹¹⁰⁹ An beiden Figuren bestätigt sich Leylas Urteil über sie. Halid missbraucht nicht nur seine Gewalt gegenüber seiner Familie. Ebenso missachtet er die eheliche Treue, wenn er mit Ipek Hanim (der liberalen Frau eines Kinobesitzers) anbändelt und sie sich zudem als käufliche Geliebte desavouiert: „Diese Ipek Hanim ist schlimmer als eine Schminkmaus, und der Mann meiner Mutter, ein Maulfrommer, der Keuschheitskriege ausficht, selber aber den Ehebruch nicht scheut.“ (Ebd., S. 207) Leylas Biologielehrerin dagegen drängt ihren Bruder zu einer Liebesaffäre, und als er diese abbricht, sorgt sie mit einer Beschwerde über ein angeblich unschickliches Verhalten dafür, dass er zeitweise auf eine andere Schule muss: „Ich kenne die ganze Geschichte. Er war ihr lange Zeit zu Diensten. Wahrscheinlich war er ihr hörig und befolgte ihre Anweisungen. Sie setzte ihn unter Druck, er gab ihr nach. [...] Ich weiß nicht wie lange diese erzwungene Liebe gedauert hat, aber irgendwann konnte er nicht mehr, eines Tages soll er sie von sich weggestoßen haben, daß sie vom Stuhl gefallen ist. [...] Die Frau Lehrerin ging am nächsten Tag zum Direktor und sagte, Djengis, ein leistungsschwacher Schüler, habe ihr unter den Rock greifen wollen, sie könne diese Frechheit nicht dulden.“ (Ebd., S. 129)

¹¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 108 f.

¹¹¹¹ Ebd., S. 18.

Dieses augenscheinlich irrationale Verhalten wird jedoch durch Leylas Introversionen plausibel: Ihrem Bedürfnis, dem freundlichen Lehrer zu folgen, kann sie nicht nachgehen, da sie dadurch ein von ihr geteiltes sittliches Gebot bräche. So löst sich ihr „ich kann nicht, ich kann nicht“ in ihrem Willen auf, dem eigenen sittlichen Maßstab zu genügen. Dieser bestimmt sich nämlich aus Leylas Perspektive als ein überindividuell geltendes Gesetz, dem zu gehorchen für sie außer Frage steht. Dementsprechend wendet sie es ebenso als Maßstab an, ihre Lebenswelt zu beurteilen, und macht damit zugleich eine aus dem sittlichen Verständnis resultierende archaische Irrationalität und Borniertheit anschaulich.

So wird beispielsweise der Aufklärungsunterricht, in dem Leylas Biologielehrerin die Natur der Anatomie der Frau in sehr liberaler Weise erklärt, von Leyla als „eine beschämende Sache“¹¹¹² bezeichnet, weswegen die Lehrerin wegen ihrer Offenheit „eigentlich vor Scham tot umfallen“¹¹¹³ müsse. Selbstbewusst wendet Leyla die ihr bekannten sittlichen Regeln an, indem sie ein Vergehen der Lehrerin gegen diese kritisch festhält. Ihre moralische Verurteilung der Lehrerin als eine schamlose und unehrenhafte Frau erfolgt mit dem Verweis auf das Recht, welches nach Leyla aus der Sitte folgt. Denn in der Übereinstimmung mit den gebotenen Vorstellungen erkennt sie nicht ihre individuelle Meinung, sondern eine moralische Pflicht, der prinzipiell zu genügen ist. Insofern betätigt sich Leyla nicht nur als individueller Ausdruck kultureller Sittlichkeit. Aus der Übernahme des traditionellen Verständnisses folgt vielmehr ein selbstbewusster moralischer Standpunkt, aus dem sie, in der Gewissheit, sich im Einklang mit der traditionell gebotenen Sittlichkeit zu befinden, das Recht ableitet, diese Übereinstimmung bei anderen einzufordern und sie allein an diesem Maßstab als schamlos oder ehrvoll zu be- oder verurteilen. Als Selda, Leylas ältere Schwester, sie zum Zelttheater mitnimmt, um ihr eine liberale Frau zu zeigen, die sogar raucht, weicht ihrem Erstaunen darüber – „Ich kann es nicht glauben, eine Frau, die öffentlich Zigaretten raucht, sie hält die Zigarette wie ein Mann zwischen Zeige- und Mittelfinger [...]“¹¹¹⁴ – die Erkenntnis, dass eine solche Frau – eine „Schminkmaus“¹¹¹⁵ – zwar keine Prostituierte, aber doch eine Frau ohne Ehre ist, die sich gehen lässt.¹¹¹⁶

Das Selbstbewusstsein, mit dem Leyla ihre Umwelt anhand ihres sittlichen Maßstabs beurteilt und dementsprechend mit den Geboten der Tradition übereinstimmt, wird in der Differenz zu ihrer Freundin Manolya überaus deutlich. Diese gehört als Tochter eines kurdischen Stammesfürsten einer anderen Kultur an, die Leyla als fremdartige betrachtet.¹¹¹⁷ Obwohl Manolya in der Stadt lebt, in der auch Leyla aufwächst, ist sie im Gegensatz zu ihrer Freundin eigenwillig und unterwirft sich keinem Sittengebot. Vielmehr stellt sie ständig das prinzipielle Gebot infrage, den Willen unter die Tradition zu subsumieren:

¹¹¹² Ebd., S. 167.

¹¹¹³ Ebd., S. 168.

¹¹¹⁴ Ebd., S. 175.

¹¹¹⁵ Ebd., S. 176.

¹¹¹⁶ Dieses Urteil Leylas wird dadurch nur bestätigt, dass Ipek Hanim sich mit ihrem Vater einlässt und sich von ihm Geschenke machen lässt. Dass ihre liberale Art in der anatolischen Kleinstadt einem Antagonismus gleichkommt, dem aufgrund der herrschenden archaischen Sittlichkeit kein Erfolg beschert ist, beweist sich zudem in Ipek Hanims Lebensgeschichte. Auf der Hochzeit Leylas mit Metin erzählt ihre ehemalige Schulkameradin Nermin, die ebenfalls eine liberale Lebensauffassung hat, wie es Ipek Hanim erging: „Ich bin nicht so wie sie, und ich will nicht so enden wie sie. Ist sie tot? Das nicht, sagt Nermin, erst starb ihr Mann, dann mußte sie das Kino der Bank überlassen ... Sie ist eine alte verbitterte Frau, läßt im Lebensmittelladen anschreiben, achtet nicht mehr auf ihr Aussehen. Man sagt, jeder Mann kann sie für eine Schachtel Zigaretten haben. Um Gottes Willen, ruft Tolga aus, ich denke nicht so über dich. Wir sprechen auch über Ipek Hanim. Sie ist an den üblen Gerüchten zugrunde gegangen. Ist es schlimm, daß sie ... frei gelebt hat?“ (Ebd., S. 375.)

¹¹¹⁷ Vgl., S. 227.

„[D]ann sagt sie, sie habe genug von Mädchen, die glaubten, eine Frau müsse sich beherrschen, ein Mädchen gelte doch nur dann als ehrenhaft, wenn es sich Zeit seines Lebens tot stellte, sogar dann, wenn es einmal im Monat blute.“¹¹¹⁸

Diese offensive Kritik an der Stellung und dem Selbstverständnis der Frau in den kulturellen Verhältnissen wird von Leyla gar nicht als solche wahrgenommen, sondern mit dem Verweis, Manolya sei vulgär, als schamlos verurteilt. Auf Manolyas Kritik, dass der Wille der Frau ja nur bedingt zugelassen sei, was sie zudem als ehrenhafte Selbstbeherrschung und Unterwerfung desavouiert, um so für eine Selbstbestimmung einzutreten, geht Leyla nicht ein. Vielmehr nimmt sie allein Manolyas Ausdrucksweise zum Anlass, ihr eine ordinäre Sprachverwendung vorzuwerfen. Im Selbstbehauptungswillen Manolyas, aufgrund dessen sie Leylas Sittlichkeit ablehnt: „soll ich mich sittsam verhalten? Ich würde verkümmern ...“¹¹¹⁹, erkennt Leyla also kein Vorbild eines selbstbestimmten Lebens. Sie erkennt vielmehr, dass Manolya sich am normativen Verhalten der Tugend vergangen habe.

Obwohl Leyla also in Manolyas Person vor Augen hat, dass eine Selbstbehauptung möglich ist, führt dies bei ihr nicht zu einem differenten Verständnis. Vielmehr stehen beide Positionen nebeneinander und behaupten für sich Notwendigkeit, ohne dass daraus für die jeweils andere Position etwas folgen würde. Daher zeigt sich am Verhältnis der beiden Freundinnen auch nur die *Differenz*, die beide Mädchen auszeichnet. In allem sind sie sich aufgrund ihrer Einstellung, wie man sich zu verhalten habe, uneinig. Manolya zeigt Leyla beispielsweise eine verschleierte Frau auf der Straße, die heimlich einen Mann küsst:

„Was war das? So etwas wie eine heimliche Verlobung, sagt Manolya [...] Sie hat ihre Unkeuschheit aufgegeben, sage ich, das war nicht recht. Du bist ein Mondkalb, sagt Manolya, der Mann und die Frau sind zwei Verliebte, ihre Liebe halten sie vor den anderen Menschen geheim. [...] Sie hat einen Mann ins Auge gefaßt und ihn auf der Straße abgepaßt. [...] Du spinnst doch, sage ich, wir müssen den Jungs die freie Sicht auf unsere Brüste und Beine nehmen.“¹¹²⁰

Manolya stellt Leylas sittsame Ansichten infrage und bietet ihr eine alternative Sichtweise an, die frei von einer moralischen Bewertung zuvorderst einen interessierten Standpunkt zum Zuge kommen lässt. Dies ist jedoch für Leyla überhaupt kein Grund, ihre Überzeugungen außer Acht zu lassen oder gar in Distanz zu ihnen zu gehen und sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen – auch dann nicht, wenn es um das Bedürfnis ihrer Freundin geht. Als Manolya sie bittet, nach einer Matheprüfung, bei der sie Leyla zum Schummeln überredet hat, nichts zu verraten und stattdessen zu lügen, verwehrt sie sich:

„Ich lüge nicht, sage ich, das ist falsch. Vor Gott und den Menschen ist es falsch. Du verschwendest mit deinem Tugendkram meine Zeit, schreit sie und flitzt an mir vorbei, am liebsten würde ich ihr nachrennen und sie einfangen. Aber ich habe meinen Stolz, es ist mir egal, wenn sie mich als Tugendrose beschimpft. Ich erlaube mir keine unanständigen Gedanken.“¹¹²¹

Leylas Feststellung, sich selbst Gedanken, deren Inhalt sie als verwerfliche kennengelernt hat, zu verbieten, zeigt den sittlichen Maßstab in ihrer Gedankenwelt als selbstbewusstes Pflichtverhältnis. Die Subsumtion ihres Willens unter die kulturell-sittlichen Gebote löst Leyla durch deren Verinnerlichung positiv auf, indem sie aus der Unterordnung unter ihr vorausgesetzte Normen das freie Ver-

¹¹¹⁸ Ebd., S. 231.

¹¹¹⁹ Ebd.

¹¹²⁰ Ebd., S. 117 f.

¹¹²¹ Ebd., S. 119.

hältnis einer selbst gewählten Pflicht macht. Diese zu befolgen, vertritt und praktiziert sie nun aus ihrem Interesse. So wird Leyla zum Anhänger der Sitten und Traditionen, welche ihr nahegebracht oder aufgeherrschert werden. Insofern macht sich auch Leylas Stolz auf ihren Ehemann Metin nach der Hochzeit verständlich, der ihr „nicht erlaubt hat, mit anderen Männern zu tanzen.“¹¹²²

Obwohl ihr in ihrer Liebe zu Metin „doch alle Männer außer dem Schönen [...] gleichgültig“ sind, Leyla dementsprechend kein Bedürfnis nach anderen Männern hat und an ihrem Hochzeitstag dies auch in keiner Weise andeuten würde, spricht Metin ihr das Verbot aus und verdeutlicht ihr damit seine Weisungsbefugnis als Ehemann. An den fehlenden Gründen für eine eifersüchtige Reaktion Metins für sein Verbot zeigt sich dies also als Klarstellung, dass für ihn das patriarchale Prinzip gilt, was auch er als die Basis seiner Ehe versteht. Eben diese Demonstration, dass Leylas Wille ihrem neuen Ehemann unterworfen ist, erfüllt sie mit Stolz. So löst sich für Leyla an dieser Stelle ihre Zuneigung und ihr geteilter Maßstab, sich dem Willen des neuen Hausherrn unterzuordnen, positiv auf. Zudem erhält dies in ihrer Liebe zu Metin den Charakter einer freiheitlichen Entscheidung.

Doch die Ehe der Fünfzehnjährigen mit dem zehn Jahre älteren Metin ist zugleich eine Flucht aus dem väterlichen Gewaltverhältnis, dem sich Leyla anders nicht zu entziehen weiß. Ihre Gewissheit, dass es unmöglich ist, ihrem brutalen Vater einfach so zu entkommen, resultiert nicht aus einer Angst vor den möglichen Konsequenzen oder aufgrund einer theoretischen Einsicht in die Aporie einer Flucht. Sie ist vielmehr das Resultat von Leylas sittlichem Verständnis. Als Manolya sie auf ihr unglückliches Leben hinweist, benennt sie Halid zwar als den Grund dafür, denn das „Unglück rührt vom Elend des Nährvaters, sage ich, in seiner Nähe verdirbt jeder Mensch.“ Auf Manolyas unmittelbare Schlussfolgerung: „Dann geh da weg!“ entgegnet sie jedoch: „Was, schreie ich, das ist undenkbar. Denkbar ist eine Heirat, sagt Manolya.“¹¹²³

Dadurch, dass Leyla in Bezug auf ihre Lebenssituation nur solch beschränkte Handlungsoptionen erkennt oder auch nur als denkbar erachtet, macht sich die Kehrseite ihrer selbstbewussten Heteronomie anschaulich. Einerseits ist anders als durch eine Ehe der Gewalthoheit Halids nicht zu entkommen. Das konstatiert ebenfalls ihre Mutter, als sie ihrer Heirat zustimmt: „Du bist die Jüngste in der Familie, sagt sie, und trotzdem ist es richtig. Du mußt heiraten, dieses Elend bringt dich um.“¹¹²⁴

Andererseits ergibt sich diese Alternativlosigkeit ebenso als Konsequenz aus der verinnerlichten sittlichen Stellung, die Leylas Figur einnimmt und ihr die Disposition ihrer Handlungen vorgibt. Diese Kehrseite erweist sich als fatale Konsequenz, insofern sie sich als ‚Gefangenheit‘ Leylas in den kulturellen Verhältnissen für sie negativ auswirkt. Deutlich wird dies anhand von drei Beispielen, in denen sich Leylas kultureller Standpunkt als fatale, das Subjekt schädigende Konsequenz äußert: als bornierte Unwissenheit gegenüber ihrem eigenen Körper und ihre Sexualität, als gefährliche Unwissenheit im Umgang mit ihrem Kind, bei gleichzeitiger Ablehnung medizinischer Hilfe und als Resultat der eigenen körperlichen Schädigung aufgrund naiver abergläubischer Bräuche und sittlicher Pflichten.

So selbstbewusst Leyla bei anderen ungebührliches Verhalten feststellt und dies als ungehörig ablehnt, so unsicher, verängstigt und beschämt reagiert sie, wenn sie selbst in eine unziemliche Situation gerät. Auf die Fragen, die ihr ihre aufgeklärte fortschrittliche Istanbuler Großtante über ihre Vorstellungen und Gefühle bezüglich ihres späteren Ehemanns Metin stellt, reagiert sie zum Beispiel mit panisch berührter Peinlichkeit, die sie gar dazu veranlasst, zu fliehen:

¹¹²² Ebd., S. 377.

¹¹²³ Ebd., S. 231.

¹¹²⁴ Ebd., S. 288.

„Ich halte es nicht mehr aus, und ohne um ihre Erlaubnis zu fragen, fliehe ich vor dieser Frau, die mich in eine schamlose Sache verwickeln will, da bin ich mir sicher. Prüft sie mich? Was sind das nur für Fragen!“¹¹²⁵

Aus Leylas selbstbewusst formuliertem Sittlichkeitsverständnis resultieren eine Unwissenheit und Naivität in Bezug auf die Liebe und deren sexuelle Seite. Dies führt dazu, dass ihre Freundinnen sie vor ihrer Hochzeitsnacht mit Metin darauf vorbereiten müssen, was mit ihr passieren wird und worauf sie sich einstellen muss. Genauso ist für ihre Schwester Selda das Thema Sexualität schambelastet, und so fällt sie bei einer delikaten Stelle, die die Freundinnen erklären, in Ohnmacht.¹¹²⁶ Dieselbe Naivität legt Leyla in Bezug auf die Pflege ihres Kindes an den Tag. Diese ist jedoch weniger der Ausweis ihrer Unwissenheit oder ihrer Borniertheit. Vielmehr wird Leylas Naivität als Folge für das eigene und das Leben ihres Sohnes *schädigende* Konsequenzen inszeniert. Mehr als einmal bringt sie sich oder ihren Sohn in Gefahr, weil sie aus Unwissenheit handelt oder auf den Ratschlag ihrer Nachbarin hört, die auf die Anwendung alter Bräuche schwört. Leyla muss zum Beispiel kurz nach der Geburt mit ihrem Sohn ins Krankenhaus, weil dieser beständig schreit und durch keinen Versuch der jungen Mutter zu beruhigen ist:

„Deine Frau hat ihm einen Rumpfwickel angelegt, der bis über den Bauchnabel reicht. Der Urin hält den Bauch naß, sein Bauchnabel hat sich entzündet. Ich fürchte die Entzündung ist bis zum Darm hineingewachsen.“¹¹²⁷

Der Sohn überlebt, aber kaum zu Hause angekommen, befolgt Leyla den Ratschlag ihrer Nachbarin und stülpt dem Kleinen eine Flasche über den Penis, damit sie ihn nicht ständig wickeln, sondern nur die Flasche leeren muss. Der Penis schwillt jedoch in der Nacht an, und nur mit Mühe kann Leyla sie wieder entfernen. Zwar reflektiert die junge Mutter ihre Naivität – „Und was bin ich für eine närrische Analphabetin, daß ich jedem Geschwätz Glauben schenke?“¹¹²⁸ –, dennoch lässt sie sich immer wieder von der Nachbarin beraten und verdeutlicht damit ihre eigene Befangenheit, aufgrund derer sie gar ihr eigenes Leben in Gefahr bringt: Nachdem ihr zweites Kind von einem billigen Hausarzt nur teilweise abgetrieben wird, hört sie auf die Nachbarin, die ihr den Brauch nahebringt, den Fötus mit dem Kiel einer Hühnerfeder zu töten. Nicht nur, dass das Kind in Leylas Bauch noch lebt, als sie den Federkiel wieder herauszieht, sie verblutet darüber hinaus fast selbst. Der Arzt, zu dem sie eiligst gebracht wird, ist außer sich:

„Welcher Hundesohn hat bei dir die Abtreibung vorgenommen? ruft er aus, du hast ein Loch in der Gebärmutter. Herr, bitte heilen Sie mich, sage ich. Ich kann nichts für dich tun, sagt er, was für ein elender Pfuscher. Er hat dich nicht nur durchlöchert, er hat seine Arbeit auch nicht zu Ende gemacht. Das Kind lebt noch da drin...“¹¹²⁹

Zwar begibt sich Leyla in letzter Not immer in ärztliche Betreuung, doch tut sie dies im Wissen eines ganz prinzipiell konträren Verhältnisses der medizinischen Behandlung zu ihren sittlichen Vorstellungen. So weigert sie sich bei der Entbindung ihres ersten Kindes vehement, ihren Unterleib für die Untersuchung des Arztes frei zu machen: „Deine Augen entehren mich, rufe ich aus. [...] Sie [die Hebamme, Anm., N.E.] schlägt meinen Rock zurück und zerrt am Bund meiner Wollstrümpfe und Unterhose, ich bäume mich auf, falle aber vor Schmerzen wieder zurück ins Kis-

¹¹²⁵ Ebd., S. 315.

¹¹²⁶ Ebd., S. 368 ff.

¹¹²⁷ Ebd., S. 428.

¹¹²⁸ Ebd., S. 484.

¹¹²⁹ Ebd., S. 491.

sen.¹¹³⁰ Aus der Vorstellung der Nachbarin, Ärzte seien „Hexer im langen weißen Rock“¹¹³¹, und ihrer Ehre bezieht Leyla ihr Verständnis, dass ein Arzt unzüchtig handle. Zugleich relativieren sich dadurch seine tatsächlich lebensrettenden Maßnahmen aus Leylas Perspektive und verleihen ihnen eine moralisch negative Konnotation. Nicht nur, dass sich Leyla aufgrund ihres sittlichen Verständnisses ärztlicher Hilfe bis auf lebensrettende Maßnahmen verweigert und sich zudem ständig aufgrund ihrer Unwissenheit in für sich und ihren Sohn lebensgefährliche Situationen bringt, darüber hinaus kann sie der Anweisung des Arztes nicht folgen, der ihr nach der Abtreibung jegliche Anstrengung untersagt:

„Es ist unmöglich, sich an den Ratschlag des Arztes zu halten, wie kann ich den Haushalt vernachlässigen? [...] Einen Tag halte ich es zu Hause im Bett aus, dann stehe ich auf und diene, wenn das Blut aus mir herausschwappt und die Beine herunterläuft, mache ich mich sauber, setze mich hin und lege die Beine hoch. [...] Ich muß für mein Kind sorgen, ich muß meinem Mann dienen.“¹¹³²

Es ist nicht der Befehl ihres Mannes oder eines anderen Familienmitgliedes, der Leyla dazu zwingen würde, den Anweisungen des Arztes nicht zu folgen; ihr eigener Wille ist es. Die unwiderstehliche Gesetzmäßigkeit, die Leyla in den von ihr geteilten Sitten erblickt, lassen ihr keine andere Wahl, als ihnen zu gehorchen. So subsumiert sie ihre Versehrtheit unter das sittliche Gebot, das sie teilt. Darin zeigt sich, wie fatal diese archaische Kultur ist: Als Opfer der kulturellen Lebenswelt lebt Leyla in der Ohnmacht, durch ihren Vater einer autoritären und willkürlich agierenden Gewalt unterworfen zu sein. Weil sie die Anhängerin der ihr vorausgesetzten kulturellen Sittlichkeit ist, wirkt sich diese Heteronomie wiederum negativ auf ihre und die Gesundheit ihres Kindes aus. Dennoch steht Leyla der Tradition distanziert gegenüber. Emines Aberglauben lehnt sie selbstbewusst ab und zeigt so ihr Bestreben, sich zu behaupten:

„Nachdem ich meine Notdurft verrichtet habe, darf ich dem Plumpsklo-Loch nicht den Rücken kehren. Sonst erscheint ein Dschinn, der mich so lange schlägt, bis mich der Schlag trifft. [...] Sie können sagen, was sie wollen, ich halte mich nicht daran. [...] Wenn man im Abort das Wasser an der frisch gewaschenen Hand drei Mal abschüttelt, kommt man vom Glauben ab. Sie sollen mir ihre Hausgesetze noch so heftig einschärfen, ich glaube nicht daran, ich glaube nicht.“¹¹³³

Ihre kritische Abkehr vom Aberglauben der Mutter vollzieht Leyla jedoch immer im Rahmen eines ihr vorausgesetzten archaischen Sittlichkeitszusammenhangs, dessen Maßstäbe auch sie teilt. Aus diesem Grund geht mit jeder Kritik und jeder Hoffnung auf ein anderes Leben und damit mit dem Wunsch und dem Versuch, sich zu emanzipieren, immer auch die Affirmation der sittlichen Gesetze einher. Insofern bleibt ihre Figur in ihrer Kultur verhaftet und versucht sich zugleich, in den Verhältnissen zu behaupten. An den folgenden Beispielen soll dieses Verhältnis von Leylas eigenem Sittlichkeitsverständnis, ihrem Wunsch nach Selbstbehauptung und ihrem praktischen Versuch einer Emanzipation nachvollzogen werden. So soll deutlich gemacht werden, wie Leyla dargestellt wird, deren Figur im öffentlichen Diskurs als paradigmatisches Beispiel für die erste türkische Migrantengeneration in Deutschland beurteilt wird.

Leylas Wille, sich den familiären Verhältnissen zu entziehen, äußert sich zum ersten Mal, nachdem sie ihren betrunkenen Vater aus dem Kinozelt holen soll und feststellen muss, dass er mit Ipek Hanım, der Frau des Kinobesitzers, eine Affäre hat. Sie muss erkennen, dass ihr Vater ein Heuchler ist.

¹¹³⁰ Ebd., S. 476.

¹¹³¹ Ebd., S. 488.

¹¹³² Ebd., S. 492.

¹¹³³ Ebd., S. 86 f.

Denn daheim achtet er mit aller Härte drauf, dass Sitte und Gesetz eingehalten werden, und wacht darüber, dass niemand seinen Töchtern zu nahe kommt und sie sich keusch verhalten, und außerhalb der Familie begeht er Ehebruch. Dieser Einsicht folgt Leylas Wunsch, dass sich ihr Leben verändere:

„Woran denkst du? fragt Manolya [...] Ich möchte mein Leben verlassen, sage ich, ich möchte nicht sterben, aber ich möchte nicht mehr mein Leben führen ... Ich habe einfach kein Glück.“¹¹³⁴

Indem sich Leyla danach sehnt, ein anderes Leben zu führen, steht sie zu ihren Verhältnissen in Distanz und beurteilt sie negativ. In ihrer Familie ist sie ohnmächtig der Gewalt des Vaters ausgesetzt – ihr Bedürfnis gilt dort nichts. Dennoch beharrt sie darauf, dass ein Leben, in dem sie sich behaupten kann, möglich ist. Sich in das Schicksal des eigenen Lebens zu fügen und es anzunehmen, ist für Leyla also durch die Einsicht zerstört, dass die eigentlich geltenden Sittlichkeitsgesetze ihre Lebenswelt nicht regieren. Ihr Wunsch gründet gerade auf der Einsicht, dass die alten Gesetze missbraucht werden, um einen individuellen Autoritätswillen ins Recht zu setzen. Aus dieser Deviation zieht Leyla den Schluss, nicht nur dem Vater entkommen zu wollen, sondern nicht mehr in den ländlich-archaischen Verhältnissen leben zu wollen. Auf dem Schulausflug zu Manolyas Stamm in der Wüste formuliert Leyla diesen Wunsch expressis verbis, als sie über ihre beste Freundin nachdenkt, die sie immer wieder als „Bürgermädchen“ tituliert: „Was hat sie nur, daß sie mich ein Bürgermädchen nennt, wie gerne würde ich es sein. Vielleicht kennt sie diesen meinen geheimen Wunsch.“¹¹³⁵

Das andere Leben, welches sich Leyla wünscht, ist das einer Frau, deren Verhältnisse *bürgerliche* sind: Für Leyla bedeutet dies ein modernes Leben in einer modernen Stadt. Den ersten Schritt, ihr Ideal zu realisieren, erreicht sie dadurch, dass sie in die Heirat mit Metin einwilligt, der in Istanbul studiert und dort mit seinem Vater wohnt. Zugleich resultiert ihre Zusage, für die sie sich den Segen ihrer Mutter holt, aus einer ebenso starken Zuneigung¹¹³⁶, die ihr Selbstbewusstsein in Bezug auf ihre Heirat mit Metin zusätzlich stärkt: „Und ... sind Sie sich sicher? fragt er, glauben Sie, daß Sie das Richtige tun? [...] Übrigens, ja, ich weiß, ich tue das Richtige.“¹¹³⁷ Der Gewalt des Vaters entkommen, will Leyla zudem aus ihrer rückständigen Lebensführung heraustreten und wünscht sich von ihrem zukünftigen Ehemann einen modernen Haushalt:

„[M]ir schießt ein verrückter Gedanke durch den Kopf, ich will den ganzen Haushalt elektrisch einrichten, denke ich, ich will elektrisch kühlen, ich will elektrisch plätten, ich will nicht an der Waschbütte stehen und Herrenhemden reiben, kein Waschzuber und keine Wäschereibe, mein Mann soll mir einen Tauchsieder, ein Waffeleisen, einen Brotofen kaufen, ich will elektrisch leben. Mein Herr, sage ich, ich will von Ihnen elektrische Liebesgaben – damit wir uns richtig verstehen.“¹¹³⁸

Doch scheitert Leylas Wunsch, ein bürgerliches Leben zu führen, schon an den materiellen Verhältnissen von Metin. Denn dessen Bestrebungen, für sich und seine Familie ein Auskommen zu erarbeiten, bleiben erfolglos. Da die Verhältnisse ein gesichertes Überleben nicht gewährleisten, wie Metin seinem Vater erklärt – „Herr Vater, hier werde ich verhungern. Man gibt mir keine an-

¹¹³⁴ Ebd., S. 208.

¹¹³⁵ Ebd., S. 244.

¹¹³⁶ Die Entscheidung für Metin fällt Leyla – in ihrer Introversion wird dies als Subjektion deutlich – auf der Basis ihres Gefühls: „Soll ich Fulya schreiben, daß ich bereit bin, daß er mich zu seiner Frau nehmen kann, wenn er denn will? Und er möchte es ja. Dieser Brand in mir.“ (Ebd., S. 287.)

¹¹³⁷ Ebd., S. 336.

¹¹³⁸ Ebd., S. 339.

ständige Arbeit.¹¹³⁹ –, verlässt er die Türkei und geht für ein Jahr nach Deutschland, um dort zu lernen, „wie man Leder färbt“¹¹⁴⁰. In der Zwischenzeit muss Leyla zurück zu ihrer Familie. Als Metin sie wieder nach Hause holt, lautet ihre erste Frage, ob sie einen Kühlschrank haben könne. Ihr Schwiegervater verbietet zuvorderst jede Anschaffung von Elektrogeräten, relativiert seinen Standpunkt jedoch mit dem Hinweis auf die noch immer prekäre Lage der Familie: „In der Zeit, da du nicht hier warst, haben wir unsere Wertgegenstände versetzt, es ging uns nicht besonders gut.“¹¹⁴¹ Zurückgeworfen durch diesen Hinweis und aufgrund des verärgerten Schwiegervaters ist Leyla im Begriff, ihren eigenen Selbstbehauptungswillen wieder zu relativieren:

„Zwei Zimmer, ein Bad, eine kleine Küche – ich will lernen, genügsam zu sein, ich will lernen, keine Bedürfnisse zu haben, ich werde es meiner Mutter gleichmachen. Plötzlich fährt mir ein großer Schmerz in die Brust, es ist lächerlich, denke ich, laß es nicht zu, daß du dich vor deinem Mann und deinem Schwiegervater lächerlich machst, du bist ein Mädchen gewesen, jetzt bist du eine Frau.“¹¹⁴²

Ihrer ersten Reaktion, die sogleich darin mündet, den eigenen Willen unterzuordnen und von ihrem Bedürfnis Abstand zu nehmen, folgt eine Revision dieses Vorhabens. Leyla bezeichnet ihre eigenen Gedanken als lächerlich und verlangt von sich mit dem Hinweis, dass sie erwachsen sei, ein integriertes Verhalten. Dies schließt ein, dass sie sich auch gegenüber der materiellen Situation und dem Geltungsanspruch der Männer in der Familie behauptet. Explizit äußert sich Leylas Wille, sich *nicht* mit den Verhältnissen abzufinden, und dabei ihr Bedürfnis aufzugeben. Nach dem Verlust von Halids Feinkostgeschäft eilt Yasmin, die völlig aufgelöst ist, zu ihr. Sie wird von Leyla gefragt, warum sie sich nicht vom Vater löse und bietet ihr an, sie in ihrer neuen Familie aufzunehmen. Yasmins Reaktion, die ihre Schwester für die Schamlosigkeit kritisiert, sie vor Fremden bloßzustellen, löst Leylas Einsicht aus:

„Meine Sippe besteht aus lauter Verrückten, denke ich, sie machen mir weis, daß sie nach dem Gesetz handeln, doch in Wirklichkeit leben sie nach ihren eigenen Regeln. Ich habe zwanzig Jahre meines Lebens verschlafen, das ist die Wahrheit. Ich bin nichts weiter als ein dummes sentimentales Mädchen, eine junge linkische Person [...] Ich werde die Armut nicht als mein Schicksal ansehen. Ich werde die Gesetze der Männer nicht als Gottes gesprochenes Wort begreifen. Der Mann, den ich geheiratet habe, ist arm. [...] Mein Schwiegervater bezieht eine kleine Rente, die reicht gerade mal für die Mahlzeiten einer Woche. Als könne Metin meine Gedanken lesen [...], sagt er: Frau, wir leben in der Hölle, so geht es nicht weiter. [...] Ich habe mich entschieden, ich nehme das Angebot an, ich fahre nach Deutschland. Du wirst sehen, es bringt Segen.“¹¹⁴³

Die Emanzipation, die Leyla sich vornimmt zu erreichen, besteht in einer anderen *Sichtweise* auf ihr Leben und die sittlich geltende Ordnung. An ihrer Familie in Gestalt von Yasmin kritisiert sie, dass diese die Handlungen des Vaters wie natürlich geltende hinnehme und sie daher als unangreifbare Sachgesetze behandle. Auf diese Art, in die eigene Ohnmacht einzuwilligen, rechtfertigt sich Leyla zufolge eine *falsche* Sittlichkeit. Das will sie für sich nicht mehr dulden. Dabei nimmt sie das ‚eigentliche‘ Gesetz zum Maßstab und kritisiert daran das sittliche Verständnis ihrer Familie als ‚eigenwillig‘. Der eigenen Familie hält sie also ihre Vorstellung eines dem Sittengesetz gemäßen Verhaltens vor, um so die eigene Emanzipation zu legitimieren. Diese wiederum besteht darin, sich zum einen geistig mit ihrer prekären Situation nicht abzufinden und so die eigene materielle Lage

¹¹³⁹ Ebd., S. 399.

¹¹⁴⁰ Ebd., S. 398.

¹¹⁴¹ Ebd., S. 441.

¹¹⁴² Ebd., S. 442.

¹¹⁴³ Ebd., S. 445 f.

durch deren Affirmation nicht mehr als von höherer Gewalt legitimiert zu interpretieren. Zum anderen nimmt sie sich vor, nicht mehr den ihr weisungsbefugten Männern zu folgen, ohne deren Willen kritisch zu überprüfen. Letzteres setzt Leyla in die Tat um, als sie Metin ein Ultimatum ausspricht, dass sie ihn verlasse, falls er weiterhin Affären mit anderen Frauen hat. Nach seiner Rückkehr aus Deutschland, wo er drei Monate verbringt, erfährt Leyla durch einen Brief von seiner deutschen Geliebten, dass Metin ihr untreu war:

„Ab heute hast du es in der Hand, sage ich, wenn du dich noch einmal mit einer anderen Frau triffst und die Ehe brichst, bin ich weg, und das Kind nehme ich auch mit. Dann kannst du dir aus der Masse der gepflegten deutschen Damen eine Frau deines Herzens aussuchen. Haben wir uns verstanden?“¹¹⁴⁴

Behauptet sich Leyla zwar gegenüber ihrem Mann, sodass er ihr seine Treue schwört, so ändert ihr Wille, sich nicht mit ihrer Armut abzufinden, nichts an ihrer materiellen Not. Auch Metins Ankündigung, dass sich ihre Lage bessere, wenn er in Deutschland arbeitet, führt zu keiner signifikanten Änderung ihres Lebens in Istanbul. Vielmehr muss Leyla nun auch noch um Metin fürchten, von dem sie nach dessen zweitem Deutschlandaufenthalt „nur die Hälfte des Mannes“ zurückbekommt: „Er war abgemagert, er hatte Ringe unter den Augen, und seine Haare, die sich in dicken Strähnen auf der Stirn kringelten, waren ausgefallen.“¹¹⁴⁵ Da Metin auf Wunsch des Vaters nun in Istanbul bleibt, wächst ihre Armut beständig. Sie kommt an einen Punkt, an dem das Überleben tatsächlich nicht mehr möglich erscheint. Die Familie hat im Winter kein Geld mehr für Feuerholz, und zudem hat sie alle Möglichkeiten ausgeschöpft, anzuschreiben:

„Die Kälte setzt uns allen zu, dem Schönen und mir, Schafak Bey und meiner Mutter. [...] Wir tunken Brot in Wasser, die Gläubiger treten gegen die Haustür, und wir stellen uns tot [...] Wir drängen uns im Wohnzimmer zusammen, unserer aller Körperwärme reicht gerade noch, um nicht zu erfrieren.“¹¹⁴⁶

So bleibt Metin nichts anderes übrig, als wieder nach Deutschland zu gehen, wo er laut Leylas Beurteilung „ein Söldnerarbeiter, der sich keine lange Mittagspause leisten darf“, geworden ist.¹¹⁴⁷ Dass es in den heimischen Verhältnissen unmöglich ist, zu überleben, führt also nicht dazu, dass Leyla die Fremde, in die Metin gegangen ist, unmittelbar positiv beurteilt. In ihrem Vergleich seines Arbeitsverhältnisses mit einem Soldaten, der allein des Geldes wegen für ein fremdes Land in den Krieg zieht, äußert sich ihr negatives Urteil. Darin eingeschlossen ist wiederum, dass sie prinzipiell mit den ihr vorausgesetzten kulturellen und materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen übereinstimmt, an deren Subjektgemäßheit sie zudem nie zweifelt. In der Aussicht, die Heimat verlassen zu müssen, schließt dies gar mit der Angst zusammen, sich zu verlieren.¹¹⁴⁸ Obwohl Leyla die Türkei also nicht verlassen will, folgt sie doch dem Wunsch ihres Mannes:

¹¹⁴⁴ Ebd., S. 473.

¹¹⁴⁵ Ebd., S. 468.

¹¹⁴⁶ Ebd., S. 474 f.

¹¹⁴⁷ Ebd., S. 500. Auch ihre Schwestern sind dort, um für die Familie das Überleben zu sichern: „Yasmin und Selda haben auch den Kontrakt unterzeichnet und sind Söldnerinnen geworden in Deutschland“ (Ebd.)

¹¹⁴⁸ Dies äußert sie in einem Brief an Metin, der sie nach Deutschland holen will, als Angst vor dem Verlust der Identität: „Wir verlassen unseren Grund und Boden und lassen uns auf einen langen Aufenthalt ein, im fremden Land, dessen Gerüche, Gerüchte wir nicht kennen. Gehen wir verloren?“ (Ebd., S. 502) In Leylas Äußerung, den eigenen Grund und Boden verlassen zu müssen, von dem ihr kein Stück gehört, macht sich ihr Heimatgefühl kenntlich. Es besteht in der abstrakten Übereinstimmung mit dem Land der Herkunft als innerer Übereinstimmung. Während Leyla den Verlust ihrer kulturellen Identität fürchtet, so fürchtet ihre Mutter eine Degeneration ihrer Töchter, die schon in Deutschland arbeiten: „Die Sitten verfallen, sobald man Haus und Hof verlässt, stellt meine Mutter fest, es ist am besten, ihr kehrt wieder zurück.“ (Ebd., S. 516)

„[D]u willst uns, mich und unseren Sohn, in das fremde Land holen, du willst die Familie zusammenführen [...] Ich will nicht Tausende von Kilometern von meiner Mutter entfernt leben. Du bestimmst und ich folge, weil ich weiß, daß es für dich nichts Heiligeres gibt als die Familie.“¹¹⁴⁹

Da sie in Metins Ansinnen ihre eigenen sittlichen Werte erkennt, widerspricht es ihrem emanzipatorischen Selbstbehauptungswillen nicht, seinem Wunsch zu folgen. Zudem erkennt sie selbst die Notwendigkeit, aus den unhaltbaren materiellen Verhältnissen zu flüchten, wenn sie für sich und ihr Kind ein besseres Leben anstrebt: „Ich bin es leid, zu betteln, ich will nur dieses elende Leben hinter mir lassen, ich will, daß mein Sohn eine andere Luft atmet.“¹¹⁵⁰

So verlässt am Ende von Zaimoglus Roman mit Leyla eine Figur ihre Heimat, die selbstbewusster individueller Ausdruck und Verfechter der eigenen kulturellen Sittlichkeit ist und zugleich aus den eigenen Verhältnissen, mit denen sie prinzipiell in Kongruenz steht, *fliehen* muss. Insofern erweist sich ihre Emigration als eine Flucht vor subjektfeindlichen Verhältnissen, da Leylas Wille, sich zu behaupten, *in* ihrer Heimat unmöglich erscheint. Dies resultiert wiederum nicht nur aus einer prinzipiell prekären ökonomischen Lage, sondern ebenso aus Leylas eigener kulturell bedingter Befangenheit, welche die Kehrseite ihres sittlichen Selbstbewusstseins darstellt und sich negativ gegen sie richtet. Zugleich erfährt ihre Figur eine Emanzipation und wird zum Kritiker der eigenen familiären Verhältnisse. Sie wendet sich damit gegen ein Patriarchat, durch das der Wille total der männlichen Autorität subsumiert ist, jedoch ohne mit dieser Kritik ihre sittlich-religiöse Vorstellung aufzugeben, nach der die kulturellen Gesetze eigentlich gelten. Insofern verlässt sie ihre Heimat zwar mit dem Willen, neu anzufangen, ihre kulturelle ‚Befangenheit‘ und den von ihr vertretenen sittlich-religiösen Maßstab nimmt sie jedoch mit.

2.7 Fazit und Diskussion

Ebenso wie in Özdogans Roman *Die Tochter des Schmieds* wird in Zaimoglus *Leyla* thematisiert, warum die erste türkische Einwanderergeneration emigriert. Auch bei Zaimoglu wird so eine Eigenart der Figur des Migranten inszeniert und in seine kulturelle Lebenswelt verlegt. Anhand der individuellen Lebensgeschichte der Protagonistin Leyla und ihrer Familie erfährt also eben jene Figur literarisch Plausibilität. Besteht ihre Besonderheit in *Die Tochter des Schmieds* in einer ambivalenten vormodernen Lebensart, so erweist sich diese bei Zaimoglu als kulturelle Lebenswelt, deren subjektwidrige Archaik durch die handelnden Figuren anschaulich wird. So sind es in *Leyla* die sittlich-kulturellen Verhältnisse in ihren spezifischen Momenten selbst, die die Protagonistin und ihre Familie zur Emigration zwingen.

Die so inszenierte sittlich-religiöse Lebenswelt wird jedoch von vornherein befreit von einer moralischen Beurteilung als per se inhumaner. Indem sie als archaische Natur gesetzt ist, folgt sie damit keiner höheren Notwendigkeit als ihrer Existenz selbst. Im Roman schlägt sich dies in der Erzählstrategie nieder, die inszenierte Realität in die subjektiven Figurenperspektiven aufzulösen. So erhält jede für sich die Notwendigkeit, individuelle Repräsentation eines allen Figuren vorausgesetzten kulturellen Sittenzusammenhangs zu sein. Jedoch – und gerade das lässt die Verhältnisse negativ werden – ist das Sittengesetz nicht mehr kongruent mit den individuellen Willen der Figuren. Die noch von Manolyas Stamm gelebte archaische Ursprünglichkeit existiert in der anatolischen Kleinstadt und speziell in Leylas Familienverhältnissen nicht mehr. Als Devianz macht sich dies dadurch geltend, dass die ursprüngliche Sittlichkeit zwar noch immer alle Vorstellungen und Hand-

¹¹⁴⁹ Ebd., S. 502.

¹¹⁵⁰ Ebd., S. 521.

lungsweisen der Figuren begründet, zugleich jedoch eine praktische Anwendung findet, aus der subjektfeindliche Konsequenzen folgen. Ebenso wie in der anatolischen Kleinstadt, wo die archaischen Sittengesetze tatsächlich noch als geltender Maßstab den gesellschaftlichen Zusammenhalt bilden¹¹⁵¹, ist dies in der fortschrittlicheren Großstadt Istanbul der Fall. In der Kleinstadt leben Leyla und ihre Familie in erdrückender Armut, weil ihr Vater Halid, der durch die Sitte als Gewaltmonopol und Sicherer der Familie ins Recht gesetzt ist, dieser Funktion nicht gerecht wird. Stattdessen missbraucht er Sitte und Tradition als Mittel eigener menschenverachtender Egomane – Halids Charakter gründet zugleich *in* einem archaischen Ehrverständnis. Deswegen scheitert nicht nur er, sondern die gesamte Familie im bürgerlichen Istanbul an ihrer anachronistischen religiös-sittlichen Herkunft. Es ist ihnen unmöglich, für sich ein materielles Überleben in den heimischen Verhältnissen zu sichern: Die Emigration nach Deutschland ist für Leyla und ihren Ehemann der letzte Ausweg, den materiell unzureichenden Verhältnissen zu entfliehen. Ihr kultur-religiöses Verständnis nehmen sie jedoch mit.

Ebenso wie Özdogans Roman bietet also Zaimoglus *Leyla* ein Interpretationsangebot für das im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs gezeichnete Bild antagonistischer türkischstämmiger Migranten. Auch in *Leyla* wird der dort herrschende Maßstab einer aufgrund der kulturellen *Andersartigkeit* gescheiterten und daher zu leistenden Integration apperzipiert und durch die Erzählung ästhetisch beglaubigt. Allerdings wird im Gegensatz zu Özdogans *Die Tochter des Schmieds* in Zaimoglus Roman gerade in der Darstellung subjektfeindlicher Sitten einer antagonistischen Kultur der Migranten, so wie sie in den öffentlichen Debatten häufig behauptet wird, literarisch Recht gegeben. Dies geschieht jedoch nicht in der Weise, dass die Perspektive auf die Migranten, die den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs mittlerweile beherrscht, einfach in der Erzählung affirmiert würde. Denn auch in Zaimoglus Roman wird ein eigener Standpunkt formuliert, der darin besteht, die dargestellte Sitte und Tradition einem moralischen Schluss auf eine ihr per se zukommende ‚Bösartigkeit‘ erzähltechnisch *zu entziehen*. Nur so kommt die Ambivalenz von Leylas Figur zustande, als Opfer zugleich sittlich-moralische Verfechterin genau der kulturellen Sittenverhältnisse zu sein, denen sie entflieht.

Aus diesem Grund ist den Beurteilungen von Karl Esselborn und Özkan Ezli nur bedingt beizupflichten, die in Leylas Figur eine emanzipatorische Entwicklung erblicken und sie dem Roman als die wesentliche Leistung zumessen. Im Gegensatz zu Manolyas Figur, die tatsächlich auf einer distanzierten Perspektive in Bezug auf Sitte und Tradition beharrt und sich damit gegen sie behauptet, besteht Leylas Emanzipation in einer veränderten Sichtweise *innerhalb* ihres Verständnisses von Sitte und Tradition. Gerade indem sie ihrer Familie ein ungemäßes Ehrverständnis attestiert, setzt sie ihre moralischen Vorstellungen, was Tugend und Anstand gesetzmäßig auszeichneten, ins Recht. So bleibt sie als Kritikerin eines falsch verstandenen Ehrverständnisses, in dem der Wille der Männer über die Familie, ihr Wohl und ihre Ehre gestellt ist, die Verfechterin eines sittlich-religiösen Anspruchs eben jener kulturellen Lebensart, auf die sich auch ihr Vater und ihre Familie berufen. Dieses Verhältnis von Emanzipation und Affirmation eines kulturellen Sittlichkeitsverständnisses, das Leylas Figur anschaulich macht, bemerkt auch Iris Alanyali, wenn sie in ihrer Rezension schreibt:

„Der Roman läßt sich lesen – und ist so gelesen worden – als die Geschichte einer Emanzipation. Aber nüchtern betrachtet bricht hier keine Heldin auf. Nüchtern betrachtet flieht hier eine Dulderin von einem Übel ins nächstkleinere, immerfort. [...] Die Stärke, die Leyla besitzt, erlaubt ihr immerhin, ihr Schicksal zu ertragen,

¹¹⁵¹ Jedoch sind sie hier schon verwandelt. Dargestellt wird dies im Konflikt Halids mit der sich durch mehrere Figuren behauptenden staatlichen Rechtssetzung.

ohne daran zu zerbrechen. Unmut über die herrschenden Zustände, die gesteht sie sich zu – das Recht sie zu verändern, dagegen nie.“¹¹⁵²

Alanyalis Interpretation von Leyla als „Dulderin“ enthält schon eine implizite Kritik an dieser Figur. Gerade indem sie der Protagonistin attestiert, sie verweigere sich einer Auflehnung gegen die herrschenden Sittengesetze, kritisiert Alanyali, dass Leylas Verhalten affirmativ sei. Deswegen gestehe Leyla sich das Recht nicht zu, die Verhältnisse zu ändern. Insofern bespricht Alanyali Zaimoglus Protagonistin in eben jener ambivalenten Weise, in der ihr Opferstatus zwar nicht infrage gestellt wird. Indem Leylas Figur dargestellt wird als eine, die sich in ihre Lage einfügt und sie erduldet, spricht dieses oppositionelle Verhalten der Rezensentin zufolge jedoch *gegen* sie.

Alanyali wirft also Leylas Figur eine nicht genutzte Handlungsfreiheit vor, sich gegen die Verhältnisse zu wenden. Doch gerade eine solche Freiheit wird in anderen Rezensionen abgelehnt und vielmehr das Moment völliger *Unfreiheit* hervorgehoben. Dort wird der Protagonistin, entgegen Alanyalis Interpretation, eine ausweglose Lage attestiert. So schreibt beispielsweise Hubert Spiegel in die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*:

„An Emanzipation ist unter solchen Umständen nicht zu denken. So ist Leylas Weg, der Weg vom fünfjährigen Mädchen, das auf den ersten Seiten des Romans mit bunten Steinchen spielt, bis zur kaum zwanzigjährigen Frau, die in Deutschland von ihrem türkischen Mann erwartet wird, vor allem ein Weg der Desillusionierung.“¹¹⁵³

Zwar spricht auch Spiegel Leyla zu, sich innerhalb ihrer Sittlichkeitsvorstellungen zu distanzieren, jedoch ist dies für ihn kein Ausdruck von Emanzipation.¹¹⁵⁴ Gerade in der Ausgestaltung von Leylas Figur als Opfer und individueller Ausdruck einer kulturellen Lebensart, die für die Figuren negative Konsequenzen hat, sieht Spiegel das Bewundernswerte von Zaimoglus Roman. So spricht er Leylas Figur das Lob aus, sie sei „eine durch und durch glaubwürdige Figur, und das ist wohl der beste Beweis für die schönste Tugend dieses Autors.“¹¹⁵⁵ Doch worin besteht die Glaubwürdigkeit, die nicht nur Spiegel in Zaimoglus Roman erkennt? Folgt man Nils Minkmar und Volker Weidermann, die diesen „Ton, das scheinbar authentische Erzählen aus dem Leben einer Frau, eines geheimen Mädchens, tief verschleiert und verborgen in der anatolischen Provinz“¹¹⁵⁶, hervorheben, so scheint es, dass sie *Leyla* zuvorderst eine gelungene ästhetische Form attestieren. Doch Weidermann selbst spezifiziert diese Beurteilung in einer späteren Rezension, wenn er über die eigene Kritik reflektiert:

„Wir Rezensenten lobten die ungeheure poetische Kraft und Sprachmacht des Autors, vor allem aber die neuen Einblicke, die wir in eine uns völlig fremde Welt werfen konnten.“¹¹⁵⁷

Bezog sich das Urteil in Minkmars und Weidermanns Rezension noch rein auf die konstruierte und daher nur scheinbare Authentik des Erzählens in *Leyla*, so schließt Weidermann dies nun mit einem *dadurch* gewonnenen Einblick in eine fremde Welt zusammen. Die Frage, worum es sich bei dieser

¹¹⁵² Alanyali, Iris: Bittere Früchte; Mit „Leyla“ gibt Feridun Zaimoglu der ersten Einwanderer-Generation ein Gesicht. In: *Berliner Morgenpost* Heft 97/2006 vom 07.04.2006, S. 24.

¹¹⁵³ Spiegel, Hubert: *Der Tag, an dem der Teufel sich die Beine brach. In seinem Roman „Leyla“ blickt Feridun Zaimoglu zurück auf seine Väter – und läßt die Mütter zu Wort kommen.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung, Literaturbeilage* vom 15.03.2006.

¹¹⁵⁴ Vgl. ebd.

¹¹⁵⁵ Ebd.

¹¹⁵⁶ Minkmar, Weidermann 2006: *Zwei Leben, ein Geheimnis*, S. 21.

¹¹⁵⁷ Weidermann, Volker: *Was schreibst du? Streit im den Roman „Leyla“: Özdamar gegen Zaimoglu.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 126 vom 01.06.2006, S. 37.

„fremden Welt“ handelt, beantwortet Ijoma Mangold in seiner Rezension als Erkenntnisprozess seines Lesens:

„Zu Beginn der Lektüre nämlich meint man noch, einem Märchentext zu lauschen, der eine artifizielle Archaik, eine Kunsttümlichkeit ausstellt. [...] Dem Rezensenten ging das so bis vielleicht Seite 150. Dann erst gingen ihm Augen und Ohren auf, dass Zaimoglu ganz im Gegenteil einen realistischen Roman geschrieben hat. Einen, der die Gegenständlichkeit seiner Erzählwelt so körnig und plastisch herausarbeitet, dass jeder Satz immer beides ist: hochpoetisch und zugleich konkret, ja soziologisch.“¹¹⁵⁸

Mangold spezifiziert das von Weidemann herausgestellte Urteil. So behauptet er, der Roman schaffe es, den Eindruck zu erwecken, das Erzählte sei identisch mit der realistischen Beschreibung einer gesellschaftlichen Wirklichkeit im Anatolien der 50er-Jahre. Zwar wird auch bei Mangold schon ein impliziter Bezug von tatsächlicher Wirklichkeit und fiktionaler Erzählung hergestellt, indem er die Erzählweise als soziologisch bezeichnet und ihr damit den Charakter einer wissenschaftlich-empirischen Gesellschaftsbeschreibung verleiht. Jedoch bleibt Mangold in dieser Beurteilung von *Leyla* insofern noch unentschieden, als dass er die Ebene der literarischen Inszenierung nicht explizit verlässt. Er attestiert ihr ‚nur‘ das Moment des Wahrscheinlichen. Ebenso sieht es Alanyali, wenn sie schreibt, dass *Leyla* „[s]elbstverständlich nicht als soziologisches Dokument, aber als Roman [...] viel von der Psyche und den Familienstrukturen einer den meisten Deutschen unbekanntem Gesellschaft“ enthalte.¹¹⁵⁹

Zaimoglus Roman wird also zugesprochen, *durch* seine fiktionale Darstellung etwas zu leisten, was über diese hinausgeht. *Leyla* wird attestiert, den Lesern Einblick in die anatolisch-türkische Lebensart zu geben und dadurch die *Besonderheit* der fremden deutsch-türkischen Migranten zu vermitteln, die in ihrer kulturellen Herkunft zu suchen ist.¹¹⁶⁰ Wie ist nun in diesem Zusammenhang Gabriele Lotz' Beurteilung zu bewerten, dass es eine Kongruenz gebe zwischen der Art des Dargestellten in und dem öffentlichem Interesse an Zaimoglus Roman?

Lotz' Aussage, in *Leyla* sei die Tradition als völlige Unfreiheit des Subjekts und als reine Gewalt inszeniert, ist so nicht zu halten. Zwar werden die alten Gesetze als solche dargestellt, den Willen der Subjekte für sich in den Dienst zu nehmen, sodass Gehorsam gegenüber den Sitten und Unterwerfung unter die Tradition von allen Figuren gefordert wird. Jedoch zeigt sich anhand von Manolyas archaisch lebenden Stammesgenossen eine Ursprünglichkeit, die keine subjektwidrigen Konsequenzen zeitigt – ganz im Gegenteil zu Leylas Lebenswelt: Dort existiert die Tradition zwar noch als gesellschaftlicher Zusammenhang. Sie wirkt jedoch deswegen antagonistisch auf Leyla und ihre Familie, weil sie zum einen von Halid missbraucht wird und sich zum anderen in den sich wandelnden Verhältnissen von Klein- und Großstadt als negative, gegen das Subjekt gerichtete Konsequenz erweist. Insofern werden Leyla und ihre Familie als Ausweis und Produkt einer haltlosen und antagonistischen sittlich-religiösen Lebensweise dargestellt, die nicht per se subjektfeindlich ist.

¹¹⁵⁸ Mangold, Ijoma: *Die Mitte der Sitte. Poetisch und soziologisch, nah und fern zugleich: Feridun Zaimoglu erzählt in „Leyla“ vom Leben unter dem Gesetz*. In: *Süddeutsche Zeitung, Literaturbeilage* vom 14.03.2006.

¹¹⁵⁹ Alanyali 2006: „*Ihr seid nicht als mein verströmter Samen*“. *Die Romane von Feridun Zaimoglu und Leyla Erbil vor dem Hintergrund des Falls Sürücü gelesen*. In: *Welt Online* vom 24.04.2006. http://www.welt.de/print-welt/article..._212224/Ihr_seid_nichts_als_mein_verstroemter_Samen.html. Abgerufen am 24.11.2009.

¹¹⁶⁰ Diese Leistung kann ebenso negativ ausgedrückt werden und – wie es Fridtjof Küchemann in seiner Literaturkritik praktiziert – als Argument gegen die literarische Qualität in Anschlag gebracht werden. So kritisiert Küchemann, die Erzählperspektive Leylas dokumentiere bloß. Damit wirft er dem Roman vor, es fehle an einer Emanzipation der Figur durch eine kritische Reflektion: „Problematisch ist [...] die Art, in der Zaimoglu seine Figur von ihnen allen erzählen lässt. [...] Seltsam ort- und zeitlos wird hier geredet, aus einem gleichbleibenden Abstand zum Geschehen und gleichsam ohne Gegenüber. Diese Erzählerin wächst nicht mit den Ereignissen mit, sie denkt nicht nach, blickt nicht zurück. Sie dokumentiert.“ (Küchemann 2006: *Besuch im Heimatmuseum*, S. 69.)

Die so inszenierten archaischen Verhältnisse unterstellt, lässt sich nun an Lotz' Beobachtung dennoch eine Überschneidung von Art der Darstellung und literaturkritischem Interesse festhalten. Gerade anhand der speziellen Ausgestaltung einer kulturellen Lebenswelt, die in Leylas individueller Geschichte zur Emigration führt und somit ein Interpretationsangebot der türkischen Migranten und ihrer Migration bietet, entdecken die Rezensenten ein besonders *gelungenes* literarisches Werk. Sie attestieren Zaimoglus fiktionaler Geschichte, in der das Leben eines türkischen Mädchens voll brutaler Gewalt und materieller Not inszeniert wird, *Realitätsnähe*. Lotz' Rückführung des öffentlichen Interesses an *Leyla* auf eine Angst vor dem ‚Fremden‘, wie sie sie in der „Fixierung auf das Fremde und Andere“¹¹⁶¹ in den Rezensionen erkennt, nimmt die Argumentationsmuster innerhalb der Literaturkritiken also zum Ausgangspunkt einer *generellen* gesellschaftlichen Gefühlsbeschreibung. Dadurch reduzieren sich die Inhalte der Romanbesprechungen jedoch darauf, nur noch Ausdruck einer dahinterliegenden grundsätzlichen Angst vor ‚dem Anderen‘ zu sein. Bedeutend interessanter als eine tautologische Psychologisierung der Gesellschaft, um so eine stets vorhandene und zugleich abstrakte Angst vor dem Fremden zu beweisen, ist es an dieser Stelle jedoch, die Inhalte der Rezensionen in den Blick zu nehmen. Wie wird in Bezug auf eine Besonderheit der ‚Fremden‘ *argumentiert*, die in Zaimoglus Roman herausragend dargestellt sei und ihn daher im Verständnis vieler Rezensenten so außergewöhnlich macht?

Wie oben schon erläutert, wird *Leyla* die literarische Leistung attestiert, einen realitätsnahen Einblick in die fremde kulturelle Herkunftswelt der Migranten zu gewähren. Volker Weidermann nimmt dieses Argument auf, um damit Leylas Schicksal als paradigmatisch für die gesamte erste Migrantengeneration zu beurteilen, zu der natürlich auch der Autor selbst zählt. *Leyla* sei daher „auch die Geschichte seiner eigenen Herkunft. Die Geschichte der Wurzeln der türkischen Einwandererkinder in einer anderen Welt.“¹¹⁶² Die Polysemie von ‚Geschichte‘ beibehaltend, erklärt Weidermann Leylas individuelle Lebensgeschichte also explizit zu einem authentischen, jedoch nicht empirischen Dokument, das Aufschluss gebe über die besondere kulturelle Herkunft der Migranten. Diese wiederum sieht Weidermann mit Blick auf Leylas Vater Halid folgendermaßen bestimmt:

„Er verbietet seinen Töchtern, zur Schule zu gehen, verbietet, zu heiraten, verflucht sie Tag für Tag, prügelt das Gesetz der Religion in seine Familie ein, ein Gesetz, das für ihn selbst nicht gilt. [...] Der innere Kampf zwischen Familienloyalität, Religion und Wille zur Freiheit zerreißt sie fast. Zaimoglu schreibt das alles, zur Wahrheit wild entschlossen, auf.“¹¹⁶³

Die „Wahrheit“, die Weidermann zufolge von Zaimoglu aufgeschrieben wurde, ist also eine, die die Besonderheit der Wurzeln türkischer Einwanderer in eine gewalttätige Kultur auflöst, die sich zugleich als das Gegenteil von Freiheit, Selbstbestimmung und Individualität offenbart. Ebenso wie Weidermann dem Autoren das Interesse zuschreibt, die Wahrheit über die türkischen Migranten offenzulegen, wird in der Rezension der *Echo Online* Zaimoglu eine weitere Intention zugeordnet:

„Bei Zaimoglu wird schnell klar, dass selbst unter den beengenden Verhältnissen einer vorgeblich sittenstrengen anatolischen Kleinstadt ein Spiel verkehrter Verhältnisse abläuft – nach eigenen Regeln, zu denen vor allem die Heimlichkeit gehört. Das daraus entstehende Gedankenspiel, was von all dem auch heute noch aktuell sein könnte, ist sicher vom Autor gewollt.“¹¹⁶⁴

¹¹⁶¹ Lotz 2008: „Fremd“ in der deutschen Literatur?, S. 206.

¹¹⁶² Weidermann 2006: *Der fremde Bräutigam*, S. 23.

¹¹⁶³ Ebd.

¹¹⁶⁴ „Leyla“ von Feridun Zaimoglu. *Türkische Familien zwischen den Traditionen Anatoliens und den Anforderungen der westlichen Moderne*. In: *Echo Online* vom 14.03.2006.

Der Rezensent in der *Echo Online* operiert mit dem Hinweis auf ein Gedankenspiel nur mit der *Möglichkeit* eines Gegenwartsbezugs der brutalen Familienverhältnisse, die in Zaimoglus Roman inszeniert werden, und objektiviert so das eigene Bedürfnis, in *Leyla* eine wirkliche Darstellung der Lebenswelt migrantischen Familien vor sich zu haben. Martin Lüdke geht diesbezüglich in *Die Zeit* einen Schritt weiter. In Zaimoglus „schrecklich-schöne[m] Roman“ sieht er „die schlimmsten Befürchtungen“ geweckt: „Denn die türkischen Familientyrannen, die er beschreibt, die gibt es. Auch bei uns.“¹¹⁶⁵ Unmittelbar schließt Lüdke aus Zaimoglus literarischem Werk, es gebe authentisch die Wirklichkeit wieder. Damit spricht er das explizit aus, was als implizites Urteil in allen zuvor erörterten Interpretationen zu *Leyla* argumentativ schon präsumiert war. Das dem Autor von *Leyla* zugesprochene schriftstellerische Vermögen, in der Darstellung von Leyla eine glaubwürdige Figur geschaffen zu haben, wird begleitet von einem Lob der erzählerischen Form. Sie sei realitätsnah und könne den Schein von Authentizität mehr als gelungen erzeugen. Dieses Lob wird sodann schon implizit in die Richtung eines authentischen Einblicks in die vergangene kulturelle Lebenswelt der türkischen Migranten verschoben, nämlich indem Poesie und soziologische Darstellung in eins gesetzt werden. Leylas fiktionale Lebensgeschichte wird sodann mit *der* Geschichte der türkischen Einwanderer identifiziert, um so dem Roman eine paradigmatische Deutungshoheit zu verleihen. Auf der Basis einer nun schon selbstverständlich enthaltenen Wirklichkeitsdarstellung wird dem Autor die Intention zudedacht, dass er nicht ausschließlich *die* Vorgeschichte der Migration der türkischen Einwanderer habe schreiben wollen. Zugleich habe er damit Einblicke in die religiös-sittlichen Verhältnisse derjenigen geben wollen, die als türkische Migranten *jetzt* in Deutschland leben. Der so entwickelte Bezug von Zaimoglus Roman mit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation ist allerdings nur der Ausgangspunkt für die Leistung, die *Leyla* darüber hinaus zudedacht wird.

Zaimoglus Roman, das wird anhand der folgenden Zitate aus literaturkritischen Beiträgen auszuführen sein, erfüllt das Interesse nach authentischem Belegmaterial für die in dieser Arbeit schon mehrfach festgehaltene Argumentation, den in Politik und Öffentlichkeit vertretenen Standpunkt einer misslungenen Integration der Migranten mit deren religiös-kultureller Herkunft zu begründen. So wird ein Feindbild inszeniert, nach dem die antagonistische türkische Lebensart die Migranten zu einer Bedrohung und damit zu inkompatiblen, ja gefährlichen Fremden macht.

In diesem Sinne stellt Martin Lüdke seiner Rezension von *Leyla* folgenden Prolog über die erste Generation türkischer Migranten voran:

„Wir sehen diese Leute täglich. Wir erkennen sie, an ihren Kopftüchern, dem ausweichenden Blick. Sie kamen aus Anatolien oder Istanbul in den Westen. Sie leben in unseren Metropolen, nach ihren Regeln. [...] Sie sind uns fremd geblieben. Wir haben keine Ahnung, was sie denken und fühlen. Und erst recht nicht, was bei ihnen los ist, zu Hause. Wir grenzen sie aus. Sie grenzen sich ab. Aber uns allen ist klar, dass es so auf Dauer kaum gut gehen kann. Es brodeln. Oft genügt ein winziger Anlass, Karikaturen zum Beispiel, und es kocht. Der vielbeschworene Kampf der Kulturen wird offenbar Ernst. Die multikulturelle Gesellschaft ist sichtbar an ihre Grenzen gestoßen.“¹¹⁶⁶

Indem Lüdke auf den Karikaturenstreit und auf einen sich nun offenbar realisierenden „vielbeschworenen Kampf der Kulturen“ in der deutschen multikulturellen Gesellschaft verweist, rückt er den Roman gleich von vornherein in den gesellschaftspolitischen Diskurs. Gleichermaßen entwickelt er in wenigen Zeilen eine bestimmte Sichtweise auf die aktuelle gesellschaftliche Situation

¹¹⁶⁵ Lüdke, Martin: *Nicht ohne meine Tochter zu schlagen*. „Leyla“ heißt Feridun Zaimoglus türkisch-deutsches Familienepos: Es ist der Roman zur Debatte. Selbst wenn er das nicht wollte. In: *Die Zeit* Nr. 12 Literaturbeilage vom 16.03.2006.

¹¹⁶⁶ Ebd.

und begründet so im Duktus einer Tatsachenerläuterung seine Behauptung einer gescheiterten multikulturellen Gesellschaft. Aus der allgemein bekannten Tatsache, dass eine große Anzahl deutsch-türkischer Bürger in Deutschland lebt, deduziert er allein aus der Quantität von vielen Individuen gleicher Herkunft einen Gegensatz der Kulturen in Form zweier sich prinzipiell feindlich gegenüberstehender Gruppenidentitäten. Der deiktische Charakter des Personalpronomens „wir“, mit dem Lüdke den ersten Satz seines Prologs eröffnet, rekurriert auf eine von ihm präsupponierte Gruppenzugehörigkeit, deren Gemeinsamkeit allein durch die *Differenz* zum Objekt seines Satzes – „diese Leute“ – gestiftet ist. Dies unterstellt, erscheint sogleich das Tragen des Kopftuchs pars pro toto als Beleg für eine differierende Identität und für eine andere Kultur. Die nunmehr spezifizierte *fremd gebliebene* kulturelle Lebensart der türkischen Migranten wiederum zeichnet sich Lüdke zufolge durch ihre Andersartigkeit aus: Sie lebten anders, sie dächten anders, sie fühlten anders, also – so sein Schluss – *seien* sie anders. So wird nicht nur plausibel, dass ‚wir‘ sie ausgrenzen und ‚sie‘ sich absentieren, zugleich wird dies zum Beleg einer Konsequenz. Die konstatierte Wesensverschiedenheit, die sich in der Segregation zeige, sei nämlich der Ausweis für eine prinzipielle, weil kulturelle Fremdheit dieser Menschen und damit zugleich Zeugnis einer Inkongruenz, die sich latent als zunehmend bedrohlicher Antagonismus bemerkbar mache.

Indem Lüdke also einen Vergleich unter dem Maßstab der eigenen kulturellen Lebenswelt anstellt, liegt *das Fremde* in demjenigen begründet, der Objekt des Vergleichs ist.¹¹⁶⁷ Da die festgestellte Differenz zugleich als defizitär betrachtet wird, fällt der Vergleich negativ aus.¹¹⁶⁸ Daher sei die türkisch-islamisch geprägte Minderheit Deutschlands nicht einfach nur fremd. Ein „winziger Anlass“ genüge, so Lüdke, um zu sehen, dass die fremde Kultur ihre Ausschließlichkeit und damit ihre Feindseligkeit offenbare. So macht Lüdke in den wenigen Sätzen seines Prologs synekdochisch einen existenten kulturellen Gegensatz in der deutschen Gesellschaft plausibel. Er *konstruiert* in beide Richtungen abstrahierend Kollektive, deren gestiftete Identitäten darin bestehen, sich feindlich gegenüberzustehen.¹¹⁶⁹

Auch Ulrich Rüdener stellt in seinem literaturkritischen Beitrag zu *Leyla* einen Zusammenhang von Roman und öffentlichem Diskurs her, wenn er in *Die Frankfurter Rundschau* schreibt:

„Bei allen Diskussionen über Parallelwelten, Glaubenskriege und Zwangsheiraten tut es gut, einmal keine Statistik und Expertenanalyse vor sich zu haben, sondern die greifbare und ergreifende Geschichte eines Mädchens.“¹¹⁷⁰

Obwohl es zunächst paradox erscheinen mag, dass eine fiktionale Geschichte greifbarer, also objektiver sei, als empirisch überprüfbare Zahlen oder Urteile von ausgewiesenen Experten, so offenbart

¹¹⁶⁷ Vgl. dazu Uta Schaffers: „Ist die Rede von der Fremdheit zwischen den Kulturen, so verweist diese Begriffsverwendung in aller Regel auf Differenzen bzw. Differenzenerfahrungen. Das Verhältnis von Eigenem (hier: der vertrauten Kultur) und Fremdem (der anderen Kultur) wird in dichotomischer Gegenüberstellung gestaltet: Das Fremde trägt stets das Eigene als Abgrenzungsbegriff in sich und vice versa.“ (Schaffers 2006: *Konstruktion der Fremde*, S. 21.)

¹¹⁶⁸ Diese Beurteilung von kultureller Differenz kann ebenso in entgegengesetzter Richtung erfolgen. Im „Multikulturalismuskonzept“ beispielsweise folgt aus dem Urteil der Existenz verschiedener Kulturen die Suche nach „Chancen der Toleranz, Verständigung, Akzeptanz und Konfliktvermeidung oder Konflikttherapie“. Hier wird also die festgestellte Differenz zum Ausgangspunkt der Anerkennung der Kultur. (Vgl. Welsch 1995: *Transkulturalität*, S. 40.)

¹¹⁶⁹ Dass Lüdke mit seiner Plausibilisierung einer Bedrohung durch die kulturellen Fremden ein Feindbild zeichnet, ist offensichtlich. Doch folgt Lüdke selbst formal den Kriterien eines Feindbilds. Laut der Definition von Thomas Klemm, muss von einem Feindbild nämlich gesprochen werden, wenn „a ein Subjekt (gleich ob Einzelperson oder Gruppe) einem Phänomen negative Eigenschaften zuspricht; und b dieses Subjekt von diesem Phänomen negative Handlungen erwartet; und c dieses Subjekt dieses Phänomen als eine existenzielle Bedrohung wahrnimmt und als solche artikuliert“. (Klemm, Thomas; Lotz, Christian; Naumann, Katja (Hgg.): *Der Feind im Kopf. Künstlerische Zugänge und wissenschaftliche Analysen zu Feindbildern*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2005, S. 46.)

¹¹⁷⁰ Rüdener, Ulrich: *Sich herausnehmen, was sonst nur Jungs tun. Feridun Zaimoglus türkische Familiensaga handelt von der ergreifenden Geschichte eines Mädchens namens Leyla, die Schluss macht mit väterlicher Tyrannei*. In: *Frankfurter Rundschau* vom 15.03.2006. Online: http://www.fr-online.de/in_und_ausland/kultur_und_medien/literatur.../literatur_rundschau/literatur_rundschau_maerz_2006/?em_cnt=825539&em_cnt_page=1. Abgerufen am 25.11.2009, 17:34 Uhr.

sich Rüdenaus Aussage bei näherer Betrachtung dennoch als nachvollziehbar. Unabhängig von ihrer Faktizität und ihren Wirklichkeitsanspruch gerade nicht bestreitend, stellt er einen Mangel an den Statistiken und Expertenanalysen fest. Zwar könne ihnen entnommen werden, dass es Parallelwelten, Glaubenskriege und Zwangsehen gebe – und zwar aufgrund einer antagonistischen Kultur, die sich wesentlich durch Gewalt und Unterdrückung auszeichne. Jedoch fehle ihnen etwas Wesentliches: Die Eigenschaft, ihn als Leser durch eine *Geschichte* zu „ergreifen“. Offenbar erkennt Rüdener in den Statistiken und Expertenanalysen einen Mangel. Ihm fehlt das, was einer Statistik bloß abstrakt zu entnehmen ist: Die Manifestation einer antagonistischen feindseligen Kultur anhand von Subjekten, die sie tatsächlich verkörpern. Ihm fehlt ein Beleg seines Urteils, wie er es in einer fiktionalen Wirklichkeit erkennt, in der Figuren und Welt ein solches durch sich und an sich plausibel machen.¹¹⁷¹ So verstanden, artikuliert Rüdener also das Bedürfnis nach einer Inszenierung, in der er seine Vorstellungen als objektiv vorausgesetzte realisiert sieht. Diese meint er nun in Zaimoglus Roman gefunden zu haben: Er entdeckt in *Leyla* seine Vorstellung von feindseliger Kultur und benutzt das Werk als „greifbaren“ Berufungstitel.

Eben dieses Anliegen lässt sich auch dem Prolog Lüdkes entnehmen. Ohne behaupten zu wollen, dass es Zaimoglus Absicht gewesen sei, seinen Roman „als Beitrag für die Debatte“¹¹⁷² zu schreiben, leitet er ihn doch als einen solchen ein. Lüdke konstatiert den gegenwärtigen Zustand ‚unserer‘ multikulturellen Gesellschaft und verknüpft ihn damit implizit mit Zaimoglus Roman. Gleichermaßen bescheinigt er *Leyla* einen eigenen literarischen Anspruch, ohne jedoch die von ihm aufgemachte und zugleich relativierte Kongruenz fiktionaler und realiter Wirklichkeit widerrufen zu wollen.¹¹⁷³ Allein durch die aufgemachte Beziehung wird die inszenierte Wirklichkeit in Zaimoglus Roman zum beweiskräftigen Belegmaterial für Lüdkes Feindbild. Dieses Ansinnen scheint ihm so essentiell zu sein, dass er es an prominenter Stelle, nämlich in der Überschrift seiner Rezension, kolportiert. Darin heißt es: „‚Leyla‘ heißt Feridun Zaimoglus türkisch-deutsches Familienepos: Es ist der Roman zur Debatte. Selbst wenn er das nicht wollte.“¹¹⁷⁴

Im Gegensatz zu dieser diskursiven Rollenzuweisung besteht Feridun Zaimoglu, der die Geschichte einer „einfachen Frau“ erzählen und „keine Kunstfigur in die öffentliche Debatte einführen“ wolle, jedoch darauf, dass sein Roman fiktional sei.¹¹⁷⁵ In einem Interview in der *Welt am Sonntag* antwortet er auf die Frage, ob sein Großvater tatsächlich so brutal gewesen sei: „Ich hasse es, Erfüllungsgelhilfe der Realität zu sein. [...] 99,9 Prozent des Buchs sind ausgedacht.“¹¹⁷⁶ Dennoch findet *Leyla* in der Öffentlichkeit gerade deswegen Beachtung, weil der Roman – wie Rüdener es formuliert – „direkt in die Gegenwart türkischer Migranten weist“¹¹⁷⁷, und zwar, indem er – wie Hubert Spiegel bemerkt – „uns einen beklemmenden, abstoßenden, faszinierenden Einblick gibt in eine Welt, die

¹¹⁷¹ Aus diesem Grund weist Sybil Wagener der Literatur wohl auch eine – als zumindest in ihrer Apodiktik unzutreffend zu bezeichnende – exponierte Stellung für die Konstruktion von Feindbildern zu: „Feindbilder sind Erfindungen der Sprache, Bezeichnungen, die unabhängig von ihrem Wirklichkeitsverweis im literarischen Kontext entwickelt, abgewandelt, definiert und interpretiert werden.“ (Wagener, Sybil: *Feindbilder. Wie kollektiver Haß entsteht*. Berlin: Quadriga-Verlag 1999, S. 21.)

¹¹⁷² Lüdke 2006: *Nicht ohne meine Tochter zu schlagen*.

¹¹⁷³ Ähnlich argumentiert Weidemann: „Es ist seltsam, diesen Gesprächen zwölfjähriger türkischer Mädchen zuzuhören, mit denen uns Feridun Zaimoglu in das Ostanatolien der fünfziger Jahre versetzt. Wie können wir wissen, wie vergangen diese Vergangenheit wirklich ist? Wie viele solcher Gespräche werden heute noch unter türkischen Mädchen geführt, in Anatolien, Istanbul, Köln oder Kreuzberg? Unwillkürlich gleitet der Leser immer wieder aus der Vergangenheit, die Zaimoglu schildert, in die Gegenwart. Stichwörter wie Zwangsehe und Karrikaturenstreit fallen uns ein, wir denken an Koranschulen auf deutschem Boden“ (Weidemann 2006: *Der fremde Bräutigam*, S. 23.) Im Gegensatz zu Lüdke, der offensiv die Beziehung von literarischer Wirklichkeit und diskursiver Realität herausstellt, bleibt Weidemann allerdings bei Assoziationen, die ‚der Leser‘ *unwillkürlich* mache.

¹¹⁷⁴ Ebd.

¹¹⁷⁵ Vgl.: Alanyali 2006: *Bittere Früchte*, S. 24.

¹¹⁷⁶ Hammelehle, Sebastian: *Meine Leute sind die Deutschen, Interview mit Feridun Zaimoglu*. In: *Welt am Sonntag* vom 26.02.2006. Online: http://www.welt.de/print-wams/article139183/Meine_Leute_sind_die_Deutschen.html. Abgerufen am 24.11.2009, 12:03 Uhr.

¹¹⁷⁷ Rüdener 2006: *Sich herausnehmen, was sonst nur Jungs tun*.

wir nicht kennen¹¹⁷⁸. Wenn Zaimoglu sich also gegen die Vereinnahmung seines Romans wehrt, indem er auf dessen Fiktionalität verweist, entgeht ihm, worauf es den vorgestellten Kritikern anscheinend ankommt und wofür *Leyla* als dankbares Material – wenn auch entgegen der Absichten des Autors – instrumentalisiert wird. Dem Werk wird die diskursive Rolle zugedacht, eine prinzipiell feindliche, islamisch geprägte Kultur durch ihre literarische Existenz anschaulich zu beglaubigen.

Monika Marons zu Beginn angesprochene konjunktivistisch formulierte Mutmaßung, die Protagonisten der erläuterten Plagiatsdebatte seien verrückt geworden, da sie Fiktion und Realität nicht auseinanderhalten könnten, trifft in der Sache also ebenso auf die Buchkritiken von *Leyla* zu. Doch lässt sich entgegen Marons Vermutung den Beiträgen gerade nicht entnehmen, ihre Autoren verwechselten etwas. Vielmehr scheinen sie geradezu danach zu streben, aus dem literarischen Werk eine authentische Darstellung von gesellschaftlicher Wirklichkeit zu deduzieren. Insofern trifft Marons Beharren, man solle doch Fiktion und Realität auseinanderhalten, auf eine verschärfte kulturantagonistische Perspektive im öffentlichen Diskurs, die sich auch und gerade in den literaturkritischen Beiträgen der meinungsbildenden Massenmedien niederschlagen. In diesen äußert sich ein Bedürfnis, die Leistung von Literarizität – plastische Anschauungswelten zu erschaffen und zu inszenieren – als Belegmaterial und Beweis einer diskursiven Wirklichkeit zu instrumentalisieren, die identisch mit einem *Urteil* über die Lage der Migranten und ihrer Integration ist. Zaimoglus Roman dient in seiner diskursiven Rolle als Beweis dafür, dass die türkischen Migranten aufgrund *ihrer* kulturellen Existenz nicht zur westlich aufgeklärten Gesellschaft gehören. Die sozial prekäre Lage eines Teils der Migranten in Deutschland, die im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs eine kulturalistische Umcodierung erfahren hat und so in ein individuelles Integrationsdefizit verwandelt ist, wird also mit der kulturellen Fremdheit der Migranten begründet. Indem diese Fremdheit in ihrer religiös-sittlichen Ausgestaltung als substantiell subjektfeindliche bestimmt wird, trägt sie selbst den Antagonismus und damit auch latent die Feindseligkeit zur deutschen Lebenswelt in sich. Diese Zuspitzung einer kulturantagonistischen Argumentationsweise in Bezug auf die Integration türkisch-islamischer Migranten findet sich in den Rezensionen zu *Leyla* ebenso wieder wie eine zunehmend selbstverständlich vorgetragene islamkritische Perspektive oder die Bebilderung eines Stereotyps ‚des‘ türkischen Migranten beziehungsweise ‚der‘ türkischen Migrantin.

So offenbaren sich die zu Beginn des Abschnitts C erörterten allgemeinen Konsequenzen, die sich aus der den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs zunehmend beherrschenden kulturalistischen Perspektive ergeben, auch in der literaturkritischen Diskussion um Zaimoglus Roman als zunehmend unhinterfragte und selbstverständlich geltende Beurteilungs- und Bewertungsmaßstäbe.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁸ Spiegel 2006: *Der Tag, an dem der Teufel sich die Beine brach*.

¹¹⁷⁹ Selbst im wissenschaftliche Diskurs finden sich mittlerweile theoretische Ansätze, in denen das Konzept Kultur mit dem Hinweis auf die in ihr stets zu findende kulturelle Differenz, also kongruent zu dem im öffentlich-politischen Diskurs längst etablierten ethnischen Kulturverständnis, verwendet wird. So plädiert beispielsweise Jürgen Wertheimer in seinem Artikel über die junge Generationen von Autoren mit mehrfach kulturellem Hintergrund für einen neuen Respekt gegenüber den Migranten: „Es geht darum den anderen als den Anderen in der eigenen Umgebung zu akzeptieren.“ (Wertheimer 2002: *Kanak/wo/man/kontra/Skinhead – zum neuen Ton jüngerer AutorInnen der Migration*, S. 131.) Mit diesem Argument setzt Wertheimer eine kulturell bedingte Alterität ins Recht, allein indem er für die Akzeptanz von kultureller Differenz eintritt. Der Soziologe Jochen Dreher beweist in seiner empirischen Studie eben diese kulturelle Differenz mit Hinweis auf eine prinzipielle Unüberwindbarkeit derselben. Seine Befragung von Mitarbeitern bei DaimlerChrysler lässt er in ein Modell der Konstitutionsprinzipien kultureller Differenz einfließen. So schreibt er über die Ergebnisse der Befragung: „Deutlich wird hierbei, dass ‚klassische‘ etablierte Kulturkategorien – wie jene der ‚Nationalität‘ – von entscheidender Bedeutung für die mit ihnen assoziierten Individuen und deren Identitätsbildung sind. Empirisch zeichnet sich eine übermächtige identitätsstiftende Wirkung dieser ‚klassischen‘ Kulturkategorien ab, die auf eine nahezu unmögliche Vermischung bzw. ‚Unvereinbarkeit‘ der Kulturen hindeutet“. Dieses Ergebnis nimmt Dreher sogleich zum Anlass, postkoloniale Kulturvorstellungen von kultureller Hybridität mit dem schlagenden Beweis einer empirischen Tatsache zu desavouieren: „Die aufgrund ihrer Einzigartigkeit sich unterscheidenden Individuen rekurrieren im Rahmen einer Fremd- und Selbstdefinition ihrer persönlichen Identität auf ‚klassische‘, eindeutige Kulturzugehörigkeiten, wobei ‚hybride Identitäten‘ bzw. ein ‚hybrides Selbst‘ hinsichtlich kultureller Zuschreibungen ausgeschlossen werden können.“ (Dreher, Jochen: *Konstitutionsprinzipien ‚kultureller Differenz‘: Zur Analyse der*

III. Schlussbetrachtung

Welche Schlussfolgerungen ergeben sich nun hinsichtlich der Grundfrage dieser Arbeit, ob und wie sich die deutsch-türkische Literatur hinsichtlich des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses und der sich in ihm konstituierenden radikalisierten Sichtweise auf Migration und Integration positioniert? Erstaunlicherweise muss das Fazit gezogen werden, dass die deutsch-türkischen Werke durchgehend Stellung zum Diskurs beziehen. Dies geschieht jedoch nicht partiell, sondern bildet vielmehr ihren dominanten Blickwinkel. Der Diskurs ist also die *zentrale* Bezugsgröße der untersuchten Werke. Zugleich erlauben sie sich alle einen *anderen Blick*. Ihre Stellung zum Diskurs zeichnet sich durch ganz eigene, und zwar *kritische* Positionen aus.

Das folgende Fazit beantwortet also abschließend die Ausgangsfrage auf der Basis dieses Resultats. Geklärt wird so, *was* die einzelnen Werke anhand der Entwicklung des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses registrieren und *wie* ihre jeweils eigenen literarischen Positionen und kritischen Stellungnahmen ästhetisch zu bewerten sind. Die so gewonnenen Erkenntnisse bilden sodann die Grundlage, um nicht nur eine Gesamtschau der in dieser Arbeit erörterten Positionen der deutsch-türkischen Literatur nach 1989 zu ermöglichen. Vielmehr wird aufgezeigt, *worin* die allgemeine Leistung der deutsch-türkischen Werke in Bezug auf den Diskurs besteht und welche ästhetischen *Konsequenzen* dies für die deutsch-türkische Literatur hat.

Der politische Standpunkt hinsichtlich der in Deutschland lebenden und arbeitenden Ausländer wandelte sich zu Beginn der 1990er-Jahre: ihr dauerhaftes Bleiben in der deutschen Gesellschaft wurde als Status quo anerkannt. Im Zuge der sich restituierenden deutschen Identität erfuhr die politische Behandlung und öffentliche Betrachtung der ausländischen Minderheiten zugleich eine Radikalisierung. Renan Demirkans Erzählung *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* aus dem Jahr 1991 registriert die im öffentlichen Diskurs der 90er-Jahre kritisch aufgeworfene Frage nach dem Status der und den Umgang mit den in Deutschland lebenden Ausländern, deren zahlenmäßig größte Gruppe die der türkischen Migranten war. Auf diese Frage gibt Demirkans Erzählung eine Antwort. *Schwarzer Tee* stellt lauter Gründe dar, warum die Migranten aus der Türkei auswanderten und warum ihre Rückkehr obsolet ist. So bezieht sich Demirkans Roman auf die Maßstäbe des Diskurses – hier der strittigen Frage nach dem gesellschaftlichen Status der Ausländer – und liefert kritische diskursfremde Hinsichten. Ebenso verfährt der Roman in Bezug auf die Kinder der ersten Generation türkischer Auswanderer. Deren faktisch kontradiktorisches Verhältnis, in Deutschland aufgewachsen und zugleich politisch noch immer als Ausländer und Fremde betrachtet und behandelt zu werden, wird in der individuellen Perspektive der Protagonistin positiv aufgelöst. Durch seine Hauptfigur wirbt *Schwarzer Tee* für eine Distanz zur Herkunft, wodurch Heimat potenziell als frei disponierbar erscheint. So idealisiert Demirkans Roman jedoch die multikulturelle Perspektive als Möglichkeit einvernehmlichen Zusammenlebens von Deutschen und Ausländern und deutet den sich wandelnden Umgang mit den Ausländern in Deutschland emphatisch in eine Chance um.

Konstruktion kultureller Grenzbestimmungen in grundlagentheoretischer Absicht. In: Dreher, Jochen; Stegmaier, Peter (Hgg.): *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen.* Bielefeld: Transcript 2007, S. 147, 148.)

Auch Alev Tekinays 1993 veröffentlichter Roman *Nur der Hauch vom Paradies* stellt eine literarische Position vor, die Momente des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses der 90er-Jahre – Fremdenhass, Asylpolitik, Rassismus – *kritisch* aufnimmt. Die erzähltechnische Strategie, in der der deutsche Blick auf die türkischstämmigen Einwanderer bloßgestellt wird, geht jedoch letztlich in einem humanistischen Ideal auf, in dem alle gesellschaftskritischen Momente als uneigentliche relativiert werden. Als Erkenntnisse des Ich-Erzählers werden sie in dessen Entwicklung zu einer ihm gemäßen Art, die Welt zu affirmieren – dies geschieht in der transzendentalen Auflösung eines Gegensatzes doppelter Zugehörigkeit durch deren Verschmelzung zu *einer* deutsch-türkischen Identität –, in vermeidbare Abweichungen eines eigentlich waltenden humanistischen Prinzips überführt. Zudem plausibilisiert die Suche des Protagonisten Engin Ertürk nach sich selbst die Anerkennung, einem kulturellen Kollektiv zugehörig zu sein, als existenzielles Bedürfnis des Subjekts. Das wird im Roman als *das* drängende Problem der zweiten Migrantengeneration in Deutschland inszeniert. Anhand der Figuren wird in diesem Sinne der Idealismus formuliert, dass die Migranten als Deutsche mit türkischen Wurzeln anzuerkennen, eigentlich die der bundesrepublikanischen Gesellschaft gemäße Existenzweise sei.

Die Gemeinsamkeit von Demirkans und Tekinays Roman besteht also darin, den Maßstab der nicht zuerkannten Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft, den beide Romane dem Diskurs entnehmen, im kritischen Verhältnis zur sittlich-kulturellen Lebensart der türkischen Eltern als jeweils individuelle Heimat- oder Identitätssuche zu fiktionalisieren. Der gesellschaftliche Status als Ausländer und Fremde, der den türkischstämmigen Migranten im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs zugewiesen wird, ist in den Figuren in einen individuellen Standpunkt kritischer Bezugnahme verwandelt und wird von ihnen dadurch positiv aufgelöst.

Im Kontrast dazu steht Iris Alanyalis Erzählung – *Die Blaue Reise* von 2006 – einer nationalkulturellen Statuszuweisung zunächst distanziert gegenüber. Anstatt diese Zuschreibung a priori anzunehmen, sie somit selbstverantwortlich zu behandeln, lässt Alanyali in ihrer autobiographischen Lebensgeschichte die ihrer Ich-Erzählerin nahegelegte widersprüchliche nationalkulturelle Identität nicht unhinterfragt gelten. Ihre Protagonistin *überprüft* sie vielmehr anhand eigener Maßstäbe. So stellt ihre Erzählung – entgegen der Positionen in Demirkans und Tekinays Roman – das Verdikt des Diskurses, nach dem eine kulturelle beziehungsweise nationale Identität dem Menschen genuin als Attribut zukomme, infrage.

Alanyalis *Die Blaue Reise* reflektiert damit kritisch auf einen wesentlichen Fortschritt im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs. In diesem wird die gesellschaftliche Lage der türkischstämmigen Migranten von der Politik *verschärft* in den Fokus genommen – ihre sozioökonomischen Verhältnisse haben sich seit der Wiedervereinigung immer mehr verschlechtert: Die Arbeitslosigkeit der ehemaligen Gastarbeiter steigt seit den 90er-Jahren beständig an, im Vergleich zu allen anderen migrantischen Minderheiten schneiden türkischstämmige Kinder (und Kinder muslimischer Eltern) in der schulischen Konkurrenz am schlechtesten ab, womit die ‚Integration‘ in den Arbeitsmarkt sich wenig erfolgreich gestaltet. Die Fakten der von den jeweiligen Regierungen betriebenen Ausländerpolitik und das Ergebnis wirtschaftlicher Entwicklung, wodurch ungelernte Arbeitskräfte zunehmend nicht mehr gebraucht werden, sind es, die die Situation der ehemaligen Gastarbeiter und ihrer Familien rechtlich und ökonomisch maßgeblich hervorgebracht haben. Diese sozioökonomische Lage eines Teils der Migranten wird nun als Problem *ihrer* fehlenden Integration behandelt. Gegen diese Betrachtungsweise und der damit im öffentlichen Diskurs einhergehenden Kritik eines Integrationsdefizits speziell türkisch-islamischer Migranten – so wird ihnen die Bildung fremdkultureller Parallelgesellschaften vorgeworfen, die das deutsche Gemeinwesen zunehmend gefährdeten – hält Alanyali ihre eigene Biographie. *Die Blaue Reise* lehnt das diskursive Urteil defizitärer Integration und den damit verbundenen Anspruch ab, dass die Migranten ihre Integriertheit durch

ein Bekenntnis zu Deutschland beweisen müssten – und gibt ihm *zugleich* recht. So desavouiert Alanyalis Erzählung das im Integrationsmaßstab existierende Argument, dass es letztlich die nationalkulturelle Eigenart sei, die den Grund für ein problematisches gesellschaftliches Zusammenleben bilde, indem die nationale Identität als gesellschaftliche Zuschreibung offenbart wird. *Zugleich* begegnet *Die Blaue Reise* dem Urteil einer gescheiterten Integration mit dem Verweis auf die Ich-Erzählerin. Diese rechtfertigt ihr Deutschsein mit ihrer Distanz zur türkischen Herkunft, deren relevante Momente sie sich in aller Freiheit *ausgesucht* habe. Damit ist das im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs herrschende Urteil eines Defizits der Migranten bei Alanyali in einer Art und Weise reflektiert, die die in ihm herrschenden Maßstäbe von Integration *unhinterfragt lassen*, ohne sie für sich gelten zu lassen oder gar als eigene zu übernehmen. Vielmehr wird eine *Versöhnung*, wie man Deutschsein und türkische Herkunft vereinbar machen könne, als Ausweg angeboten und daran als eigener Standpunkt festgehalten. Damit bildet Alanyalis Protagonistin den Gegenbeweis zu der Figur des türkischstämmigen Migranten, welche im Diskurs als Ausweis einer gescheiterten Integration firmiert. *Zugleich* wird deren mediales Bild durch *Die Blaue Reise* bestätigt.

Im Vergleich der literarischen Beiträge von Demirkan, Tekinay und Alanyali lässt sich eine Entwicklung hinsichtlich der in den Narrationen vorgetragenen Position eines Selbstverständnisses feststellen, selbstbewusster Teil der deutschen Gesellschaft zu sein. Problematisiert Demirkans Protagonistin ihr Verhältnis von türkischer Herkunft und deutschem Leben noch in der *Suche* nach einer Heimat, die sie erst mit der Geburt ihres Kindes positiv auflösen kann, so geht Tekinays Engin Ertürk schon ganz selbstverständlich davon aus, Deutscher zu sein. Doch handelt es sich dabei in *Nur der Hauch vom Paradies* um eine narrative Strategie. Sein Selbstbewusstsein als Deutscher bildet den inszenatorischen Ausgangspunkt für die Einsicht des Protagonisten. Engin muss lernen, dass sein Selbstverständnis, Deutscher zu sein, mangelhaft ist und letztlich darin besteht, seine eigentliche deutsch-türkische Identität zu verdrängen. Erst der vorgetragene Standpunkt in *Die Blaue Reise* – zumindest in der Darstellung, wie die Protagonistin erwachsen wird – ist frei davon, die türkische Herkunft als *Hindernis* und *Schranke* einer widerspruchsfreien Entfaltung der Persönlichkeit in der deutschen Gesellschaft zu problematisieren. Erst für Alanyalis Protagonistin ist Heimat also keine offene Frage mehr – selbstverständlich betrachtet sie Deutschland und die darin existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse als die *ihren*.

Yadé Karas 2003 erschienener Roman *Selam Berlin* – zumindest was den Protagonisten anbelangt – und auch Murad Durmus' Satire aus dem Jahr 2007 schließen an diese Entwicklung insofern an, als dass sie *frei* von einer das Subjekt affizierenden Verhandlung nationalkultureller Identitätsproblematiken sind. Gemeinsam ist *Selam Berlin* und *Panoptikum* eine von einem selbstbewussten Standpunkt aus geäußerte *Kritik* gesellschaftlicher Verhältnisse in der Bundesrepublik. In beiden wird aus einer distanzierten Position heraus ein *eigener* Maßstab bezüglich der deutschen Gesellschaft und eines problematischen kulturellen Zusammenlebens in Anschlag gebracht. Beide nehmen also in kritischer Reflektion Stellung zu einer den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs zunehmend bestimmenden kulturantagonistischen und fremdenfeindlichen Perspektive. Hinsichtlich des *Inhalts* der Kritik unterscheiden sich beide Romane jedoch stark.

Im Gegensatz zu *Panoptikum* kritisiert *Selam Berlin*, dass das Individuum unter eine kulturelle Identität subsumiert wird. Während *Selam Berlin* in diesem Sinne eine existierende kulturelle Unversöhnlichkeit als das Resultat einer allgegenwärtig herrschenden kulturalistischen Perspektive darstellt, die durch den desillusionierenden Blickwinkel des Protagonisten Hasan Kazan als funktionalistische entlarvt und er selbst *zugleich* als die Kritik *daran* inszeniert ist – er lässt diese Vereinnahmung kultureller Borniertheit für sich einfach nicht gelten –, so unwidersprochen gilt in *Panoptikum* die Vorstellung eines kulturellen Kollektivs. Dort wird auf der Grundlage dieser Vorstellung

für eine harmonische Addition geworben. Wird in *Selam Berlin* also der nationalkulturelle Maßstab als ein natürlich existierender und so für alle gleichermaßen zutreffender abgelehnt, so hält Durmus' Satire gerade *darin* fest. Die satirisch inszenierte Islamisierung Deutschlands, dadurch anschaulich gemacht, dass stereotype kulturelle Eigenarten überhöht und so ad absurdum geführt werden, löst sich in *Panoptikum* in eine Kritik *bestimmter* negativer Vorstellungen auf. Sie werden als stereotype Vorurteile entlarvt und durch gute kulturelle Besonderheiten ersetzt, die der Maßgabe rationaler Vernünftigkeit entsprechen. In *Panoptikum* wird so eine fehlende *Akzeptanz* von kultureller Differenz kritisiert. Die Verschiedenheit kultureller Kollektive gehorcht in der Satire nämlich dem Ideal einer multikulturellen Gesellschaft, in der durch einen konstruktiven Dialog eine Symbiose kultureller Natur hervorgebracht wird. Sie repräsentiert zugleich die harmonische Gesellschaft schlechthin. Damit löst sich die Kritik von Durmus' Satire in einen Appell auf, nationalkulturelle Identitäten zu tolerieren und sie anzuerkennen. So lässt die Satire an ihrem beanstandeten Gegenstand nichts weiter gelten als das Ideal einer *eigentlich* harmonischen multikulturellen Welt. Alle kritisch aufgenommenen Momente des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses relativieren sich damit als un-eigentliche.

Wird also in *Selam Berlin* ein sich radikalisiertes gesellschaftliches Bedürfnis nach nationalkultureller Selektion literarisch einer Kritik unterzogen, so löst sich das satirische Moment in *Panoptikum* in eine Affirmation der diskursiven Wirklichkeit auf: Denn aufgrund des Maßstabs der Kritik, dem das Ideal einer eigentlich harmonischen Welt schon *zugrunde liegt*, erscheint die im Werk kritisch reflektierte diskursive Umcodierung der sozialen Lage türkischstämmiger Migranten in ein Defizit ihrer Kultur, letztlich bloß noch als *unvernünftiges* Vorurteil. Die Maßstäbe des Einwanderungs- und Integrationsdiskurses, auf deren Grundlage die türkischstämmigen Migranten als fremdkulturelle antagonistische Minderheit erscheinen und die zudem den widersprüchlichen Beweis ihrer Integrationswilligkeit durch ein *ernstgemeintes* affirmatives Bekenntnis zu Deutschland erbringen sollen, erfahren also in *Panoptikum* ausschließlich in ihren Konsequenzen eine Kritik. Denn indem der diskursiven Realität eine ihr eigentlich nicht gemäße und deswegen zu kritisierende Wirklichkeit attestiert wird, kommt ihr zugleich das Urteil ihrer eigentlichen Güte zu.

Selim Özdogans und Feridun Zaimoglus Romane reflektieren den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs auf eine besondere Art und Weise. Zwar thematisieren beide das Leben türkischstämmiger Migranten in Deutschland als Verhältnis von westlicher und türkischer Lebensart. Dies geschieht jedoch weder als literarische Erarbeitung eines selbstbewussten Heimat- und damit nationalkulturellen Identitätsverständnisses, wie bei Demirkan, Tekinay und Alanyali noch als formulierte Kritik *am* kulturellen Zusammenleben, wie bei Kara oder Durmus. Vielmehr bieten *Die Tochter des Schmieds* und *Leyla* aus den Jahren 2005 und 2006 Interpretationsangebote für die Begründung einer kulturellen *Besonderheit* der türkischstämmigen Migranten. Indem beide Romane die Migration türkischer Auswanderer anhand der individuellen Geschichte eines türkischen Mädchens inszenieren, das mit ihrem späteren Ehemann nach Deutschland geht, deuten sie das Leben der Migranten in Deutschland anhand ihrer *Vorgeschichte*. So erfährt die Besonderheit der türkischstämmigen Migranten, die im Diskurs durch ihre nationalkulturelle Eigenart begründet wird, schon vor jeder inhaltlichen Explikation, die sich in den Romanen durchaus different bestimmt, eine eindeutige Verortung in der *Fremde*. Beide bieten nämlich literarisch das Angebot, die Herkunft der Migranten als Grund ihrer Differenz in Deutschland zu deuten.

Unabhängig von ihrer spezifischen Intention liefern *Die Tochter des Schmieds* und *Leyla* also Eindrücke in das Leben der türkischen Herkunft der Migranten und erhalten so vor dem Hintergrund diskursiver Entwicklungen eine zusätzliche Konnotation. Im öffentlichen Diskurs manifestiert sich mehr und mehr ein stereotypes Bild der Migranten. In diesem sind sie als archaische Großfamilien

in integrationsresistenten Parallelgesellschaften gezeichnet. Genährt und verstärkt wird diese Vorstellung einer bedrohlich wirkenden fremd-kulturellen Gruppe gleichermaßen, je mehr gerade durch sie Xenophobie und Fremdenangst im Diskurs um sich greifen. Insofern behandeln Özdogans und Zaimoglus Migrationsgeschichten den Diskurs implizit. Denn indem sie nicht gestellte Fragen über die individuellen Motive zur Migration und zu Lebenshintergründen eben jener im öffentlichen Diskurs *konstruierten* Figur des Klischeetürken mit eigenen literarischen Antworten versehen, zerstören sie diese Figur zwar nicht. Sie wird aber gerade *durch* die Inszenierung einer Migrationsgeschichte verständlich und bekommt dadurch einen emphatischen Charakter.

In beiden Romanen ist es die kulturelle Lebenswelt der emigrierenden Protagonisten, welche in Differenz zur westlichen Moderne steht. Anschaulich gemacht wird sie als Inkommensurabilität. Passiert dies in Zaimoglus Roman auf eindeutige, die brutale Macht der archaischen Sitte inszenierende Weise, so konstituiert sich die dargestellte Differenz von türkisch-anatolischer Lebenswelt und westlicher Moderne in *Die Tochter des Schmieds* ohne eine solche klare Position. In Özdogans Roman lässt sich an den verschiedenen Figurentwürfen kein durchgängiges Paradigma eines herrschenden Maßstabs erkennen, der die fiktionale Wirklichkeit in ihrer Totalität bestimmen würde. Ob in der Vormoderne der anatolischen Türkei, in ihrer Moderne in Istanbul oder aber in der westlichen Moderne Deutschlands und Italiens, in allen kann eine Identität des Subjekts mit den Verhältnissen gegeben und prinzipiell positiv konnotiert sein – sie kommt sogar als realisierte in verschiedenen Lebensentwürfen einzelner Figuren zum Zug. Insofern erklären sich die Lebensentwürfe in ihrer jeweiligen Darstellung und sind dabei im Recht. Zugleich zeugen die Figuren – wie die Protagonistin Gül – in ihrer anachronistischen Ausgestaltung von einer untergegangenen Vormoderne, durch die sich die Emigrierten als Fremde aus einer anderen Zeit offenbaren. Daraus verfertigt der Roman jedoch keinen Vorwurf, sondern macht gerade am Leben der Hauptfigur Gül und ihres Verlusts jeglicher Selbstbestimmung in der deutschen Fremde die Tragik ihres Anachronismus anschaulich, in dem zugleich die Unhaltbarkeit ihrer unzeitgemäßen Figur eingeschlossen ist.

Insofern ist in Özdogans Roman – durchaus in Übereinstimmung mit der im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs kursierenden Begründung gescheiterter Integration *aufgrund* der ‚Fremdheit‘ der Migranten – die *Quelle* der kulturellen Fremdheit solcher anachronistischen Figuren wie Gül in ihre Herkunft verlagert. Damit machen sie sich *als* Fremde plausibel, ohne dass das erzählerische Verfahren des Romans diesbezüglich eine moralische Wertung nahelegt. *Die Tochter des Schmieds* bietet vielmehr eine Interpretation an, die durch die inszenierte Besonderheit türkischer Lebensart als noch vormoderne einen Anachronismus und damit eine Inkommensurabilität zur westlich-modernen Gesellschaft zwar nicht bestreitet, die türkisch-anatolische Kultur wird jedoch genau dadurch in eine für sich ebenso legitime, bloß zeitlich überkommene Art der gesellschaftlichen Lebensweise überführt.

Ganz anders verfährt Zaimoglus Roman *Leyla*. In diesem macht sich die kulturelle Lebenswelt in ihrer Archaik durch die handelnden Figuren als subjektfeindliche anschaulich. Dadurch ist diese Welt in ihren spezifischen Momenten selbst als Grund inszeniert, die die Migration der Protagonistin Leyla und ihrer Familie *erzwingt*. Die Auswanderung gerät für sie zum letzten Ausweg, Verhältnissen zu entfliehen, in denen das materielle Überleben nicht gelingt. Doch resultiert diese Subjektwidrigkeit nicht allein aus einer ökonomisch bedingten stets prekären materiellen Lage und einer feindlichen Kultur. Zugleich gründet sie ebenso in den Figuren selbst, die – Leyla ist dafür das paradigmatische Beispiel – Träger und Verfechter eben jener herrschenden traditionellen Sittlichkeit sind und trotz aller negativen Erfahrungen auch bleiben. Aus diesem Grund bildet ihre eigene kulturell bedingte Befangenheit die Kehrseite des sittlichen Selbstbewusstseins, welches Leyla als Maßstab in Anschlag bringt und mit dem sie ihre Lebenswelt beurteilt. Dies – ebenso wie die durch die Sitte legitimierte Autorität ihres an Brutalität und Gewalt nicht zu überbietenden Vaters – wirkt

sich für sie negativ aus. Insofern verlässt Leyla ihre Heimat zwar mit dem expliziten Willen und der Hoffnung auf einen Neuanfang, doch nimmt sie zugleich mit dem von ihr vertretenen sittlich-religiösen Maßstab ein wesentliches Moment der subjektwidrigen Verhältnisse mit.

Obwohl Zaimoglus Roman die Figur des türkischen Migranten in seiner Besonderheit auf eine kulturelle Herkunft zurückführt, in der eine archaische Lebenswelt nur negative Konsequenzen für das Individuum zeitigt, enthält sich auch *Leyla* einer moralisch wertenden Position. Einer per se inhumanen Darstellung der sittlich-religiösen Lebenswelt wird dadurch entgangen, dass sie als archaische Natur gesetzt ist und damit keiner höheren Notwendigkeit als ihrer Existenz selbst folgt. Unterstützt wird diese Setzung durch die erzähltechnische Strategie, die Existenz einer inszenierten objektiven Realität in die subjektiven Figurenperspektiven der Hauptpersonen aufzulösen. So wird jeder Figur die Plausibilität verliehen, individuelle Repräsentation eines allen vorausgesetzten kulturellen Sittenzusammenhangs zu sein, der seine Notwendigkeit aus den Figuren erhält. Sie selbst und ihre dargestellten Motivationen, Einsichten und Urteile sind frei von Affirmation und Verurteilung – sie werden nur verständlich.

Insofern inszeniert *Leyla* die Figur des Migranten zwar durchaus in Übereinstimmung mit dem Bild des türkischstämmigen Einwanderers, wie es den öffentlichen Diskurs beherrscht. Denn die Fremdheit seiner Figur löst sich in die literarische Bestimmung auf, Produkt einer subjektfeindlichen archaischen Lebenswelt zu sein, deren negative Konsequenzen als Resultat der bestimmten sittlich-religiösen Auffassung inszeniert werden. Zugleich *entzieht* sich *Leyla* jedoch einer moralischen Wertung, wodurch die kulturelle Fremdheit der türkischen Migranten ihrer Inhumanität überführt würde. Dies geschieht nur im öffentlichen Diskurs.

Somit lässt sich hinsichtlich der Grundfrage dieser Arbeit, wie die deutsch-türkische Literatur sich im Bezug auf den Einwanderungs- und Integrationsdiskurs ästhetisch positioniert, schlussfolgern, dass alle Romane ihre literarische Freiheit nutzen, den Diskurs *kritisch* anzusprechen. Insofern bedient die deutsch-türkische Literatur den Diskurs nicht, sondern bringt andere diskursfremde Standpunkte hervor. Die Literatur erlaubt sich also einen anderen Blick – dieser resultiert jedoch mehrheitlich aus einer *Abwehrhaltung* der Werke. Gerade weil diese in ihren ästhetischen Verfahren, die Ansprüche, die Statuszuweisungen, die nationalkulturellen Zuschreibungen, die Stereotype und Klischeebilder, die im Diskurs erzeugt werden, als eben das Feld ihrer fiktionalen Auseinandersetzung behandeln, *bekräftigen* sie – abgesehen von Karas *Selam Berlin* – unter der Hand den härtesten Punkt des Diskurses: *die Maßstäbe der Integration*. Diese fallen aus der literarischen Reflektion deswegen heraus, weil sie als fraglos gültige behandelt werden. Indem die deutsch-türkische Literatur also vom Diskurs die Momente ihrer kritischen Auseinandersetzung erhält, zu denen sie sich dann durchaus polemisch verhält, schreibt sie den Diskurs zugleich fort und konterkariert ihn nicht. Die verschiedenen Reflektionen auf die praktizierte Ausländer- und Migrationspolitik und den damit einhergehenden diskursiven ökonomischen, kulturellen und öffentlichen Debatten versehen vielmehr – in der Reproduktion der Maßstäbe von Integration – den Diskurs mit der Authentizität ihrer literarischen Erzählungen.

Hier liegt nun der Schlüssel zu einer narrativen Besonderheit der untersuchten Literatur: Entgegen der in einzelnen Werken thematisierten existenziellen Problematik, wie sich das Subjekt in den gesellschaftlichen Verhältnissen prinzipiell verorte, wirkt sich dies in keinem der untersuchten Romane auf die Konstitution der Erzählinstanz selbst aus. Reflektionen auf die ästhetische Konstruktion, Brüche oder Spaltungen der Erzählerinstanz, die insofern Elemente postmoderner Erzählweise beinhalten und so das Disparate des subjektiven Bedürfnisses nach Sinn und dem gleichzeitigen Wissen um dessen unmögliche Realisierung in der modernen Welt problematisieren würden, existieren in den vorgestellten literarischen Werken nicht. Vielmehr lässt sich eine selbstbewusste Konstanz

im jeweiligen Erzähler feststellen, die auf eine unmoderne, also klassische Erzählweise verweist. Insofern also Momente klassischer Erzählweise, wie die eigene Subjektkonstruktion, die Möglichkeit der Figuren, eine sinnhafte Selbstbestimmung gerade auch hinsichtlich der eigenen Identität zu erlangen und so der Wirklichkeit einen ihr immanenten Sinn entnehmen zu können, *nicht* infrage gestellt werden, gilt für diese Literatur umgekehrt als praktisch gemeinter moralischer Maßstab ungebrochen der Standpunkt einer Beheimatung des Subjekts. In ihren Inszenierungen unterzieht die deutsch-türkische Literatur demzufolge die türkisch-kulturelle Herkunft einer kritischen Betrachtung, um *so* an ihr festzuhalten. Es ist also durchaus passend, die narrative Besonderheit dieser Werke als Resultat eines Bestrebens zu verstehen, letztlich das kongruente Verhältnis von Subjekt und Herkunftskultur *zu rechtfertigen*. Die kritische Betrachtung, die sich in der jeweiligen Makrostruktur der Erzählungen konstituiert, überführt ja die prinzipielle Übereinstimmung von Subjekt und Herkunftskultur nicht selbst in ein negatives Resultat, wodurch die Integrität des Individuums selbst infrage gestellt sein würde. Aus der jeweiligen kritischen Betrachtung resultiert vielmehr die moralische *Unangreifbarkeit* der Herkunftskultur als Moment des Subjekts. So werden *entgegen* der negativen Anerkennung, die die nationalkulturelle Herkunft der türkischstämmigen Migranten im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs erfährt, in den untersuchten Werken letztlich Belege und Argumente für die Legitimation ihrer *Anerkennung* formuliert.

Insofern erfährt die sich wandelnde diskursive Beurteilung der Integration und des Lebens türkischer Migranten in Deutschland seit ihrer Anwerbung als Gastarbeiter eine literarische Modifikation. Durch die ästhetisch inszenierte Konstruktion einer Kulturproblematik in den verschiedenen deutsch-türkischen Werken werden im Bezug zum diskursiven Kontext und entgegen der in ihm existierenden Aussagen darüber hinausgehende *eigene* Standpunkte der Interpretation angeboten. Da jedoch die Ebene einer nationalkulturellen Bestimmung des Subjekts als Distinktionsmerkmal – abgesehen von *Selam Berlin* – letztlich nie verlassen, sondern höchstens relativiert wird, basieren die diskursfremden literarisch formulierten Standpunkte auf der Affirmation der Maßstäbe, die im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs generiert werden. Insofern hat diese Art, sich entscheidenden Fragen des Diskurses als unhinterfragbare zu nähern, signifikante ästhetische Konsequenzen. Denn genau so entfaltet der Diskurs seine Macht und zieht die Literatur in seinen Bann: Er raubt der Literatur keineswegs ihre Freiheit, sondern legt sie auf *seine Maßstäbe* fest. So wirkt der Diskurs als der nicht zu hintergehende Rahmen einer scheinbar freien Bewegung der deutsch-türkischen Literatur in ihm.

Eben diese kritisch-affirmative Bezugnahme, die sich auf differente Weise in den Werken *ästhetisch* anschaulich macht, wird in der Regel weder in den literaturkritischen Rezensionen des öffentlichen noch in den theoretisch-analytischen Ausführungen des wissenschaftlichen Diskurses berücksichtigt. Wie die Analyse der werkspezifischen Beiträge aus beiden Bereichen zeigen konnte, werden die jeweiligen Romane zumeist als authentischer Ausdruck der Wirklichkeit besprochen. Auf dieser Grundlage werden ihnen im öffentlichen und im wissenschaftlichen Diskurs *disparate Funktionen* zugewiesen.

In den literaturkritischen Rezensionen und feuilletonistischen Beiträgen wird den Romanen zumeist die diskursive Rolle zugesprochen, authentische Einblicke in und Belege für die Schwierigkeit des kulturellen Zusammenlebens aus *türkischer* Perspektive zu geben. Die Indienstnahme der Werke für diese Rolle geht so weit, die Literarizität von Zaimoglus *Leyla* beispielsweise als Beweis für die Realität des eigenen formulierten Feindbildes gegenüber den türkischen Migranten als Parallelgesellschaft bildende, die eigene kulturelle Lebenswelt bedrohende Fremde zu instrumentalisieren. Im wissenschaftlichen Diskurs finden sich dem gerade entgegenstehende Funktionalisierungen. So wird den Romanen dort zumeist die Rolle zugewiesen, authentischer Beleg einer kulturellen Ver-

fasstheit der Gesellschaft zu sein, die sich gerade nicht mehr über homogene (national)kulturelle Identitäten konstituieren könne.

Hinzu kommt, dass auf der Grundlage eines attestierten mehrfach-kulturellen Entstehungshorizonts die deutsch-türkische Literatur ästhetisch als besondere betrachtet wird. In der interkulturellen Literaturwissenschaft, die von kulturwissenschaftlichen, soziologischen, philosophischen und psychologischen Theorien beeinflusst ist, löst sich diese Besonderheit jedoch in Funktionen auf, die weit über die Fiktionalität und Ästhetik der Romane hinausgehen. Wie in den werkspezifischen Analysen und allgemeinen wissenschaftlichen Beiträgen zur interkulturellen Literatur nachgewiesen werden konnte, werden den Werken erstens Wirkungen zu gesprochen, die sie *aufgrund* ihrer Fiktionalität und speziellen Ästhetik besäßen. So leisteten diese beispielsweise den Abbau kultureller Fremdheit durch das Einüben von Alterität, das Erreichen von Fremdverstehen, den Abbau von Stereotypen und Vorurteilen oder gar die Verhinderung von Gewalt. Auf diese Art wird an die Werke jedoch ein Maßstab herangetragen, mittels dessen sie für einen Effekt oder eine Wirkung gewürdigt werden, die weder in ihrer literarischen Substanz begründet liegt, noch sich durch diese jemals realisieren könnte. Zweitens firmieren die deutsch-türkischen Werke als Beleg der gesellschaftlichen Existenz kultureller Phänomene wie kulturelle Hybridität, Transkulturalität, Intra- und Interkulturalität. Diese Erkenntnis basiert zumeist – das dürfte durch die in den Kapiteln formulierten Exkurse auch klar geworden sein – auf dem grundsätzlichen Paradigma des Kulturbegriffs, der in der jeweiligen vorgestellten Perspektive fortentwickelt wird und so als theoretische Basis des Zugriffs auf die untersuchten Werke dient, die unter diesem Maßstab beurteilt werden.

Vor diesem Hintergrund muss hinsichtlich der untersuchten deutsch-türkischen Werke der im wissenschaftlichen Diskurs seit mehr als 15 Jahren formulierten und fortgeschriebenen Kritik einer Verallgemeinerung, Aberkennung ästhetischer Qualität, Psychologisierung, Trivialisierung, Stereotypisierung und damit einer Vereinnahmung der interkulturellen Literatur wohl noch immer zugestimmt werden.¹¹⁸⁰

Seit den Anfängen solch kritischer Wortmeldungen haben sich in der Tat zwei Dinge jedoch geändert: Die kulturelle Anerkennung der in Deutschland lebenden Migranten hat tatsächlich stattgefunden. Dass sich diese Anerkennung jedoch im Sinne einer solchen Kritik gestalten, wonach „es sich bei denjenigen, die aufgrund freiwilliger oder erzwungener Migration in der Bundesrepublik leben [...], in einem emphatischen Sinn um Menschen handelt, deren Anspruch auf individuelle und soziale Anerkennung nicht zuletzt in der Fähigkeit zur Hervorbringung von Kulturleistungen zum Ausdruck kommt“¹¹⁸¹, davon kann keine Rede sein. Vielmehr steht die den Migranten aktuell entgegengebrachte Anerkennung dazu im Gegensatz. Im gegenwärtigen Einwanderungs- und Integrationsdiskurs wird den Migranten nämlich nicht nur vorgeworfen, viele von ihnen *wollten* sich nicht integrieren, sondern tatsächlich politisch auch viel dafür getan – nicht zuletzt durch die Vergabe der deutschen Staatsbürgerschaft, durch verpflichtende Sprach- und Integrationskurse und durch Restriktionen, falls sie nicht besucht werden –, dass sie sich auch *wirklich* integrieren.

Auch die deutsch-türkischen die eigene Migration thematisierenden Kunstwerke werden mittlerweile anerkannt und erfahren im öffentlichen Diskurs eine Würdigung auch ihrer künstlerischen Qualität. Wie jedoch gerade hinsichtlich des letzten in dieser Arbeit untersuchten Romans von Feridun Zaimoglu überdeutlich gezeigt werden konnte, geht dieser Würdigung keineswegs eine Anerkennung im positiven Sinn einher. Vielmehr wird unter einer kulturalistischen Perspektive der künstlerisch ermöglichte *Einblick* in eine fremde kulturelle Welt gewürdigt, die ihre Besonderheit aus ihrer

¹¹⁸⁰ Vgl. Amodeo: „Die Heimat heisst Babylon“, S. 36 ff. Amodeo hat eine solche Kritik 1996 geäußert, und seitdem begleitet die literaturwissenschaftliche Debatte um die interkulturelle Literatur eine kritische Selbstreflexion.

¹¹⁸¹ Nell 1997: *Zur Begriffsbestimmung und Funktion einer Literatur von Migranten*, S. 39.

archaischen, religiös unaufgeklärten, patriarchal-autoritären, also explizit *negativen* Andersartigkeit erhält. In dieser Hinsicht erscheint die Behauptung, die in Thomas Bleichers Beitrag aus dem Jahr 1997 gerade *für* eine multikulturelle Anerkennung sprechen sollte, im heutigen Licht brisant aktuell. So schreibt Bleicher: „Wir brauchen die fremden Kulturen, um wieder zur eigenen Kultur zu finden.“¹¹⁸²

Gerade dadurch, dass die Kultur der türkischstämmigen Migranten negativ in den Blick gerät,¹¹⁸³ macht sich die deutsche Leitkultur umso wirksamer als zu bejahende Selbstverständlichkeit in einer Gesellschaft bemerkbar, in der die deutsch-nationale Identität zur *Conditio sine qua non* der Integration erhoben worden ist.

¹¹⁸² Bleicher, Thomas: *Das Exil der anderen – und die eigene Kultur*. In: Amirsedghi, Nasrin; Bleicher, Thomas (Hgg.): *Literatur der Migration*. Mainz: Donata Kinzelbach 1997, S. 75.

¹¹⁸³ Dieser negative Blickwinkel wird in seiner hyperbolischen Skandalisierung im öffentlichen Diskurs gar zu einer kulturell bedingten Unfähigkeit der Integration türkisch-islamischer Menschen stilisiert. Das prominente Beispiel dafür ist wohl Thilo Sarrazin, der in seinem Buch „Deutschland schafft sich ab“ schreibt: „Die Muslime in Deutschland und im übrigen Europa unterliegen einem fremden kulturellen und religiösen Einfluss, den wir nicht überblicken und schon gar nicht steuern können. Wir dulden das Anwachsen einer kulturell andersartigen Minderheit, deren Verwurzelung in der säkularen Gesellschaft mangelhaft ist, die nicht unsere Toleranzmaßstäbe hat und die sich stärker fortpflanzt als ihre Gastgesellschaft.“ Sarrazin, Thilo: *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Deutsche Verlagsanstalt 2010, S. 277.

IV. Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur:

- Alanyali, Iris: *Die Blaue Reise und andere Geschichten aus meiner deutsch-türkischen Familie*. 1. Aufl. Hamburg: Rowohlt 2006.
- Demirkan, Renan: *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker*. Köln: Kiepenheuer und Witsch 1991.
- Durmus, Murad: *Panoptikum. Deutschland den Türken*. Norderstedt: Books on Demand GmbH 2007.
- Kara, Yadé: *Selam Berlin*. Zürich: Diogenes 2003.
- Özdoğan, Selim: *Die Tochter des Schmieds*. 2. Aufl. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag 2007.
- Tekinay, Alev: *Nur der Hauch vom Paradies*. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel 1993.
- Zaimoglu, Feridun: *Leyla*. Köln: Kiepenheuer und Witsch 2006.

2. Sekundärliteratur:

- Ackermann, Andreas: *Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers*. In: Jäger, Friedrich; Rösen, Jörg (Hgg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2004, S. 139-154. (Bd. 3 *Themen und Tendenzen*)
- Ackermann, Irmgard; Weinrich, Harald (Hgg.): *Eine nicht nur Deutsche Literatur. Zur Standortbestimmung „Ausländerliteratur“*. Piper: München 1984.
- Aichinger, Ingrid: *Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk (1970)*. In: Niggli, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 170-199. (*Wege der Forschung* Bd. 565.)
- Albrecht, Corinna; Wierlacher Alois (Hgg.): *Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*. München: Iudicium 1993.
- Amodeo, Immacolata: *„Die Heimat heisst Babylon“ Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland*. Westdeutscher Verlag: Opladen 1996.
- Amrein, Ursula: *Einleitung*. In: Amrein, Ursula (Hg.): *Das Authentische. Referenzen und Repräsentationen*. Zürich: Chronos 2009, S. 9-24.
- Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. 2. Aufl. d. Neuausgabe v. 1996. Frankfurt, New York: Campus 2005.

- Arntzen, Helmut: *Satire in der deutschen Literatur. Geschichte und Theorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. (Bd. 1. *Vom 12. bis zum 17. Jahrhundert*)
- Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. Berlin: Erich Schmidt 2008.
- Assmann, Jan; Assmann, Aleida: *Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns*. In: Assmann, Jan; Harth, Dietrich (Hgg.): *Kultur und Konflikt*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 11-48.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck 1992, S. 132.
- Assmann, Jan: *Kulturelles Gedächtnis und Kollektive Identität*. In: Assmann, Jan; Hölscher, Tonio (Hgg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- Bachmann-Medick, Doris: *Kultur als Text? Literatur- und Kulturwissenschaft jenseits des Textmodells*. In: Nünning, Ansgar; Sommer, Roy (Hgg.): *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze, theoretische Positionen, transdisziplinäre Perspektiven*. Tübingen: Narr 2004, S. 147-160.
- Bachmann-Medick, Doris: *Kulturanthropologie*. In: Nünning, Ansgar; Nünning, Vera (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2008, S. 86-107.
- Bavar, Mansour A.: *Aspekte deutschsprachiger Migrationsliteratur. Die Darstellung des Einheimischen bei Alev Tekinay und Rafik Schami*. München: Iudicum 2004.
- Benhabib, Seyla: *Gleichheit und Vielheit im öffentlichen Diskurs Europas*. In: Haustein, Lydia; Scherer, Bernd M. (Hgg.): *Feindbilder. Ideologien und visuelle Strategien der Kulturen*. Göttingen: Wallstein 2007, S. 59-82.
- Benz, Wolfgang: *Islamfeindschaft und ihr Kontext*. Dokumentation der Konferenz „Feindbild Muslim – Feindbild Jude“. Berlin: Metropol 2009. (Reihe *Positionen, Perspektiven, Diagnosen* Bd. 3.)
- Bergem, Wolfgang: *Identitätsformationen in Deutschland*. Wiesbaden: VS-Verlag 2005.
- Binder, Beate; Niedermüller, Peter; Kaschuba, Wolfgang: *Inszenierungen des Nationalen – einige einleitende Bemerkungen*. In: Binder, Beate; Kaschuba, Wolfgang; Niedermüller, Peter (Hgg.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001, S. 7-15. (*Alltag und Kultur* Bd. 7.)
- Bleicher, Thomas: *Das Exil der anderen – und die eigene Kultur*. In: Amirsedghi, Nasrin; Bleicher, Thomas (Hgg.): *Literatur der Migration*. Mainz: Kinzelbach 1997, S. 74-87.
- Blioumi, Aglaia: *Einleitung*. In: Blioumi, Aglaia (Hg.): *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten*. München: Iudicum 2002, S. 7-14.
- Brecht, Bertolt: *Flüchtlingsgespräche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Breidenbach, Joana: *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Reinbek: Rowohlt 2000.
- Brokopf, Ellen: *Schreiben als kultureller Widerstand. Die 2. Generation in der Migration am Beispiel von zwei autobiographischen Romanen aus Deutschland und Frankreich*. LIT: Berlin 2008. (*Forum Literaturen Europas* 6.)

- Brummack, Jürgen: „Satire“ & „Satirischer Roman“. In: Kohlschmidt, Werner; Mohr, Wolfgang (Hgg.): *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. 2. Aufl. Berlin, New York: de Gruyter 1977, S. 601-621. (Bd. 3.)
- Bublitz, Hannelore: *Macht*. In: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hgg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2008, S. 273-277.
- Bühler, Dorothee: *Die Bedeutung der kulturwissenschaftlichen Xenologie*. München: GRIN 2008.
- Chiellino, Carmine (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart. Weimar: Metzler 2000.
- Chiellino, Carmine: *Interkulturalität und Literaturwissenschaft*. In: Chiellino, Carmine (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2000, S. 387-398.
- Dayıoğlu-Yücel, Yasemin: *Von der Gastarbeit zur Identitätsarbeit. Integritätsverhandlungen in türkisch-deutschen Texten von Şenocak, Özdamar, Ağaoğlu und der Online-Community vaybee!* Göttingen: Universitätsverlag 2005.
- Dietzel-Papakyriakou, Maria: *Und danach das eigentliche Leben. Alte Migranten in Deutschland*. In: Daweke, Klaus (Hg.): *Migration und kultureller Wandel. Zeitschrift für Kulturaustausch*. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen 1995, S. 74-78. (Nr. 1.)
- Dilthey, Wilhelm: *Das Erleben und die Selbstbiographie (1906-1911/1927)*. In: Niggel, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 21-32. (Wege der Forschung Bd. 565.)
- Dörr, Volker C.: *Deutsche Migrantenliteratur. Von Gastarbeitern zu Kanakstas, von der Interkulturalität zur Hybridität*. In: Hoff, Karin (Hg.): *Literatur der Migration - Migration der Literatur*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2008, S. 17-34.
- Dörr, Volker C.: *Multi-, Inter-, Trans- und Hyper-Kulturalität und (deutsch-türkische) ‚Migrantenliteratur‘* In: Heimböckel, Dieter; Honnef-Becker, Irmgard; Mein, Georg; Sieburg, Heinz (Hgg.): *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*. München: Fink 2010, S. 71-86.
- Dreher, Jochen; Stegmaier, Peter: *Einleitende Bemerkungen: ‚Kulturelle Differenz‘ aus wissenssoziologischer Sicht*. In: Dreher, Jochen; Stegmaier, Peter (Hgg.): *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: Transcript 2007, S. 7-20.
- Dreher, Jochen: *Konstitutionsprinzipien ‚kultureller Differenz‘: Zur Analyse der Konstruktion kultureller Grenzbestimmungen in grundlagentheoretischer Absicht*. In: Dreher, Jochen; Stegmaier, Peter (Hgg.): *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: Transcript 2007, S. 129-151.
- Eagleton, Terry: *Was ist Kultur? Eine Einführung*. Übers. von Holger Fliessbach. 1. Aufl. München: Beck 2009.

- Erdem, Esra: *In der Falle einer Politik des Ressentiments. Feminismus und die Integrationsdebatte*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 187-202.
- Esselborn, Karl: *Deutschsprachige Minderheitenliteratur als Gegenstand einer kulturwissenschaftlich orientierten „interkulturellen Literaturwissenschaft“*. In: Durzak, Manfred; Kuruyazici, Nilüfer (Hgg.): *Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 11-22.
- Esselborn, Karl: *Neue Zugänge zur inter/transkulturellen deutschsprachigen Literatur*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam – New York: Rodopi 2009, S. 43-58. (*Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Bd. 69.)
- Esselborn, Karl: *Unterschiedliche Erscheinungsformen der Interkulturalität/Transkulturalität deutschsprachiger Literatur am Beispiel von Horst Bienek, Feridun Zaimoglu und Yoko Tawada*. In: Hess-Lüttich, Ernest W. B. (Hg.): *Kommunikation und Konflikt. Kulturkonzepte in der interkulturellen Germanistik*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, S. 321-348. (*Cross Cultural Communication* Vol. 16. *Publikation der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)* Vol. 11.)
- Esser, Hartmut: *Integration als Problem der „multikulturellen Gesellschaft“*. In: Mehrländer, Ursula; Schultze, Günther (Hgg.): *Einwanderungsland Deutschland. Neue Wege nachhaltiger Integration*. Bonn: Dietz 2001, S. 64-91.
- Estel, Bernd: *Nation und Nationale Identität. Versuch einer Rekonstruktion*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2002.
- Ezli, Özkan: *Von der Identitätskrise zu einer ethnographischen Poetik. Migration in der deutsch-türkischen Literatur*. In: Ezli, Özkan; Kimmich, Dorothee; Werberger, Annette (Hgg.): *Wider den Kulturrenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 61-73.
- Fachinger, Petra: *A new kind of creative energy: Yadé Karas Selam Berlin and Fatih Akin's Kurz und Schmerzlos and Gegen die Wand*. In: *German Life and Letters*. 2007, S. 243-260. (Volume 60 Issue 2.)
- Faulstich, Werner: *Zwischen Exotik, Heil und Horror. Das Fremdartige als Dramaturgie von Kultur*. In: Hess-Lüttich, Ernest W. B.; Siegrist, Christoph; Würffel, Stefan B. (Hgg.): *Fremdverstehen in Sprache, Literatur und Medien*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1996, S. 413-428. (*Cross Cultural Communication* Bd. 4.)
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*. 2. Aufl. Leipzig: Reclam 1957.
- Fink, Almut: *Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie*. Berlin: Erich Schmidt 1999. (*Geschlechterdifferenzierung & Literatur* Bd. 9.)
- Fleck, Ludwik: *Schauen, sehen, wissen (1947)*. In: Schäfer, Lothar; Schnelle, Thomas (Hgg.): *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze. Mit einer Einleitung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 147-174.
- Fohrmann, Jürgen; Müller Harro (Hg): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

- Foucault, Michel: *Der Diskurs darf nicht gehalten werden für ...* In: Defert, Daniel; Ewald, François (Hgg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden*. Aus d. Frz. von Michael Bischoff; Hans-Dieter Gondek; Hermann Kocyba; Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 164-165. (*Dits et Écrits. Schriften* Bd. III. 1976-1979.)
- Foucault, Michel: *Die Archäologie des Wissens*. Aus d. Frz. von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Aus d. Frz. von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Fischer 2001.
- Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*. In: Defert, Daniel; Ewald, François (Hgg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden*. Aus d. Frz. von Michael Bischoff; Hans-Dieter Gondek; Hermann Kocyba; Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 186-212. (*Dits et Écrits. Schriften* Bd. III. 1976-1979.)
- Frederkind, Monika: *Schreiben gegen Vorurteile. Literatur türkischer Migranten in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin: Express-Edition 1985.
- Frings, Theodor: *Sprache und Geschichte III*. Mit Beiträgen von Käthe Gleisner, Rudolph Grosse, Helmut Protze. In: Frings, Theodor; Bischoff, K. (Hg.): *Mitteldeutsche Studien*. Halle (Saale): VEB Max Niemeyer Verlag 1956.
- Frings, Theodor: *Sprache und Siedlung im mitteldeutschen Osten*. Leipzig: S. Hirzel 1933. (*Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig* Bd. 84.)
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übers. von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Geisenhanslüke, Achim: *Foucault und die Literatur. Eine diskursive Untersuchung*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1997. (*Historische Diskursanalyse der Literatur*.)
- Geisenhanslüke, Achim: *Literaturwissenschaft*. In: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hgg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2008.
- Göbenli, Mediha: „Migrantenliteratur“ im Vergleich. *Die deutsch-türkische und die indo-englische Literatur*. In: Liska, Vivian; Neubauer, John; Wertheimer, Jürgen (Hgg.): *Arcadia*. Berlin, New York: de Gruyter 2005, S. 300-317. (*Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft* Bd. 40. Heft 2.)
- Görner, Rüdiger: *Das Fremde und das Eigene. Zur Geschichte eines Wertkonflikts*. In: Bräuer, Ingo; Sölter, Arpad A. (Hgg.): *Der fremde Blick. Perspektiven interkultureller Kommunikation und Hermeneutik. Ergebnisse der DAAD-Tagung in London, 17.-19. Juni 1996*. Wien: Studien Verlag 1997, S. 13-24.
- Görtemaker, Manfred: *Zur politischen Diskussion der Leitkultur in der Bundesrepublik*. In: Jasper, Willi (Hg.): *Wieviel Transnationalismus verträgt die Kultur?* Berlin: Verlag Dr. Köster 2009, S. 62-80. (*Karlsruher Forschungsstudien. Deutschland und Europa* Bd. 4.)

- Götz, Irene: *Arbeiten, etwas Leisten, Helfen. Leitmotive nationaler Identifizierung im biographischen Kontext*. In: Binder, Beate; Kaschuba, Wolfgang; Niedermüller, Peter (Hgg.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001, S. 309-330. (*Alltag und Kultur* Bd. 7.)
- Günter, Manuela: *Arbeit am Stereotyp. Der ‚Türke‘ in der deutsch-türkischen Gegenwartsliteratur*. In: Hamann, Christof; Sieber, Cornelia (Hgg.): *Räume der Hybridität: Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim: Georg Olmes 2002, S. 161-175. (*Passagen. Transdisziplinäre Kulturperspektiven* Bd. 2.)
- Günther, Petra: *Kolonisierung der Migrantenliteratur*. In: Hamann, Christof; Sieber, Cornelia (Hgg.): *Räume der Hybridität: Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 2002, S. 151-159. (*Passagen. Transdisziplinäre Kulturperspektiven* Bd. 2.)
- Gusdorf, Georges: *Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie (1956)*. In: Niggli, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 121-147. (*Wege der Forschung* Bd. 565.)
- Gutjahr, Ortrud: *Fremde als Literarische Inszenierung*. In: Gutjahr, Ortrud (Hg.): *Fremde*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 47-67. (*Freiburger Literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* Bd. 21.)
- Ha, Kien Nghi: *The White German's Burden. Multikulturalismus und Migrationspolitik aus postkolonialer Perspektive*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 51-72.
- Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Übers. von Lutz Geldsetzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*. Übers. von Holde Lhoest-Offermann. Frankfurt am Main: Fischer 1985.
- Hall, Stuart: *Wer braucht ‚Identität‘?* In: Koivisto, Juha; Merckens, Andreas (Hgg.): *Ideologie, Identität, Repräsentation*. Hamburg: Argument-Verlag 1994, S. 167-187. (*Ausgewählte Schriften* Bd. 4.)
- Han, Petrus: *Soziologie der Migration: Erklärungsmodelle, Fakten, Politische Konsequenzen, Perspektiven*. Stuttgart: Lucius und Lucius 2000.
- Hansen, Klaus P.: *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. 2. vollst. überarb. u. erw. Aufl. Tübingen, Basel: Francke 2000.
- Häusler, Alexander (Hg.): *Feindbild Islam: rechtspopulistische Kulturalisierung des Politischen*. Dokumentation zur Fachtagung vom 13. September 2008. Köln: NS-Dokumentationszentrum 2008.
- Herzog, Roman: *Ohne Fahne, ohne Schwert, die stille Liebe zu unserer Heimat*. In: Weidinger, Dorothea (Hg.): *Nation – Nationalismus – Nationale Identität*. Leck: Claussen & Bosse 1998, S. 109. (*Bundeszentrale für politische Bildung*)

- Hess-Lüttich, Ernest W. B.: *Fremdbilder – Feindbilder? Ein Islam-Bild in der deutschen Presse. Zur Kopftuch-Debatte im SPIEGEL 1998-2008*. In: Hess-Lüttich, Ernest W. B. (Hg.): *Der Gott der Anderen. Interkulturelle Transformationen religiöser Traditionen*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, S. 317-343. (*Cross Cultural Communication* Vol. 15.)
- Hess, Sabine; Moser, Johannes: *Jenseits der Integration. Kulturwissenschaftliche Betrachtungen einer Debatte*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 11-26.
- Hobsbawm, Eric J.: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Übers. von Udo Rennert. Frankfurt, New York: Campus 1991.
- Höfer, Simone: *Interkulturelle Erzählverfahren. Ein Vergleich zwischen der deutschsprachigen Migrantenliteratur und der englischsprachigen postkolonialen Literatur*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller 2007.
- Hoffmann, Michael: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn: Fink 2006.
- Jäger, Andrea: *Anschauung. Eine Wahrnehmungsform der Selbstvergewisserung und ein ästhetisches Verfahren der Wirklichkeitskonstruktion*. In: Antos, Gerd; Bremer, Thomas; Jäger, Andrea; Oberländer, Christian (Hgg.): *Wahrnehmungskulturen. Erkenntnis – Mimesis – Entertainment*. Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag 2009, S. 241-256. (*Massenphänomene* Bd. 3.)
- Jäger, Andrea: *Die historischen Erzählungen von Conrad Ferdinand Meyer. Zur poetischen Auflösung des historischen Sinns im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Francke 1998.
- Jäger, Margret; Jäger Siegfried: *Die Restauration rechten Denkens*. Erschienen in: Forschungsinstitut der Internationalen Wissenschaftlichen Vereinigung Weltwirtschaft und Weltpolitik (IWVWW). Berichte November 1999, S. 38-57. www.diss-uisburg.de/Internetbibliothek/Artikel/Restauration_d_rechten_Denkens.htm. Abgerufen am 05.03.2010.
- Jäger, Siegfried: *Brandsätze. Rassismus im Alltag*. Duisburg: DISS 1993. (*Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung*)
- Jöst, Hermine: *Die multikulturelle Gesellschaft – Das trojanische Pferd des homogenen Nationalstaats oder der nationalen Homogenität*. In: *Die Brücke* Nr. 2 1994, S. 28 – 31. (*Forum Für Antirassistische Politik und Kultur* Bd. 76.)
- Kalisch, Eleonore: *Aspekte einer Begriffs- und Problemgeschichte von Authentizität und Darstellung*. In: Fischer-Lichte, Erika et al. (Hgg.): *Inszenierung von Authentizität*. 2. überarb. und akt. Auflage. Tübingen: Francke 2007, S. 31-44.
- Kalter, Frank: *Ethnische Kapitalien und der Arbeitsmarkterfolg Jugendlicher türkischer Herkunft*. In: Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hgg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos 2007, S. 393-417. (*Soziale Welt* Sonderband 17.)
- Kamalak, Hasan; Ufuk, Altun: *Arbeitsmigration in der Bundesrepublik Deutschland. Eine kritische Auseinandersetzung mit den Folgen sowie der gewerkschaftlichen Haltung*. Berlin: dissertation.de – Verlag im Internet GmbH 2006.

- Karakayali, Serhat: *Paranoic Integrationism. Die Integrationsformel als unmöglicher (Klassen-)Kompromiss*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 95-104.
- Kaschuba, Wolfgang: *Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich*. In: Binder, Beate; Kaschuba, Wolfgang; Niedermüller, Peter (Hgg.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001, S. 19-42. (*Alltag und Kultur* Bd. 7.)
- Keiner, Sabine: *Von der Gastarbeiterliteratur zur Migranten- und Migrationsliteratur – literaturwissenschaftliche Kategorien in der Krise?* In: Jäger, Ludwig; Kurz, Gerhard (Hgg.): *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht*. München: Fink 1999. S. 3-15. (Jg. 30, 1. Halbjahr.)
- Kittler, Friedrich A.; Turk, Horst (Hg.): *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Kiyak, Mely: *Aus der Nische in die breite Öffentlichkeit. Generation Almanya*. In: *Rotary*. 2006, S. 46-48. (Nr. 11.)
- Klemm, Thomas; Lotz, Christian; Naumann, Katja (Hgg.): *Der Feind im Kopf, Künstlerische Zugänge und wissenschaftliche Analysen zu Feindbildern*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2005.
- Klug, Petra: *Feindbild Islam?: der Diskurs über Muslime in Bundestagsdebatten vor und nach dem 11. September*. Marburg: Tectrum 2010.
- Knaller, Susanne: *Ein Wort aus der Fremde. Geschichte und Theorie des Begriffs Authentizität*. Heidelberg: Winter 2007.
- Kocadoru, Yüksel: *Die dritte Generation von türkischen Autoren in Deutschland – neue Wege, neue Themen*. In: Durzak, Manfred; Kuruyazici, Nilüfer (Hgg.): *Die andere deutsche Literatur. Istanbul Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 134-139.
- Köstlin, Konrad: *Kulturen im Prozeß der Migration und die Kultur der Migrationen*. In: Chiellino, Carmine (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2000, S. 365-386.
- Kristeva, Julia: *Fremde sind wir uns selbst*. Übers. von Xenia Rajewsky. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Krusche, Dietrich: *Vermittlungsrelevante Eigenschaften literarischer Texte (1985)*. In: Krusche, Dietrich; Wierlacher, Alois (Hgg.): *Hermeneutik der Fremde*. München: Iudicium 1990, S. 103-125.)
- Krusche, Dietrich: *Warum gerade Deutsch? Zur Typik fremdkultureller Rezeptionsinteressen (1987)* In: Krusche, Dietrich; Wierlacher, Alois (Hgg.) *Hermeneutik der Fremde*. München: Iudicium 1990, S. 126-139.
- Küchemann, Fridtjof: *Besuch im Heimatmuseum*. In: *Literaturen*. 2006. (Heft 3.)

- Kühnel, Steffen; Leibold, Jürgen: *Islamophobie in der deutschen Bevölkerung: Ein neues Phänomen oder nur ein neuer Name? Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit 2003 bis 2005*. In: Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hgg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos 2007, S. 135-154. (*Soziale Welt* Sonderband 17.)
- Kürşat-Ahlers, Elçin: *Die Bedeutung der staatsbürgerschaftlich-rechtlichen Gleichstellung und Antidiskriminierungspolitik für Integrationsprozesse*. In: Mehrländer, Ursula; Schultze, Günther (Hgg.): *Einwanderungsland Deutschland. Neue Wege nachhaltiger Integration*. Bonn: Dietz 2001, S. 117-142.
- Langewiesche, Dieter: *Was heißt „Erfindung der Nation?“*. In: Beer, Mathias (Hg.): *Auf dem Weg zum ethnisch reinen Nationalstaat? Europa in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Attempo 2004, S. 19-40.
- Leggewie, Claus: *Multi Kulti – Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*. Berlin: rotbuch-Verlag 1990.
- Lehmann, Jürgen: *Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. Tübingen: Niemeyer 1988.
- Lejeune, Philippe: *Der autobiographische Pakt*. In: Niggel, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 214-257. (*Wege der Forschung* Bd. 565.)
- Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani (Hg.) Freiburg, München: Alber 1998. (*Alber Studienausgabe*)
- Link, Jürgen: *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse*. München: Fink 1983.
- Lipps, Theodor: *Einfühlung und ästhetischer Genuß*. In: Utitz, Emil (Hg.): *Ästhetik*. Berlin: Pan-Verlag 1923, S. 152-167.
- Löffler, Siegrid: *Türkei-Roman. Selim Özdoğan. Die Tochter des Schmieds*. In: *Literaturen* 2005. (Heft 4.)
- Lotz, Gabriele: *„Fremd“ in der deutschen Literatur? ‚Die Tochter des Schmieds‘ von Selim Özdoğan und ‚Der Schwimmer‘ von Zsuzsa Bánk*. In: Parry, Christoph; Voßschmidt, Lisa (Hgg.): *Europäische Literatur auf Deutsch*. München: Iudicium 2008, S. 202-213.
- Lübcke, Alexandra: *Enträumlichungen und Erinnerungstopographien: Transnationale deutschsprachige Literaturen als historiographisches Erzählen*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam, New York: Rodopi 2009, S. 77-97. (*Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Bd. 69.)
- Lützel, Paul Michael: *Einleitung*. In: Lützel, Paul Michael (Hg.): *Schreiben zwischen den Kulturen. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1996, S. 7-18.
- Marchart, Oliver: *Cultural studies*. Konstanz: UVK 2008.
- Mecklenburg, Norbert: *Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Wissenschaft*. München: Iudicium 2008.

- Mecklenburg, Norbert: *Über kulturelle und poetische Alterität. Kultur- und literaturtheoretische Grundprobleme einer interkulturellen Germanistik (1987)* In: Krusche, Dietrich; Wierlacher, Alois (Hgg.) *Hermeneutik der Fremde*. München: Iudicium 1990, S. 80-102.
- Mehrländer, Ursula; Schultze, Günther: „... und es bewegt sich doch...“ *Von der Ausländer- zur Einwanderungspolitik*. In: Mehrländer, Ursula; Schultze, Günther (Hg.): *Einwanderungsland Deutschland. Neue Wege nachhaltiger Integration*. Bonn: Dietz 2001, S. 9-22.
- Mehrländer, Ursula: *Rückkehrabsichten der Türken im Verlauf des Migrationsprozesses 1961 – 1985*. In: Meys, Werner; Sen, Faruk (Hgg.): *Zukunft in der Bundesrepublik oder Zukunft in der Türkei? Eine Bilanz d. 25jährigen Migration von Türken*. Frankfurt am Main: Dayyeli 1986, S. 53-72. (Schriftenreihe des Zentrums für Türkeistudien Bd. 4.)
- Mehrländer, Ursula: *Soziale Aspekte der Ausländerbeschäftigung*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft 1974.
- Mein, Georg: *Die Migration entlässt ihre Kinder. Sprachliche Entgrenzungen als Identitätskonzept*. In: Kammler, Clemens; Pflugmacher, Torsten (Hgg.): *Deutschsprachige Gegenwartsliteratur seit 1989. Zwischenbilanzen – Analysen – Vermittlungsperspektiven*. Heidelberg: Synchron 2004, S. 201-218.
- Meyer, Theodor A.: *Kritik der Einfühlungstheorie*. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. Hamburg: Meiner 1907, S. 529-567. (Bd. 7.)
- Möbius, Ben: *Die liberale Nation. Deutschland zwischen nationaler Identität und multikultureller Gesellschaft*. Opladen: Leske + Budrich 2003.
- Mönter, Leif Olav; Schiffer-Masserie, Arian: *Antirassismus als Herausforderung für die Schule: von der Theoriebildung zur praktischen Umsetzung im geographischen Schulbuch*. Frankfurt am Main: Lang 2007.
- Nell, Werner: *Zur Begriffsbestimmung und Funktion einer Literatur von Migranten*. In: Amirsedghi, Nasrin; Bleicher, Thomas (Hgg.): *Literatur der Migration*. Mainz: Donata Kinzelbach 1997, S. 34-48.
- Nieke, Wolfgang: *Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierung im Alltag*. 2. überarb. und erg. Aufl. Opladen: Leske und Budrich 2000.
- Okur, Jeannette Squires: *Weibliche Umwurzelung: Die Darstellung interkultureller Begegnungen in den Werken von Füruzan, Alev Tekinay und Elif Şafak*. DISS. Universität Ankara 2007.
- Parr, Rolf: *Diskurs*. In: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hgg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2008, S. 233-237.
- Pascal, Roy: *Die Autobiographie als Kunstform (1959)*. In: Niggel, Günter (Hg.): *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, S. 148-157. (Wege der Forschung Bd. 565.)
- Pauli, Charles: *Türkei. Hinter den Kulissen eines Wirtschaftswunders*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: isp-Verlag 1990.
- Paulsen, Wolfgang: *Das Ich im Spiegel der Sprache. Autobiographisches Schreiben in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer 1991. (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte Bd. 58.)

- Pflitsch, Andreas: *Fiktive Migration und migrierende Fiktion. Zu den Lebensgeschichten von Emine, Leyla und Gül*. In: Ezli, Özkan; Kimmich, Dorothee; Werberger, Annette (Hgg.): *Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 231-249.
- Pflitsch, Andreas: *Wunschlos unglücklich. Mit dem Roman ‚Die Tochter des Schmieds‘ siedelt Selim Özdoğan seine Leser nach Anatolien um*. In: *Zenith*. 2005. (Heft 2.)
- Posner, Roland: *Kultursemiotik*. In: Nünning, Ansgar; Nünning, Vera (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2008.
- Radeiski, Bettina: *Seuchen, Ängste und Diskurse: Massenkommunikation als diskursives Rollenspiel*. Berlin: de Gruyter 2011. (*Sprache und Wissen* Bd. 5.)
- Radke, Frank-Olaf: *Fremde und Allzufremde. Zur Ausbeutung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft*. In: Wicker, Hans-Rudolf (Hg.): *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*. Zürich: Seismo 1996, S. 333-352.
- Rauer, Valentin: *Kulturelle Grenzziehung in integrationspolitischen Diskursen deutscher Printmedien*. In: Ezli, Özkan; Kimmich, Dorothee; Werberger, Annette (Hgg.): *Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 81-94.
- Reinhardt-Becker, Elke: *Autor*. In: Kammler, Clemens; Parr, Rolf; Schneider, Ulrich Johannes (Hgg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2008, S. 227-229.
- Ripken, Peter: „Die Wurzeln herausgerissen...“. *Migration und kultureller Wandel in der Literatur*. In: Daweke, Klaus (Hg.): *Migration und kultureller Wandel*. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen 1995, S. 99-104. (*Zeitschrift für Kulturaustausch* Jg. 45, Nr. 1.)
- Ronneberger, Klaus; Tsianos, Vassilis: *Panische Räume. Das Ghetto und die „Parallelgesellschaft“*. In: Hess, Sabine; Binder, Jana; Moser, Johannes (Hgg.): *No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009, S. 137-152.
- Rösch, Heidi: *Migrationsliteratur im interkulturellen Kontext: eine didaktische Studie zur Literatur von Aras Ören, Aysel Özakin, Franco Biondi und Rafik Schami*. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1992.
- Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. Paderborn: Fink 2007.
- Said, Edward W.: *Kultur, Identität und Geschichte*. In: Schröder, Gerhart; Breuninger, Helga (Hgg.): *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen*. Frankfurt am Main: Campus 2001, S. 39-58.
- Sarrazin, Thilo: *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Deutsche Verlagsanstalt 2010.
- Schaffers, Uta: *Konstruktionen der Fremde. Erfahren, verschriftlicht und erlesen am Beispiel Japan*. Berlin, New York: de Gruyter 2006. (*Spectrum Literaturwissenschaft. Komparatistische Studien* Bd. 8.)
- Scherer, Gabriela; Metz, Sören: *Wo beginnt der Osten. Yadé Karas Selam Berlin*. In: *Praxis Deutsch. Zeitschrift für den Deutschunterricht*. 2009, S. 34-39. (Jg. 36. H. 216.)

- Schierloh, Heimke: *Das alles für ein Stück Brot. Migranteliteratur als Objektivierung des „Gastarbeiterdaseins“*. In: Henning, Jörg; Straßner, Erich; Rath, Rainer (Hgg.): *Sprache in der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1984. (*Beiträge zur Sprachwissenschaft* Bd. 4)
- Schiffauer, Werner: *Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste*. In: Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (Hgg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos 2007, S. 111-133. (*Soziale Welt* Sonderband 17.)
- Schlich, Jutta: *Literarische Authentizität. Prinzip und Geschichte*. Tübingen: Max Niemeyer 2002. (*Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft* Bd. 62.)
- Schlieben-Lange, Brigitte: *Kulturkonflikte in Texten*. In: Schlieben-Lange, Brigitte (Hg.): *Kulturkonflikte in Texten*. Stuttgart: Metzler 1995, S. 1-21. (*Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* Heft 97.)
- Schmid, Stefan: *Integration als Ideal – Assimilation als Realität: Vorstellungen von jungen Deutschen und türkischstämmigen Migranten über eine multikulturelle Gesellschaft*. Göttingen: V & R Unipress 2010.
- Schmitz, Helmut: *Einleitung: Von der nationalen zur internationalen Literatur*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam, New York: Rodopi 2009, S. 7-15. (*Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Bd. 69.)
- Schröder, Richard: „Ich bin Deutscher“, was heißt das? In: Weidinger, Dorothea (Hg.): *Nation – Nationalismus – Nationale Identität*. Leck: Claussen & Bosse 1998, S. 110-111. (*Bundeszentrale für politische Bildung*)
- Schütt, Peter: *Alev Tekinay. Nur der Hauch vom Paradies*. In: *Die Brücke* 1994, S. 95-96. (*Forum Für Antirassistische Politik und Kultur* Nr. 76. 1994/2.)
- Schwarz, Willi: *Der Fremde und das Volk*. Bochum-Langendreer: Heinrich Pöppinghaus 1939.
- Schweikle, Günther; Schweikle, Irmgard (Hgg.): *Metzler-Literatur-Lexikon: Begriffe und Definitionen*. Stuttgart: Metzler 1990.
- Seeba, Hinrich C.: *Barbaren. Zur nationalen Stereotypisierung des Anderen*. In: Hess-Lüttich, Ernest W. B. (Hg.): *Kommunikation und Konflikt. Kulturkonzepte in der interkulturellen Germanistik*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, S. 285-296. (*Cross Cultural Kommunikation* Vol. 16. *Publikation der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)* Vol. 11.)
- Seebacher-Brandt, Brigitte: *Nation im vereinigten Deutschland*. In: Weidinger, Dorothea (Hg.): *Nation – Nationalismus – Nationale Identität*. Leck: Claussen & Bosse 1998, S. 111. (*Bundeszentrale für politische Bildung*)
- Sesselmeiner, Werner: *Die wirtschaftliche und soziale Situation*. In: Chiellino, Carmine (Hg.): *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2000, S. 36-49.
- Siems, Siebo: *Die deutsche Karriere kollektiver Identität. Vom wissenschaftlichen Begriff zum massenmedialen Jargon*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2007.

- Sir-Peter-Ustinov-Institut (Hg.): *Feindbild Zuwanderer?: Vorurteile und deren Überwindung*. Wien: Baumüller 2009. (Studienreihe Konfliktforschung Bd. 24.)
- Sölter, Arpad A.: *Die Einbeziehung des Fremden. Reflexionen zur kulturellen Fremdheit bei Simmel, Habermas und Huntington*. In: Sölter, Arpad A.; Breuer, Ingo (Hgg.): *Der fremde Blick. Perspektiven interkultureller Kommunikation und Hermeneutik. Ergebnisse der DAAD-Tagung in London, 17.-19. Juni 1996*. Wien: Studien Verlag 1997, S. 25-51.
- Spies, Bernhard: „Da die erhabene Hohlheit die gewöhnliche nur vergrößert ...“. *Satire und Ästhetik in Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften“*. In: Gruber, Bettina; Plumpe, Gerhard (Hgg.): *Romantik und Ästhetizismus: Festschrift für Paul Gerhard Kussmann*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999, S. 199-212.
- Spies, Bernhard: *Anna Seghers: Das siebte Kreuz*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Diesterweg 1993. (Grundlagen und Gedanken zum Verständnis erzählender Literatur)
- Spies, Bernhard: *Feuer im Palast zu Liliput. Überlegungen zu Satire und Grotteske im Zeitalter der Aufklärung*. In: *Arcadia* 1995, S. 303-315. (Bd. 30.)
- Sprengel, Peter: *Der Authentizitätsdiskurs der literarischen Moderne. Von Heinrich Heine bis Hubert Fichte, mit einem einleitenden Exkurs zum „Literarischen Quartett“*. In: Amrein, Ursula (Hg.): *Das Authentische. Referenzen und Repräsentationen*. Zürich: Chronos 2009, S. 53-65.
- Stölting, Erhard: *Kultur und Integration*. In: Jasper, Willi (Hg.): *Wieviel Transnationalismus verträgt die Kultur?* Berlin: Verlag Dr. Köster 2009, S. 38-61. (Karlsruher Forschungsstudien. Deutschland und Europa Band 4.)
- Stölting, Erhard: *Mechanismen der Fremdwahrnehmung in der „Gastarbeiterliteratur“ und im Alltag*. In: Rösch, Heidi (Hg.): *Literatur im interkulturellen Kontext. Dokumentation eines Werkstattgesprächs und Beiträge zur MigrantInnenliteratur*. Berlin: Technische Universität Berlin 1989, S. 42-54.
- Straňaková, Monika: *Literarische Grenzüberschreitungen: Fremdheits- und Europa-Diskurs in den Werken von Barbara Frischmuth, Dževad Karahasan und Zafer Şenocak*. Stauffenburg Discussion. Tübingen: Stauffenberg 2009. (Studien zur Inter- und Multikultur Bd. 6.)
- Straub, Jürgen: *Identität*. In: *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2004, S. 277-303. (Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe)
- Straub, Jürgen: *Kulturwissenschaftliche Psychologie*. In: Jaeger, Friedrich; Straub, Jürgen (Hgg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2004, S. 568-591. (Bd. 2 Paradigmen und Disziplinen)
- Straub, Jürgen: *Personale und Kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*. In: Assmann, Aleida; Friese, Heidrun (Hgg.): *Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 73-104. (Erinnerung, Geschichte, Identität Bd. 3.)
- Tanzer, Harald: *Deutsche Literatur türkischer Autoren*. In: Schenk, Klaus (Hg.): *Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne*. Tübingen: Francke 2004, S. 301-315.
- Taylor, Charles: *Die Politik der Anerkennung*. In: Gutmann, Amy (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Übers. von Reinhard Kaiser. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 13-78.

- Terkessidis, Mark: *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: Transcript 2004.
- Terkessidis, Mark: *Kulturkampf, Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1995.
- Thein, Martin: *Wettlauf mit dem Zeitgeist – Der Neonazismus im Wandel. Eine Feldstudie*. Göttingen: Cuvillier Verlag 2009.
- Thore, Petra: „wer bist du hier in dieser stadt, in diesem land, in dieser neuen welt“. *Die Identitätsbalance in der Fremde in ausgewählten Werken der deutschsprachigen MigrantInnenliteratur*. Stockholm: Elanders Gotab 2004.
- Tietze, Klaudia: *Einwanderung und die deutschen Parteien. Akzeptanz und Abwehr von Migranten im Widerstreit der Programmatik von SPD, FDP, den Grünen und CDU/CSU*. Berlin: LIT 2008. (Studien zu Migration und Minderheiten Bd. 19.)
- Treibel, Annette: *Transformationen des Wir-Gefühls. Nationale und ethnische Zugehörigkeiten in Deutschland*. In: Blomert, Reinhart; Kuzmics, Helmut; Treibel, Annette (Hgg.): *Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 313-345.
- Ünlüsoy, Mehmet: *Kommunikationsstörungen und Konfrontationen zwischen Deutschen und Ausländern in der MigrantInnenliteratur*. In: Valentin, Jean-Marie (Hg.): *Germanistik im Konflikt der Kulturen. Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2007, S. 127-135. (Bd. 6: *Migrations-, Emigrations- und Remigrationskulturen – Multikulturalität in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur*)
- Vancea, Georgeta: *Toleranz und Konflikt. Interkulturelle Dimensionen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Heidelberg: Winter 2008.
- Vega de la, Rafael: *Einige soziokulturelle Überlegungen zum Problem der multikulturellen Gesellschaft*. In: Ertelt-Vieth, Astrid (Hg.): *Sprache, Kultur, Identität. Selbst- und Fremdwahrnehmung in Ost- und Westeuropa*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1993, S. 136-143. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 21, Linguistik Bd. 123.)
- Vlasta, Sandra: *Das Ende des ‚Dazwischen‘ – Ausbildung von Identitäten in Texten von Imran Ayata, Yadé Kara und Feridun Zaimoğlu*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam, New York: Rodopi 2009, S. 101-116. (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik Bd. 69.)
- Vogt, Jochen: *Aspekte erzählender Prosa*. 9. Aufl. München: Fink 2006.
- Wägenbaur, Thomas: *Kulturelle Identität oder Hybridität*. In: Schlieben-Lange, Brigitte (Hg.): *Kulturkonflikte in Texten*. Stuttgart: Metzler 1995, S. 22-47. (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik Heft 97.)
- Wagener, Sybil: *Feindbilder. Wie kollektiver Haß entsteht*. Berlin: Quadriga-Verlag 1999.
- Wagner-Egelhaaf, Martina: *Autobiographie*. 2. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler 2005. (Sammlung Metzler Bd. 323.)
- Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.

- Waldmann, Günter: *Autobiographisches Schreiben als literarisches Schreiben. Kritische Theorie, moderne Erzählformen und -modelle, literarische Möglichkeiten eigenen autobiographischen Schreibens*. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren 2000.
- Wehrhöfer, Birgit: *Das Ende der Gemütlichkeit. Ethnisierung im deutschen Migrationsdiskurs nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*. Braunschweig: ISW 1997. (Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialwissenschaften (ISW) Nr. 23.)
- Weimar, Klaus (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Berlin, New York: de Gruyter 1997. (Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturwissenschaft Bd. I A – G.)
- Welsch, Wolfgang: *Transkulturalität. Zur veränderten Verfaßtheit heutiger Kulturen*. In: Daweke, Klaus (Hg.): *Migration und kultureller Wandel*. Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen 1995, S. 39-44. (Zeitschrift für Kultur-Austausch Jg. 45, Nr. 1.)
- Wenning, Norbert: *Migration in Deutschland. Ein Überblick*. Münster: Waxmann 1996.
- Wertheimer, Jürgen: *Kanak/wo/man contra Skinhead – zum neuen Ton jüngerer Autoren der Migration*. In: Blioumi, Aglaia (Hg.): *Migration und Interkulturalität in neueren literarischen Texten*. München: Iudicium 2002, S. 130-135.
- Wetzel, Klaus Michael: *Autonomie und Authentizität. Untersuchungen zu Konstitution und Konfiguration von Subjektivität*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1985. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20. Philosophie Bd. 132.)
- Wicker, Hans-Rudolf: *Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität*. In: Wicker, Hans-Rudolf (Hg.): *Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat*. Zürich: Seismo 1996, S. 373-392.
- Wierlacher, Alois; Albrecht, Corinna: *Kulturwissenschaftliche Xenologie*. In: Nünning, Ansgar; Nünning, Vera (Hgg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Metzler 2008, S. 280-306.
- Wierlacher, Alois: *Interkulturelle Germanistik. Zu ihrer Geschichte und Theorie. Mit einer Forschungsbibliographie*. In: Wierlacher, Alois; Bogner, Andrea (Hgg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart: Metzler 2003, S. 1-46.
- Wierlacher, Alois: *Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur (1983)*. In: Krusche, Dietrich; Wierlacher, Alois (Hgg.): *Hermeneutik der Fremde*. München: Iudicium 1990, S. 51-79.
- Wierschke, Annette: *Schreiben als Selbstbehauptung: Kulturkonflikte und Identität in den Werken von Aysel Özakin, Alev Tekinay und Emine Sevgi Özdamar*. DISS. Frankfurt am Main: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1996.
- Wieviorka, Michel: *Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten*. Übers. von Ronald Vouillé. Hamburg: Hamburger Edition 2003.
- Wolfzettel, Friedrich: *Autonomie*. In: Barck, Karlheinz et al. (Hgg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2000, S. 431-479. (Bd. 1 *Absenz – Darstellung*.)
- Yeshurun, Stéphanie-Aline; Nell, Werner: *Arbeitsmarkt, Migration, Integration in Europa. Ein Vergleich*. Schwalbach: Wochenschau Verlag 2008.

- Yeşilada, Karin E.: ‚*Nette Türkinnen von nebenan*‘ – *Die neue deutsch-türkische Harmlosigkeit als literarischer Trend*. In: Schmitz, Helmut (Hg.): *Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*. Amsterdam, New York: Rodopi 2009, S. 117-142. (*Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* Bd. 69.)
- Yeşilada, Karin E.: *Topographien im „tropischen Deutschland“ – Türkisch-deutsche Literatur nach der Wiedervereinigung*. In: Beittner, Ursula (Hg.): *Literatur und Identität. Deutsch-deutsche Befindlichkeiten und die multikulturelle Gesellschaft*. Berlin: Peter Lang 2000.
- Yeşilada, Karin: *Türkischdeutsche Literatur*. In: Demir, Tayfun (Hg.): *Türkischdeutsche Literatur. Chronik literarischer Wanderungen*. Duisburg: Dialog Edition 2008, S., 11-15.
- Zierau, Cornelia: *Wenn Wörter auf Wanderschaft gehen. Aspekte kultureller, nationaler und geschlechtsspezifischer Differenzen in deutschsprachiger Migrationsliteratur*. Tübingen: Stauffenberg 2009.

3. Zeitungsbeiträge und sonstige Quellen

- ‚*Dieses Land wird unregierbar*‘ In: *Der Spiegel* Nr. 38 vom 14.09.1992.
- ‚*Leyla*‘ von Feridun Zaimoglu. *Türkische Familien zwischen den Traditionen Anatoliens und den Anforderungen der westlichen Moderne*. In: *Echo Online* vom 14.03.2006. <http://www.echo-online.de/kultur/detail.php3?id=380850> Abgerufen am 18.09.2006 um 16:14 Uhr.
- ‚*Viele junge Muslime gewaltbereit*‘. *Studie des Innenministeriums / Schäuble: Besorgniserregend*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 297 vom 21.12.2007.
- Alanyali, Iris: ‚*Ihr seid nicht als mein verströmter Samen*‘. *Die Romane von Feridun Zaimoglu und Leyla Erbil vor dem Hintergrund des Falls Sürücü gelesen*. In: *Welt Online* vom 24.04.2006. http://www.welt.de/print-welt/article212224/Ihr_seid_nichts_als_mein_ver..._stroemter_Samen.html. Abgerufen am 24.11.2009.
- Alanyali, Iris: *Bittere Früchte; Mit „Leyla“ gibt Feridun Zaimoglu der ersten Einwanderergeneration ein Gesicht*. In: *Berliner Morgenpost* Heft 97/2006 vom 07.04.2006.
- Alanyali, Iris: *Ein Leben im Transit*. In: *Welt-Online* vom 24.05.2003. http://www.welt.de/print-welt/article236605/Ein_Leben_im_Transit.html. Abgerufen am 27.04.2010 um 13:08 Uhr.
- Alanyali, Iris: *Ich bin Deutschland, und ich bin beleidigt*. In: *Welt Online* vom 24.04.2006: http://www.welt.de/print-welt/article212327/Ich_bin_Deutschland_und_ich_bin_beleidigt.html. Abgerufen am 08.03.2010 um 23:37 Uhr.
- Bade, Klaus J.; Oltmer, Jochen: *Flucht und Asyl seit 1990*. Bundeszentrale für Politische Bildung 2005. http://www.bpb.de/themen/EX7ED8,0,0,Flucht_und_Asyl_seit_1990.html...#art0. Abgerufen am 13.12.2010 um 18:41 Uhr.

- Bade, Klaus J.: *Von der Arbeitswanderung zur Einwanderungsgesellschaft. Festrede in der Frankfurter Paulskirche am 5. November 2009.* http://www.kjbad.de/bilder/2009_11_05..._fest_rede_frankfurter_paulskirche.pdf. Abgerufen am 04.05.2011 um 11:54 Uhr.
- Balci, Güner Y.: *Im Schatten der Al-Nur-Moschee.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 46 vom 24.02.2009.
- Beaury, Silvia: *Eigentlich ist alles so leicht. Das farbige, multikulturelle Berlin und seine Bewohner.* In: *Die Berliner Literaturkritik* vom 14.03.2003. <http://www.berlinerliteratur...kritik.de/index.cfm?id=10&mat=1843>. Abgerufen am 21.10.2008 um 10:59 Uhr.
- Branco, Clara: *Ein Becher Meer. Selim Özdogans Geschichte eine ungelebten Lebens in der Türkei.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 253 vom 31.10.2005.
- Broder-Keil, Lars: *Studie. Immer mehr Deutsche haben Angst vor Muslimen.* In: *WeltOnline* vom 19.02.2007.
- *Bundesministerium des Inneren zum Einbürgerungstest:* http://www.bmi.bund.de/themen/migration/staatsangehoerigkeit/einbuengerungstest_node.html. Abgerufen am 11.03.2010 um 13:47 Uhr.
- Carstens, Peter: *„Erdogan schürt Ängste“.* Im Gespräch Maria Böhmer, Integrationsbeauftragte der Bundesregierung, über die Rede des türkischen Regierungschefs. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 38 vom 14.02.2008.
- Cziesche, Dominik; Dahlkamp Jürgen: *Härte statt Harmonie.* In: *Der Spiegel* Nr. 29 2006.
- Dähnhardt, Werner; Lersch, Paul: *„Die United Übermacht“ Die deutsche Nation – Normalität oder Irrweg?* In: *Der Spiegel Spezial* Nr. 4 1993.
- *Diese Sätze muss man sagen dürfen, weil ...* In: *Bild.de* vom 04.09.2010 <http://www.bild...de/BILD/politik/2010/09/04/thilo-sarrazin/neun-unbequeme-meinungen-und-fakten.html>. Abgerufen am 09.11.2010 um 16:56 Uhr.
- Geissler, Cornelia: *Damals im Westen. Der Roman von Yadé Kara handelt von der Wende. Wie sie ein Türke in Berlin erlebt hat - und von Klischees, die immer bleiben werden.* In: *Berliner Zeitung* vom 11.03.2003, S. 3.
- *Gesetz über den Aufenthalt, die Erwerbstätigkeit und die Integration von Ausländern im Bundesgebiet (Aufenthaltsgesetz – AufenthG): § 44 (1) 1. und § 44a (1) 1.* www.aufenthaltstitel.de/aufenthaltsg.html. Abgerufen am 30.12.2010 um 14:50 Uhr.
- Giordano, Ralph: *Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem. Millionen Muslime leben in Deutschland, doch sich anpassen wollen viele nicht. Ein Plädoyer für ein Ende der Multi-Kulti-Illusionen.* In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 32 vom 12.08.2007.
- Görtz, Franz Josef: *Ihr Liebling Kreuzberg. Was in den ersten Wochen geschah, als Berlin wieder zusammenwuchs und dabei immer größer wurde? Die Türkin Yadé Kara ist dazu ein Schelmenroman eingefallen.* In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 11 vom 16.03.2003.
- *Grimmelshausen-Preis:* http://www.renchen.eu/preistrger_und_laudatoren.html. Abgerufen am 07.12.2009, 13:16 Uhr
- *Grundsatzprogramm der CDU Deutschlands: „Freiheit in Verantwortung“ 5. Parteitag, 21. – 23. Februar 1994, Hamburg.* <http://www.grundsatzprogramm.cdu.de/doc/grundsatz...programm.pdf>. Abgerufen am 10.12.2010 um 13:20 Uhr.

- *Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen vom Programm-Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands am 20. Dezember 1989, geändert auf dem Parteitag in Leipzig am 17.04.1998.* http://www.spd.de/linkab...leblob/1812/data/berliner_programm.pdf. Abgerufen am 10.12.2010 um 13:35 Uhr.
- *Hamburger Programm. Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen auf dem Hamburger Bundesparteitag der SPD am 28. Oktober 2007.* SPD-Parteivorstand (Hg.) Willy-Brandt-Haus, 10963 Berlin 2007.
- Hammelehle, Sebastian: *Meine Leute sind die Deutschen, Interview mit Feridun Zaimoglu.* In: *Welt am Sonntag* vom 26.02.2006. Online: http://www.welt.de/print-wams/article...139183/Meine_Leute_sind_die_Deutschen.html. Abgerufen am 24.11.2009, 12:03 Uhr.
- Holl, Thomas: *Integration in Neukölln. Die Center-Kids begeistern.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 80 vom 04.04.2006.
- Hondrich, Karl Otto: *Das Volk, die Wut, die Gewalt.* In: *Der Spiegel* Nr. 1 vom 04.01.1993. http://www.welt.de/politik/article723829/Immer_mehr_Deutsche_haben_Angst_vor_Muslimen.html. Abgerufen am 15.01.2009 um 16:06 Uhr.
- *Integration fördern und fordern – Zuwanderung steuern und begrenzen. Themenpapier CDU, Stand 17.08.2009.* <http://www.cdu.de/doc/pdf/090817-politik-az-integration-zu...wanderung.pdf>. Abgerufen am 10.12.2010 um 18:35 Uhr.
- Internetpräsenz der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG): <http://www.germanistik.unibe.ch/gig/seiten/aims.htm>. Abgerufen am 27.01.2011 um 17:43 Uhr.
- Internetpräsenz des Instituts für Deutsch als Fremdsprache der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU): http://www.daf.uni-muenchen.de/ueber_uns/index.html. Abgerufen am 27.01.2011 um 17:22 Uhr.
- Jäger, Lorenz: *Es lebe die Freiheit.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 274 vom 23.11.2004.
- Jakobs, Hans-Jürgen: *Kochs rechtes Gebräu.* In: *sueddeutsche.de* vom 28.12.2007. www.sueddeutsche.de/politik/kriminelle-auslaender-kochs-rechtes-gebraeu-1.352721. Abgerufen am 19.07.2010 um 17:41 Uhr.
- Jeske, Jürgen: *Drei Jahre deutscher Alltag.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 149 vom 01.07.1993.
- Kelek, Necla: *Freiheit, die ich meine.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 292 vom 15.12.2009, S. Z 1-Z 2.
- Kiyak, Mely: *Aus der Nische in die breite Öffentlichkeit. Generation Almanya.* In: *Rotary Magazin* Nr. 11. November 2006, S. 46-48.
- Kohler, Berthold: *Die türkische Frage.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 36 vom 12.02.2008.
- Kunstpreis des Landes Schleswig-Holstein: http://www.schleswig-holstein.de/Kultur.../DE/Kulturfoerderung/PreiseStipendien/_dataPreise/kunstpreisSH.html. Abgerufen am 07.12.2009, 13:18 Uhr.

- Lüdke, Martin: *Nicht ohne meine Tochter zu schlagen. „Leyla“ heißt Feridun Zaimoglu türkisch-deutsches Familienepos: Es ist der Roman zur Debatte. Selbst wenn er das nicht wollte.* In: *Die Zeit* Nr. 12 Literaturbeilage vom 16.03.2006.
- Maier, Michael; Steffen, Tilman; Neuerer, Neuerer: „Deutschland ist nicht Multikultistan“. In: *Netzeitung* vom 31.03.2006. http://www.netzeitung.de/nachrichten_archiv-/389810_..._2_Deutschland_ist_nicht_Multikultistan.html. Abgerufen am 03.04.2006 um 11.10 Uhr.
- Mangold, Ijoma: *Die Mitte der Sitte. Poetisch und soziologisch, nah und fern zugleich: Feridun Zaimoglu erzählt in „Leyla“ vom Leben unter dem Gesetz.* In: *Süddeutsche Zeitung, Literaturbeilage* vom 14.03.2006.
- Maron, Monika: *Emines Notizblock. Zum Streit um „Leyla“.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 135 vom 13.06.2006.
- Mecklenburg, Norbert: *Ein türkischer Literaturskandal in Deutschland?* In: *literaturkritik.de* Nr. 7 vom Juli 2006. http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=9610 Abgerufen am 22.08.2010 um 12:23 Uhr.
- *Merkel erklärt Multikulti für gescheitert.* In: *Spiegel Online* vom 16.10.2010. <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/o,1518,723532,00.htm>. Abgerufen am 04.11.2010 um 16:18 Uhr.
- Meyer, Cordula: *Bildungsbürger gegen Alibabas.* In: *Spiegel Special* Nr. 7 2006.
- Microsoft Encarta Online-Enzyklopädie 2009: *Tschador.* http://de.encarta.msn.com/..._encyclopedia_1201507019/Tschador.html, Abgerufen am 16. 07.2009.
- Minkmar, Nils; Weidemann, Volker: *Zwei Leben, ein Geheimnis. Wem gehört die Geschichte der Einwanderer: Emine Sevgi Özdamar und Feridun Zaimoglu streiten.* In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 22 vom 04.06.2006.
- Mönch, Regina: *Verloren im Übergangssystem.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 53 vom 04.03.2010.
- *Presseschau: Lehrerhilferuf kam zu spät.* In: *Netzeitung* vom 01.04.2006. <http://netzeitung.de/qt/390082.html>. Abgerufen am 10.03.2010 um 19:08 Uhr.
- Prisma TV Guide: *Renan Demirkan.* http://www.prisma-online.de/tv/person.html?..._pid=renan_demirkan. Abgerufen am 14.12.2010 um 16:10 Uhr.
- Reiman, Anna: *Bildung, Bildung, Bildung. Interview mit Maria Böhmer.* In: *Spiegel Online* vom 14.07.2006. Abgerufen am 11.03.2010 um 14:11 Uhr.
- Rüdener, Ulrich: *Sich herausnehmen, was sonst nur Jungs tun. Feridun Zaimoglus türkische Familiensaga handelt von der ergreifenden Geschichte eines Mädchens namens Leyla, die Schluss macht mit väterlicher Tyrannei.* In: *Frankfurter Rundschau* vom 15.03.2006. Online: http://www.fr-online.de/in_und_ausland/kul_tur_und_medien/literatur/literatur_..._rundschauliteratur_rundschaumaerz_2006/?em_cnt=825539&em_cnt_page=1. Abgerufen am 25.11.2009, 17:34 Uhr.
- Schipperges, Ines: *Die „Hobby-Türken“.* In: *„Die Blaue Reise“ erzählt Iris Alanyali von ihrer türkischen Familienhälfte. Und davon, wie amüsant es sein kann, zwischen zwei Kulturen zu stehen.* In: <http://www.a-vela-de/a070205hobbytuerken.php> Abgerufen am 08.03.2010 um 23:06 Uhr.

- Schulz, Jörn: *Wenn die Elite dazulernt*. In: *Jungle-World* vom 23.11.2009: <http://jungle-world.com/heuteblog/590/> Abgerufen am 15.12.2009 um 15:14 Uhr.
- *Seehofer befürwortet Einwanderungsstopp für „fremde Kulturkreise“*. In: *FAZ.NET* vom 09.10.2010. <http://www.faz.net/s/Rub594835B672714A1DB1A121534F010EE1/Doc~...E2B5162CD54A14AC09D0B8C532C2A9E5D~ATpl~Ecommon~Scontent.html>. Abgerufen am 15.10.2010 um 19:09 Uhr.
- *Seehofer und Merkel befeuern Leitkultur-Debatte*. In: *Spiegel Online* vom 15.10.2010 <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,723466,00.html>. Abgerufen am 04.11.2010 um 16:17 Uhr.
- Sezgin, Hilal: *Eine Stimme, ein Unschuldsbeweis*. In: *Zeit Online* vom 22.06.2006. <http://www.zeit.de/2006/26/L-Zaimoglu-Interview>. Abgerufen am 24.11.2009 um 12:16 Uhr.
- Siemons, Mark: *Die Osis sind wir. Über den DDR-Mief und den blinden Fleck des Westens*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 186 vom 12.08.1994.
- *SPD unterstellt Koch Anti-Ausländer-Wahlkampf*. In: *Spiegel Online* vom 29.12.2007. www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,525833,00.html, Abgerufen am 19.07.2010 um 17:14 Uhr.
- Spiegel, Hubert: *Der Tag, an dem der Teufel sich die Beine brach*. In seinem Roman „Leyla“ *blickt Feridun Zaimoglu zurück auf seine Väter – und läßt die Mütter zu Wort kommen*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung, Literaturbeilage* vom 15.03.2006.
- Spiegel, Hubert: *In Leylas Küche. Eine türkische Familienaffäre: Zaimoglu gegen Özdamar*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 133 vom 10.06.2006.
- Steinleitner, Jörg: *Interview mit Iris Alanyali*. In: http://www.bwd9.de/ueberuns/2006/34/interview_iris_alanyali.pdf. Abgerufen am 08.03.2010 um 23:13 Uhr.
- Supp, Barbara: *Im Land der Käsecken. SPIEGEL-Redakteurin Barbara Supp über die Schauspielerin Renan Demirkan und deren Hunger nach Normalität*. In: *Der Spiegel* Nr. 13 vom 23.03.1991.
- *Thierse warnt vor Integrationsproblemen*. In: *Netzeitung* vom 01.04.2006. <http://netzeitung.de/qt/390150.html>. Abgerufen am 10.03.2010 um 19:10 Uhr.
- Vaatz, Arnold: *Die friedliche Revolution war ein guter Anfang. Worauf es bei der Suche nach der Identität des wiedervereinigten Deutschlands ankommt*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 115 vom 19.05.1994.
- *Verantwortung Zukunft. Antrag des Bundesvorstands der CDU Deutschlands an den 23. Parteitag am 15./16. November 2010 in Karlsruhe*. <http://www.cdu.de/doc/pdfc/101025-Antrag-Verantwortung-Zukunft.pdf> Abgerufen am 08.11.2010. um 15:06 Uhr.
- Volkery, Karsten: *Neue Pisa-Schelte. Ausländerkinder drei Schuljahre zurück*. In: *Der Spiegel – Schulspiegel* vom 15.05.2006. <http://www.spiegel.de/schulspiegel/wis-sen/...0,1518,416255,00.html>. Abgerufen am 10.03.2010 um 23:04 Uhr.
- Wagner, Christean: *Mehr Leitkultur wagen*, Stand: 12.03.2007. <http://www.grundsatzprogramm.cdu.de/doc/070312-namensartikel-wagner-christean.pdf>. Abgerufen am 22.10.2010 um 16:24 Uhr.

- Wahlster, Barbara: *Exkursion in deutsch-türkische Verhältnisse*. In: *Deutschlandradio Kultur*: <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/552445/de> vom 20.11.2006. Abgerufen am 23.06.2009 um 10:13 Uhr.
- Walter, Franz: *Populismus von Oben*. In: *Zeit Online* vom 21.01.2008. www.zeit.de/online/2008/04/populismus?page=all. Abgerufen am 19.07.2010 um 17:51.
- *Weder Heimat noch Freunde*. In: *Der Spiegel* Nr. 23 vom 07.06.1993, S. 16-27.
- Wehlte, Martina: *Iris Alanyali: „Die Blaue Reise und andere Geschichten aus meiner deutsch-türkischen Familie*. Sendung vom 07.12.2006 um 16:55 Uhr. In: *SWR2 Die Buchkritik*: <http://www.ser.de/swr2/programm/sendungen/buchkritik/-/id=1796434/property=...download/nid=658730/c3551v/buchkritik-20061207.rtf>. Abgerufen am 12.03.2010 um 13:47 Uhr.
- Wehner, Markus; Lohse, Eckart: „*Gesellschaft gewinnt durch Zuwanderung*“. Interview mit Jürgen Trittin. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 47 vom 21.11.2004.
- Weidemann, Volker: *Der fremde Bräutigam. Unsere Vorgeschichte spielt in der Türkei: Feridun Zaimoglu erhellt die dunklen Seiten des Islams*. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 6 vom 12.02.2006.
- Weidemann, Volker: *Was schreibst du? Streit im den Roman „Leyla“: Özdamar gegen Zaimoglu*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 126 vom 01.06.2006.
- Wiegandt, Kai: *Das Gewicht der einfachen Dinge. Selim Özdogans Anatolien-Roman „Die Tochter des Schmieds“*. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 06.07.2005.
- *Wikipedia zur Aufenthaltsgesetzgebung*: <http://de.wikipedia.org/wiki/-aufenthalts-gesetz>. Abgerufen am 11.03.2010 um 13:49 Uhr.
- Zaimoglu, Feridun: *Mein Deutschland. Warum die Einwanderer auf ihre neue Heimat stolz sein können*. In: *DIE ZEIT* Nr. 16 vom 12.04.2006.